ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

PRÆLECTIONES
THEOLOGIÆ NATURALIS

COURS DE THÉODICÉE

TOMUS PRIMUS

OPERA EJUDEM AUCTORIS

A travers l'œuvre de M. Ch. Maurras, *3e édition refondue,* 1913, in-8° couronne (*Epuisé*).

Monophorisme et Action française, 1913, in-8° cour., XII-168 p., 6 fr.

Essai critique sur l'Hylémorphisme, 1924, in-8° carré, IV-416 p., 35 fr.

Systèmes et questions de Métaphysique, 1re *Série,* Extrait des « Archives de philosophie », vol. II, cah. 2, 1924, in-8° raisin, 92 p. ; — 2e *Série,* Extrait des « Arch. de phil. », vol. VI, cah. 4, 1929, 148 p.

Thomisme et Suarézisme, Extrait des « Arch. de phil. », vol. IV, cah. 4, 1926, in-8° raisin, 110 p.

Thomisme et scolastique, à propos de M. Rougier. « Arch. de phil. », vol. V, cah. 1, 1928, in-8° raisin, 176 p. (*Epuisé*).

Institutiones Metaphysicæ generalis, *Elémenis d'Ontologie,* t. I, Introductio et Metaphysica de Ente in communi, 1925, in-8° raisin, 640 p., 75 fr.

Sub prelo :

Prælectiones theologiae naturalis, *Cours de Théodicée,* vol. II.

Omnia venumdantur apud G. BEAUCHESNE.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

PRÆLECTIONES

THEOLOGIÆ NATURALIS

COURS DE THÉODICÉE

Par Pedro DESCOQS, S. J.

PROFESSEUR AU SCOLASTICAT DE JERSEY

Tomus Primus

DE DEI COGNOSCIBILITATE, I

Property of
COSA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXXII

Nihil Obstat

Angiæ Belgarum, die 1ª Septembris 1931

G. PICARD, S. J., cens. dep.

Imprimatur

Lutetiæ Parisiorum, die 5ª Aprilis 1932

V. DUPIN, v. g.

MONITUM

Præsens tractatus exhibet materiam prælectionum quas auctor, jam per decem annos et amplius, suis discipulis tradebat in Seminario philosophico S. J. Jerseiensi. Explicatus est ad modum cursus ordinarii theodiceæ, qui intra limites unius anni scholaris doceri solet, suppositis quinque horis scholæ per hebdomadam.

Primo aspectu fortasse videbitur amplitudo illarum prælectionum major quam par est pro hujusmodi institutionibus, quæ necessario elementares remanere debent, præsertim cum præsens volumen contineat tantum tertiam partem cursus, duo autem alia volumina edenda sint quæ non minoris prævideantur molis. Attamen re vera omnia quæ in isto opere invenientur, auditoribus vivis fuerunt exposita, immo, quod ad partes principaliores attinet, multo latius evoluta.

Mens auctoris fuit ut discipulis traderet non solum doctrinam firmam juxta principia Scholæ, sed etiam eis varia documenta suppeditaret, in quibus expositionem et discussionem variarum sententiarum de materia subjecta, atque imprimis crisim maxime severam et immisericordem omnium argumentorum quæ solent usurpari ad theses probandas, invenirent, et ex quibus liceret eisdem discipulis opiniones certitudinesque proprias sibi efformare postquam tantum omnia elementa quæstionum cognoverint et acri judicio percensere potuerint. Quæ quidem methodus simplicitatem respuit tamquam criterium veritatis philosophicæ, quod tamen aliqui extollere non verentur ; immo omnem simplificationem schematicam fortiter negat esse normam pædagogicam quæ honeste proponi valeat animis veritatis sincere cupidis et discipulis qui jam non sunt pueri. Sola enim veritas et quidem integra, sine ulla deminutione, potest exigentiis intellectuum qui sint sapientiæ amatores, respondere et mentes juniorum efformare ; sola veritas eaque integra animos bene cordatos liberabit et ad certamina pro Veritatis æternæ Verbique divini defensione ineunda disponet. Si vero talis methodus majores

ERT'S COLLEGE LIBRARY

requirit conatus et studia intensiora, certe multo major erit ejus fructus.

Ceterum auctorem non latet hunc cursum traditum esse discipulis qui præparationem generalem et philosophicam non mediocriter excultam et eruditam jam antea acceperint. Sed nedum hoc adjunctum impediat quominus hic liber aliis multis studentibus atque etiam magistris utilis fore videatur, inde spes firmatur istos omnes in eo materiam esse inventuros quæ ad inquisitiones ulteriores promovendas forte sit apta.

Quemadmodum in nostris Institutionibus Metaphysicæ generalis *(quarum editionem persequemur, si Deus ita permiserit, tantum postquam præsentem Theodiceam absolverimus), lingua latina simul et gallica usi sumus, latina videlicet ubi quæstiones directe scholares et essentiales agebantur, gallica vero ubi explicationes textus latini ad abundantiam vel quæstiones mere historicæ aut minoris momenti et quasi ad lautitiam tractabantur. Cum alibi rationes hujus usus exposuerimus, nunc de iis nihil amplius videtur dicendum.*

Omnipotens et misericors Deus, in cujus gloriam præsens liber unice conscriptus est, humillimo auctori concedat gratiam, hoc mediante imperfecto instrumento, in plurimis lectoribus excitandi majorem fidem et dilectionem erga Veritatem et summam Perfectionem, quæ est in sæcula sæculorum. Amen.

Jersey, 29ª *junii* 1931.

INTRODUCTIO GENERALIS

CAPUT PRIMUM

NOTIONES

§ 1. Quid sit theodicea seu theologia naturalis

Agitur in præsenti opere pars philosophiæ quæ circa Deum versatur. Porro hæc pars :

I. **Nomina diversa** habet : *a*) vel Theodicea (*Θεοῦ δίκη*, justitia Dei). Hæc vox, ceterum pessime composita, primo usurpata est a Leibnizio (1646-1716), qui, contra Bayle (1654-1706), ejusque objectiones in Dei existentiam ex existentia mali desumptas, edidit anno 1710 opus cui titulus : *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* Unde patet, si originem vocis spectes, theodiceam tantum partialiter de Deo agere, nempe de Providentia ejusque vindicatione. Sed usu venit ut totam scientiam philosophicam de Deo significaret (1).

b) vel Theologia naturalis quæ est scientia de Deo solis viribus naturæ comparata.

Posset etiam vocari *Theologia rationalis*, ut dixit Caramuel ; sed vox minus propria videtur, nec solet usurpari.

---

(1) Dans son Cours de *Théodicée* à l'École normale en 1868, J. Lachelier disait : « Doit-on dire « Théodicée » ou « Théologie rationnelle » ? Le mot date de Leibniz et c'est M. Cousin qui l'a mis en honneur. Ce mot est mal formé. Il veut dire la justice de Dieu, et par suite, les attributs moraux de Dieu, Dieu considéré comme intelligence et Providence, ainsi que l'entendait Leibniz. Or, ce n'est pas là ce qu'on entend par Théodicée. Le mot Théologie vaut bien mieux. Mais le choix du mot « Théodicée » marque beaucoup de sagesse pratique. La Théologie est la science de la révélation religieuse. On n'a pas senti le besoin d'un nouveau titre, tant que la philosophie s'est fait gloire de relever de la foi : le jour où elle est devenue laïque, il a fallu un titre nouveau pour la science de Dieu. On ne sait pas trop ce que veut dire le mot Théodicée ; mais, grâce à ce titre, on a la paix, le plus grand des biens. Mais, outre l'intérêt de la paix, il est bon aussi qu'un nouveau titre s'applique à une science

II. Definitio. — Definitur ergo : SCIENTIA DE DEO, NATURALI LUMINE RATIONIS COMPARATA. Nempe :

1. scientia, h. e. complexus organicus veritatum quæ per demonstrationem e certis præmissis concluduntur. Non sane negandum est propositiones theodiceæ plerasque, ut in 2ª parte tractatus videbimus, enunciari terminis analogicis. Sed hoc non impedit quominus de eis certitudo scientifica habeatur et complexus earum veram scientiam constituat, scientiam nempe, ratione objecti quod attingitur, quam maxime nobilem, sed scientiam aliis minorem quoad modum exprimendi objecti, cum analogice tantum et non univoce procedat ;

2. de Deo, h. e. prima causa : quid vero intendamus per hoc vocabulum, magis accurate postea dicemus ; ceterum quid sit Deus, magnum onus est theodiceæ ut aliquo modo adumbret ;

3. naturali rationis lumine comparata : quibus verbis opponitur theodicea theologiæ supernaturali quæ immediate revelationi nititur. Quomodo scientia naturalis et supernaturalis de Deo haberi possint et opponantur, cf. S. Thomam, *in Boet. de Trinitate*, q. II, a. 2.

In qua definitione vox « Deus » indicat objectum *materiale*, nempe rem quæ attingitur ; verba autem ultima objectum *formale*, seu rationem sub qua attingitur per potentiam nostram cognitivam, nempe Deum ut est auctor naturæ et ens maxime immateriale seu actus purus, qui cognoscitur imprimis per abstractionem a rebus sensibilibus, et per ratiocinium discursivum.

NOTA BENE. — 1° ***De natura scientiæ*** quæ in definitione nostra theodiceæ usurpatur, posset controversia moveri, cum non tantum apud modernos (cf. Lalande, *Vocabulaire...*, s. h. v. « *Science* »), sed apud scholasticos non una sit de hac re sententia. Etenim juxta Aristotelem in II° *Post. Analyt.*, scientia non habetur nisi per deductionem a principiis indemonstrabilibus quæ ipsa per intuitionem vel deductionem immediate obtinentur. Porro ubi Deus agitur, patet deductionem non posse obtineri ex principiis prioribus ipso, quippe qui prior sit omnibus et fons omnium principiorum. Unde hoc sensu non datur scientia proprie dicta de Deo : quod concedi potest Pⁱ. Sertillanges, *Les grandes Thèses*, p. 74, affirmanti non dari scientiam de Deo.

Sed non ita arcte intelligitur « scientia » a magnis Doctoribus scholæ

---

nouvelle. La Théodicée ne s'étend pas au quart de la Théologie proprement dite. L'enseignement philosophique de la théodicée se borne à des généralités sur Dieu. La religion tout entière : chute, Incarnation, rédemption, révélation, tout cela est en dehors de la Théodicée ».

et præsertim a S. Thoma, cujus sententia sic apte proponitur a P. Rimaud : « La science est connaissance certaine : *quod scitur, certitudinaliter scitur*. En quoi elle s'oppose à l'*opinion*. Toute certitude pourtant n'est pas scientifique. Car il y a des certitudes expérimentales qui ne sont pas communicables, parce que singulières, et les certitudes générales qui peuvent être partagées, mais, n'étant que pratiquées, ressortissent à la prudence ou à l'art. La science est connaissance certaine mais universelle, spéculative, donc nécessaire, communicable enfin. Encore faut-il distinguer des certitudes nécessaires et indémontrables, parce qu'elles sont premières, et des certitudes acquises par voie de raisonnement contraignant : celles-là sont objet d'intelligence, celles-ci objet de raison, et strictement de science. Pour être scientifique, une vérité doit être nécessaire et prouvée telle par un raisonnement qui la rattache à d'autres vérités nécessaires et, directement ou médiatement, à des principes premiers. La *science* se distingue donc de l'*opinion* par sa fermeté, de l'*expérience* par son universalité, de l'*art* parce qu'elle se termine à une nécessité de droit ou d'essence, de l'*intelligence* parce qu'elle est démontrée et démontrable. *Est science tout savoir rationnel nécessaire* » (1).

Ex quibus sequitur, si verum sit existentiam Dei demonstrari simul et a posteriori ex datis certis et mediante principio universali primo rationis sufficientis, quod non ontologice sed logice prius est Deo quoad nos ; si præterea verum sit Deum modo positivo attingi posse : — theologiam naturalem quæ talem finem prosequitur, esse scientiam sensu stricto. Ceterum hæc theologia, talis explicite affirmatur a D. Thoma, in *Procemio Metaphysicæ :* quatenus, ut dicit, hæc pars Metaphysicæ quæ Deum et intelligentias separatas considerat, inter omnes disciplinas « maxime videtur esse intellectualis et aliarum princeps et domina ».

2° ***Objicit Sertillanges,*** *ibid.*, p. 75 : « Au vrai, en théodicée naturelle, ce n'est pas Dieu qui est en question, qui est matière de la science, c'est l'être universel, c'est la créature : car Dieu n'y est envisagé et n'y est atteint que comme cause première, non en lui-même... Dieu

---

(1) *Thomisme et Méthode*, p. 113. Quo in loco auctor suppeditat plurimos textus D. Thomæ qui hanc descriptionem justificant. De scientia sensu Aristotelis, cf. Hamelin, *Système d'Aristote*, 13e leçon : la Dialectique et la science, p. 226-242 ; et juxta S. Thomam rursus, cf. Rousselot, *Intellectualisme de S. Thomas*, IIe P., c. 4, p. 133-149 ; vel secundum utrumque simul, cf. J. de Tonquédec, *La critique de la connaissance*, p. 408-426.

Ex alia parte contra sententiam P. Sertillanges, recte scribit P. Romeyer, in « Arch. de phil. » VII, suppl. bibl. 3, p. 15 : « Si le *concept thomiste* de science ne porte pas sur l'objet divin, ce n'est pas, comme a l'air de le croire le P. Sertillanges, parce que S. Thomas estime cet objet positivement inconnaissable, mais parce que, s'il est connaissable, il l'est par ses effets et non par des causes ou des principes, c'est-à-dire *a priori*. Le concept actuel de science est plus large. Est science, à nos yeux, tout système de conclusions légitimement tirées de prémisses certaines. Si S. Thomas avait défini de cette façon plus compréhensive le mot science, il aurait rangé la théodicée parmi les sciences. Car si, pour le P. Sertillanges, Dieu est « inconnaissable » (« Revue thomiste », janv. 1930, p. 56), il est au contraire, pour S. Thomas, positivement connaissable *quoad id quod est* ». Ex locis quos P. Rimaud collegit S. Thomæ, facile concludet lector Angelicum, invitis quibusdam affirmationibus, non habuisse de scientia notionem minus comprehensivam quam modernos, et sententiam P. Sertillanges de hoc puncto admitti non posse.

n'est proprement la matière d'aucune science, et non pas même de ce qu'on appelle la théodicée naturelle ».

Resp. — *Negatur* prorsus primum antecedens, cum Deus sit directe et immediate id cujus et existentia et natura quæritur, creatura vero sit tantum occasio, seu punctum a quo proficiscimur, ut Deus, causa prima, stabiliatur. Rationem vero additam *distinguo* : Deus in theodicea non attingitur in se, sed tantum ut causa, ita ut hæc cognitio Dei, quatenus est causa, nobis suppeditet veram cognitionem ejus naturæ, etsi analogam, *concedo* ; ita ut nullam cognitionem illius naturæ suppeditet, *nego*. Hujusmodi assertio auctoris consequitur theoriam ejus agnosticam de Deo, de qua in tomo II præsentis operis loquemur.

3° ***De objecto materiali et formali*** hujus scientiæ quæ est theodicea, complura evolvit Loinaz, *Prælectiones e theologia naturali* (1929), p. 2-5, vel brevius Monaco, *Theol. natur.*, p. 4-6.

§ 2. De relationibus inter theologiam naturalem et supernaturalem

I. Oppositiones mutuæ. — Etsi idem objectum materiale habent, multipliciter differunt :

1. Natura : — et quidem duplici titulo :

a) *specifice*, ratione objecti formalis : dum prior spectat Deum auctorem naturæ et illa quæ de natura Dei sola ratio attingere potest, altera Deum ut auctorem gratiæ et secundum suam vitam intimam quæ rationem omnino transcendit ;

b) *generice*, nempe ratione potentiæ qua attingitur objectum materiale : theologia naturalis attingit Deum solis viribus intellectus humani, supernaturalis vero eum attingit mediante lumine revelationis et auctoritatis divinæ : sub quo lumine cognoscitur objectum sive transcendens in se simpliciter rationem (mysteria vid. proprie dicta), sive non transcendens eam entitative, sed quod lumine speciali fidei et propter motivum extrinsecum auctoritatis divinæ apprehenditur (existentia Dei, creatio...). S. Th., Iª P., q. 1, a. 1 ad 2.

2. Amplitudine : — Theologia supernaturalis non tantum eadem objecta spectat quæ theodicea, sed multo plura et profundiora, v. g. Trinitatem, Prædestinationem, Incarnationem, filiationem adoptivam, sacramenta...

3. Certitudine : — Theologia supernaturalis participat certitudinem supernaturalem fidei, quæ major est quam certitudo naturalis rationis. Hæc autem conclusio firmiter est tenenda, etsi major sit evidentia interna quæ habetur in theodicea et istius conclusiones gaudeant in seipsis mediata evidentia interna

ex præmissis pariter evidentibus, dum in theologia supernaturali habetur tantum evidentia externa (nempe in attestante), ut alibi ostenditur.

Sed *objicitur :* « quanta evidentia, tanta certitudo ». — *Resp.* Negatur paritas. Duplex enim datur evidentia, intrinseca et extrinseca. Porro potest aliquid esse minus evidens intrinsece et tamen certius propter evidentiam extrinsecam.

4. Dignitate : — Quia fides non determinatur per evidentiam intrinsecam, potest dici inferior scientia, formaliter ut operatio intellectualis. Sed aliunde theologia supernaturalis naturali multum præstat : quia objectum formale multo sublimius habet, — quia lumen suppeditat præstantius per revelationem et habitum fidei, — quia objectum materiale per eam multo intimius et plenius cognoscitur, — quia major habetur certitudo, ut dictum est, et etiam major utilitas, cum directe pertineat ad opus salutis.

II. De mutua habitudine, — quam quæque disciplina in alteram exercet :

1. Theologia supernaturalis præsupponit theodiceam, quoad omnes theses fundamentales, ut sunt existentia Dei, et præcipua attributa, scientia videlicet, dominium, providentia... Sed et ipsa multa confert theodiceæ : « Jamais, dans les temps modernes, la philosophie n'a pu se soustraire à l'influence chrétienne, sans retomber dans quelques-unes de ses vieilles erreurs, ou du moins sans être ébranlée dans la possession des grandes vérités de l'ordre moral » (A. de Margerie, *Théodicée*, t. II, p. 386 ; cf. ejusdem *Philosophie contemporaine*, p. 320). Hinc theodicea imprimis dicitur « ancilla theologiæ » quatenus et suppeditat ac ministrat ea quæ sunt necessaria theologiæ et servatur a theologia multaque accipit ab ea.

2. Quomodo S. Thomas *relationes* intellexerit *utriusque disciplinæ*, cf. *II Contra Gentes*, c. 4 ; quomodo re vera utramque caute distinxerit : cf. E. de Bruyne, *S. Thomas d'Aquin*, p. 114-148 ; Rimaud, *Thomisme et méthode*, p. 57-94 ; Gilson, *Le Thomisme*[3], c. II, p. 42-58.

Ceterum operæ pretium erit rursus audire aliqua judicia quæ alibi (« Arch. de Phil. », V, 3, p. 47, note) recitavimus de hac distinctione quam posuit S. Thomas inter philosophiam et revelationem : « Il a, le premier, proclamé fermement l'autonomie du savoir rationnel... et exécuté

ses travaux philosophiques, sans se réclamer jamais d'une autre autorité que celle de l'expérience et de la raison pour établir ses conclusions scientifiques et les défendre » (MANDONNET, art. *Frères Prêcheurs*, in D. T. C., c. 881). « Pour Thomas d'Aquin, l'ordre révélé et l'ordre rationnel, celui de la grâce et de la nature demeurent distincts et irréductibles » (*id.*, « Revue des Jeunes », 1921, t. III, p. 391). D. VACANT dicit, juxta doctrinam D. Thomæ, in ordine naturali : « La philosophie trouve, pour ses spéculations, les mêmes fondements que si l'ordre surnaturel n'existait pas » (*Etudes comparées...*, p. 14). Et P. SERTILLANGES : « Si S. Thomas n'a pas laïcisé la théologie, il a laïcisé dans toute la mesure qui convenait, la philosophie elle-même... A l'encontre de tout un groupe de théologiens, qui confondaient pieusement, mais fort imprudemment, les domaines sacrés et profanes, S. Thomas revendique l'autonomie de la science avec une énergie qui ne s'est jamais démentie » (« Revue des sciences phil. et théol. », 1921, p. 5). Quibus addatur istud aliud testimonium P. MANDONNET a P. GILLET in « Angelicum », 1930, p. 145, opportune citatum : « C'est le fait de l'absorption de la philosophie dans la théologie qui a fourni le prétexte et aussi une demi-justification à ce grief si souvent renouvelé, que les Scolastiques n'ont pas su aborder l'examen des problèmes scientifiques indépendamment du dogme, et même que leur philosophie ne doit pas trouver place dans l'histoire de cette science. Mais cette accusation, qui a un fondement réel chez les théologiens augustiniens, n'a plus de raison d'être à l'égard de l'école thomiste, chez laquelle l'objet de la science et de la foi sont strictement définis et déclarés irréductibles l'un à l'autre, et les traités de science pure exécutés sans toucher jamais à une question théologique » (*Siger de Brabant*, t. I, p. 55-56). Et pariter J. DE TONQUÉDEC : S. Thomas « ne redoute pas pour la raison le voisinage de la foi. Il ne pense pas — et quel croyant le pourrait ? — que la vérité révélée et la vérité rationnelle soient deux ennemies. Mais avec cela, il maintient très fermement, à l'encontre d'autres scolastiques, que la philosophie a une consistance propre, une méthode indépendante, qu'elle peut arriver toute seule, dans sa sphère, à des résultats solides, définitifs » (*Critique de la connaissance*, p. XII).

Revera S. Thomas, ejusque discipuli omnes, sive ad scholam pertinent quæ dicitur thomistica, sive ad suarezianam, semper ore unanimi, ad ultima tempora usque, professi sunt hujusmodi ***autonomiam*** rationis in omnibus suis regionibus propriis, nempe in philosophia et præsertim in metaphysica, in scientiis exactis, physicis, naturalibus, in re politica et œconomica, etc. Hanc autonomiam certe semper et ubique distinxerunt ab ***independentia*** totali erga finem ultimum, quam athei et acatholici propugnare intendunt, dum e contra ipsi sequaces D. Thomæ strenue et constanter hujusmodi independentiam, ut patet, respuerint olim et fortius etiam hodie respuant. Sed autonomia prædicta eis semper apparuit, præterquam quod sit veritas absoluta, conditio essentialis distinctionis inter ordinem naturalem et ordinem supernaturalem, quæ magis ac magis, propter pericula hodierna, a Magisterio Ecclesiæ inculcatur et imponitur. Nec illa distinctio inter autonomiam et independentiam vana et vacua exstat, nisi eis qui, doctrina immanentiæ cum sint ultra limites legitimos penitus imbuti, eo tendunt ut, velint nolint, hanc distinctionem de medio tollant, et totam controversiam modernisticam denuo renovent.

Præterea de discrimine inter modum quo S. Augustinus et S. Thomas

intellegant relationes rationis et revelationis, legi possunt GILSON, *Introduction à la philosophie de S. Augustin*, p. 34 sq. et præsertim *L'idée de phil. chrétienne chez S. Augustin et chez S. Thomas d'Aquin*, in « Vie intellectuelle », juil. 1930, p. 46-63. Cui addi potest ad defensionem S. Augustini : B. ROMEYER, *Trois problèmes de philosophie augustinienne*, in « Arch. de phil », vol. VII, c. 2, p. 201-213.

3. *Quomodo fides a ratione adjuvetur* quin ejus meritum minuatur, cf. IIam IIae, q. II, a. 10. Ceterum audiatur Humbertus de Romanis, O. P., loquens de necessitate studendi theologiæ rationaliter, in opusculo cui titulus *Expositio super Constitutiones Fratrum Prædicatorum*, § 13, inter *Opera de vita regulari*, edit. Berthier, Roma, 1889, t. II, p. 42-43 :

« Sed iterum videtur ex hoc quod hic dicitur quod debemus studere propter utilitatem animarum, quod non debeant studere fratres philosophicis studiis, quæ parum conferunt animabus ; sed solum in Scripturis quæ conferunt ad ædificationem fidei vel morum, vel valent ad danda consilia salutaria, et similia. — *Respondeo :* Multi impugnant et impugnaturi sunt fidem catholicam per philosophiam, et ideo, expedit sciri quædam apud philosophos ut fides melius defendatur, sicut expedit scire hæreses propter idem. — *Item :* multi errores sunt apud eos, et etiam alibi, qui per quasdam eorum veritates confunduntur. — *Item :* multa sunt in libris divinis, sicut in Job et aliis multis et in glossis et in Scripturis Sanctorum, quæ non possunt intelligi sine philosophicis scientiis. — *Item :* per hujusmodi scientiam acuitur ingenium ad melius penetrandum divina. — *Item :* multa sunt apud eos quæ multum conferunt ad corroborationem fidei et veritatis christianæ. — *Item :* multi quandoque plus moventur ad bonum ex quibusdam quæ sunt in illis scientiis quam ex illis quæ sunt in divinis Scripturis. — *Item :* multi contemnuntur interdum ab aliquibus, quia ista ignorant. — *Item :* multi qui illa non noverunt interdum majora æstimant illa quam postquam noverunt, et ex notitia magis illa contemnunt et præferunt scientiam divinam philosophicis scientiis ».

III. De cognitione Dei naturali et supernaturali invicem comparata. — Variis modis Deus ab homine attingitur :

1. In ordine NATURALI :

a) vel *mediate* per solam rationem discursivam (ex effectibus ad causam) : est modus communis, et secundum multos exclusivus, — sic in nostra theodicea ;

b) vel *immediate* saltem in stadio cognitionis obscuræ, minime vero distinctæ, — ita aliqui, ut P. Picard, *Saisie immédiate de Dieu*, Ia Part. : esset quasi contactus obscurissimus intellectualis, per modum habitus.

2. In ordine SUPERNATURALI :

a) vel *sola fide* « per speculum in ænigmate » (*I Cor.*, XIII, 12) : est cognitio — mediata, discursiva et obscura, quæ relinquit semper velum opacum inter Deum et nos, — ita in theologia supernaturali evolvitur ;

b) vel *experientia mystica*, quæ est cognitio non discursiva sed directa, juxta omnes, — non distincta, sed aliquo modo clara, vi cujus apprehenditur quasi umbra divinitatis ; — utrum sit intuitiva an non, disputatur, ut infra videbimus ;

c) vel *lumine gloriæ* : vi cujus habetur cognitio immediata, distincta, facie ad faciem, et hæc est visio patriæ beatifica (1).

§ 3. Momentum theodiceæ

Ut dixit rationalista quidam : « Dieu est le plus grand mot de toutes les langues humaines. Aucune ne l'a oublié. Toutes, même les plus barbares, l'ont célébré en le définissant avec plus ou moins de justesse, de précision et de pureté. Il est le problème par excellence des plus grandes philosophies » (Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, p. 288). Cujus affirmationis rationes intrinsecæ sunt in promptu :

1. *Deus est principium et finis omnium rerum*, ergo scientia Dei est principium et finis scientiarum omnium. De facto omnes scientiæ theodiceam respiciunt, quatenus :

a) vel in ea inveniunt ultimam explicationem objecti quod considerant, cum Deus sit fundamentum ultimum omnis realitatis, omnis veritatis, omnis bonitatis ;

b) vel sæpissime suas conclusiones ponunt propter theodiceam : velint nolint, omnes in omnibus cogitant Deum. « Qui non est mecum, contra me est » (*Matth.*, XII, 30). Sic, in variis scientiis prout propugnantur ab incredulis, usu veniunt conclusiones et modi procedendi omnino extrascientifici, qui alias prorsus rejicerentur, qui vero tantum admittuntur ut Deus de medio tollatur.

Ita v. g. in *biologia* multi evolutionistæ cum Delage : « Que les espèces soient nées les unes des autres, ce n'est pas là seulement une déduction qui s'appuie sur des faits, car les faits peuvent être contestés et surtout interprétés d'une manière

(1) De illis variis modis cognoscendi Deum, cf. in *Die Probleme der Gotteserkenntnis* (1928) dissertationem A. Elfes, *Der Stufenbau der Gotteserkenntnis*, p. 185-224.

différente, mais une notion qui s'impose à notre esprit comme la seule acceptable, dès le moment où nous avons abandonné la théorie de la création surnaturelle » (DELAGE et GOLDSMITH, *Théories de l'évolution*, p. 4) (1). Pariter in *historia* in qua naturalistæ et positivistæ cujusvis speciei omittunt vel negant quicquid tamquam divinum et miraculosum esset habendum. Et ita porro.

2. *Cognitio Dei est fons ultimus felicitatis hominis*, non tantum in patria ubi erit visio intuitiva, sed etiam in terris ubi contemplatio rerum præsertim divinarum est summus gradus beatitu-

---

(1) Dans son grand ouvrage *La Structure du Protoplasme et les théories sur l'Hérédité*, Reinwald, 1895, Y. DELAGE développe et précise sa pensée. Son témoignage vaut d'être cité au début de ce cours : « Je reconnais sans peine que l'on n'a jamais vu une espèce en engendrer une autre, ni se transformer en une autre, et que l'on n'a aucune observation absolument formelle démontrant que cela ait jamais eu lieu. J'entends ici une vraie bonne espèce, fixe comme les espèces naturelles et se maintenant, comme elles, sans le secours de l'homme. A plus forte raison, cela est-il vrai pour les genres. Je considère cependant la Descendance comme aussi certaine que si elle était démontrée objectivement, car, en dehors d'elle, il n'y a d'autre hypothèse possible que celle de la génération spontanée de toutes les espèces, même supérieures, et celle de leur création par une puissance divine quelconque. Ces deux hypothèses sont aussi extra-scientifiques l'une que l'autre, et nous ne leur ferons pas plus l'honneur de les discuter que ne ferait un physicien pour une théorie basée, par exemple, sur la non-conservation de l'énergie. Le problème de la descendance ne porte pas sur son existence, mais sur la manière dont elle a pu s'effectuer. Ceux que ces prémisses choqueraient n'ont qu'à fermer le livre. Nous perdrions notre temps à discuter ensemble, nous ne parlons pas la même langue » (p. 184-185). Et en note : « Je suis absolument convaincu qu'on est ou n'est pas transformiste, non *pour des raisons* tirées de l'histoire naturelle, mais *en raison* de ses opinions philosophiques. S'il existait une hypothèse scientifique, autre que celle de la Descendance, pour expliquer l'origine des espèces, nombre de Transformistes abandonneraient leur opinion actuelle comme insuffisamment démontrée ».

D'autre part, le Prof. J.-L. FAURE, membre de l'Académie de médecine, écrit dans la « Presse médicale » du 9 juillet 1930, p. 836, en conclusion d'un long article sur *Le Procès du transformisme* : « La génération spontanée, c'est-à-dire la production d'organismes vivants, sans germes préalables et par la seule activité des combinaisons et des forces physico-chimiques, n'a jamais été observée, et d'ailleurs elle est peut-être impossible à observer dans les conditions où elle peut se produire. Et cependant elle existe ! Nous ne savons pas si elle ne se manifeste pas peut-être chaque jour, peut-être à chaque instant, dans le bouillonnement des eaux impures chargées de dissolutions organiques. Elle s'est, en tous cas, manifestée dans des circonstances innombrables, mais au moins une fois, dans le recul des temps passés ! Car aujourd'hui la vie peuple la terre ! Et il fut un temps où la terre n'était qu'un globe incandescent tournoyant dans l'espace. — Mais nous sommes au bord de l'abîme, et c'est ici qu'il faut choisir ! Ou les forces de la nature et ses ressources infinies qui nous sont encore inconnues — et sans doute le seront toujours, — ou les forces surnaturelles, vers lesquelles aspirent tant d'âmes qui n'ont pu dépouiller encore les grandes illusions de la foi ! Il n'y a ni compromis, ni transaction possible ! Il faut choisir entre les conceptions magnifiques auxquelles nous ont conduits les travaux de savants innombrables et les illuminations du génie, — ou les légendes merveilleuses qui obsèdent l'esprit des hommes depuis que l'esprit des hommes est sorti des ténèbres et depuis les temps abolis, où, sur le seuil des cavernes de la préhistoire, nos ancêtres épouvantés élevaient leurs mains suppliantes vers les dieux inconnus perdus dans les étoiles ». Pareils textes se passent de tout commentaire.

dinis, ut jam agnoverant pagani : inter quos Plato, in *Convivio*, 210-211 (sermo Diotimæ) et Aristoteles, *in X Ethic. ad Nic.*, c. 7 et 8. Quem ultimum S. Thomas, in h. l., l. 10 ita commentatur : « Habet enim philosophia [et imprimis illa pars quæ Actum purum spectat] in sapientiæ contemplatione delectationes admirabiles et quantum ad puritatem et quantum ad firmitatem. Puritas quidem talium delectationum attenditur ex hoc quod sunt circa res immateriales. Firmitas autem earum attenditur secundum quod sunt circa res immutabiles. Speculatio autem veritatis est duplex : una quidem quæ consistit in contemplatione veritatis jam inventæ et cognitæ. Et hoc perfectius est, cum sit terminus et finis inquisitionis. Unde et major est delectatio in consideratione veritatis jam cognitæ quam in inquisitione ejus ». Unde concludes quid sperandum sit in fine præsentis tractatus.

Cum autem, ut patet, quies in veritate possessa numquam possit a nobis in terris haberi perfecta, immo cum distinctior cognitio majus incendere debeat desiderium objecti summe amabilis, sequitur studium theodiceæ simul cumulum gaudii afferre intellectui et ardentiorem appetitum cælestis beatitudinis excitare. « Cupio dissolvi et esse cum Christo ». « Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te ».

3. Unde etiam intellegere licet quomodo theodicea sit quasi *pons inter vitam speculativam et vitam interiorem et spiritualem* ; immo quomodo unitatem totius vitæ nostræ præstet. Justificat enim totam theoriam « Fundamenti spiritualis » quæ a S. Ignatio proponitur initio suorum « Exercitiorum » ut cardo omnis reformationis et vitæ spiritualis, quæque a creatione et dependentia hominis erga Creatorem ideoque a contingentia procedit ; — pariter omnia elementa suppeditat quæ « Contemplationem ad amorem » ejusdem S. Ignatii quasi nutrire et fulcire possunt, quæ ideo omnem vitam unitivam præparant vel supponunt (1).

---

(1) Cum his confer quæ habet S. Thomas in *II*ª *II*ªᵉ, q. 188, a. 5, ubi evolvit hanc thesim : studium litterarum competere religiosis. Ad quod stabiliendum tres affert rationes quarum prior hæc est : « primo quidem quantum ad id quod est proprium contemplativæ vitæ, ad quam studium litterarum dupliciter adjuvat : uno modo directe coadjuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum : vita enim contemplativa principaliter ordinatur ad considerationem divinorum in qua dirigitur homo per studium ad considerandum divina : alio modo studium litterarum juvat in contemplativam vitam indirecte, removendo contemplationis pericula scilicet errores qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant ».

CAPUT SECUNDUM

METHODUS THEODICEÆ

§ 1. De methodo theodiceæ in genere

De hac methodo in genere vix quicquam amplius dicendum occurrit præter illa quæ de methodo metaphysicæ in genere dicuntur. Est enim *simul a posteriori et a priori*, ita ut et ratiocinio et experientia in theodicea nobis sit utendum : *experientiam* dico, sive sensuum, sive intellectus et voluntatis, quæ, mediante conscientia cum spontanea tum reflexa, suppeditat varia elementa et data sive concreta sive metaphysica, unde per *ratiocinium*, ad existentiam Dei primi auctoris fiat ascensio. Hac autem stabilita, per ratiocinium iterum modo deductivo et a priori, omnia quæ naturam Dei spectant, proponuntur.

Nous nous contenterons, à propos de la méthode en général, de quelques remarques succinctes.

I. L'a priori dans la métaphysique scolastique contemporaine. — On a peine à s'expliquer la séduction exercée sur beaucoup de philosophes scolastiques contemporains par la méthode strictement *à priori*, et comment ils ne voient pas que cette méthode tend à faire dévier complètement de son orientation originelle la méthode traditionnelle de l'Ecole. Suivant en cela l'exemple des idéalistes allemands et, à leur suite, de nombreux philosophes français, anglais et italiens, d'aucuns voudraient traiter la métaphysique à la manière d'une géométrie ou d'une algèbre, à partir de définitions extrêmement simples, d'où ils déduiraient tout le réel.

1. Pour les uns, la marche est la suivante : Ils partent de ce principe fondamental : « l'être est, le non-être n'est pas », d'où, par un jeu purement dialectique, ils prétendent montrer la possibilité du fini distinct de l'infini, la possibilité de la matière et de l'esprit, l'intelligence, la volonté... toute la métaphysique se réduisant pour eux à la détermination *a priori* des conditions de possibilité des divers objets de pensée.

Tout appel à l'expérience, dans cette perspective, entache de nullité la considération métaphysique. Celle-ci doit être essentiellement et exclusivement *a priori*. La méthode descendante vaut seule et la méthode

ascendante n'a de valeur qu'en fonction de la méthode descendante. Tout au plus, l'expérience peut-elle servir à éveiller l'activité de l'esprit : impuissante à donner, soit la nécessité des essences (condition d'intelligibilité de tout être : esprit, matière, étendue), soit l'absolu de n'importe quoi (ce qui ne peut être nié sans qu'on l'affirme) — puisqu'aussi bien ces caractères ne sauraient venir que de l'esprit — du point de vue métaphysique, qui est celui de la nécessité et de l'absolu, elle ne compte pas et doit être tenue pour un gênant obstacle, celui de l'empirisme. Comment en effet partirait-on des données d'expérience pour prouver leur valeur d'être, puisque c'est cette valeur d'être qui est en question ? Leur être, leur absolu, s'ils en ont un, ne peut être défini et déterminé que par la raison absolue les déduisant, à l'aide de ses lois absolues, de l'être absolu. Une fois prouvée la nécessité ou possibilité absolue de leurs essences, alors seulement on pourra affirmer qu'elles sont, et que ce que nous aura suggéré l'expérience, véritablement *est*.

L'un des pivots ou plutôt l'unique pivot de la preuve métaphysique ainsi entendue, c'est-à-dire de la déduction, est : « ens in quantum ens est infinitum », auquel on joint comme corollaire supposé immédiatement évident, l'analogie de l'être. Cette formule « ens in quantum ens est infinitum », est d'ailleurs entendue selon toute la plénitude des termes. En sorte que, dans le principe, l'*être est*, le mot *est* doit être pris en son sens le plus complet, c'est-à-dire non pas de l'être transcendental, mais de l'être transcendant, de l'absolu, de Dieu. Or ceci est admis *a priori*, comme immédiatement évident, comme posé et affirmé par l'intelligence, dès son premier acte de pensée, sans qu'il soit ni possible, ni nécessaire, ni rationnel de le justifier.

2. Pour d'autres, moins rigides, la donnée existentielle étant acceptée comme ayant une valeur en soi, ils poseront *a priori*, ils *assumeront* certaines notions, certains principes, telle la limitation de l'acte par la puissance, qui, dépassant de beaucoup en précision les données premières et les principes essentiels de la connaissance et de l'être, serviront d'axe autour duquel gravitera toute l'explication du réel. Notion et principes ni démontrés ni démontrables qui ne se discutent pas, mais qu'avec le temps et l'accoutumance de l'habitude on arrive à déclarer évidents, qui alors ne sauraient plus être mis en question et dont on se contentera de dérouler, d'expliciter les conséquences.

3. D'autres enfin, à la suite des PP. Rousselot et Maréchal, conscients de la nécessité de renouveler certaines formes décidément vieillies et périmées du thomisme, se préoccupent de défendre et de promouvoir un néo-thomisme qui se réclamera des formules du thomisme traditionnel classique, mais les interprétera dans un sens avant tout augustinien et blondellien, c'est-à-dire en un sens dynamiste. « C'est l'essence du système de S. Augustin, ce cœur humain irrassasié, qui, jeté au milieu de l'univers, oriente tout par rapport à la divine passion que le Dieu qui est le bien souverain, suscite en lui. Nous sommes en présence d'un dynamisme moral et religieux pur, où les questions de la hiérarchie des essences et de l'ordre du monde finissent toujours par se tourner et se résoudre en des solutions qui expriment moins la représen-

tation de Dieu que, si l'on peut dire, son universelle séduction » (Gardeil, *Donné révélé*, p. 281).

Mais, pour prendre son point de départ dans le dynamisme de nos facultés de connaître ou d'aimer et pour tenir compte ainsi, à l'origine, des données de l'expérience dans l'explication métaphysique de la connaissance, cette méthode, encore qu'à un autre titre, n'en sera pas moins que les autres *a priori*. D'après ses tenants, en effet, le dynamisme de l'intelligence, dans l'affirmation du jugement, impliquera l'être au sens plénier du mot, c'est-à-dire Dieu, comme condition absolue d'intelligibilité. Dans ce sens, et par cette voie, l'esprit créé pose et atteint Dieu immédiatement dans son premier acte de pensée, encore qu'il ne l'atteigne qu'implicitement et imparfaitement. Se donnant Dieu au point de départ de la métaphysique, ces philosophes n'auront pas à le démontrer, mais à le *montrer* par voie d'analyse — qu'ils baptiseront transcendantale — dans l'acte du jugement ou de l'appétit du vrai, comme nous le verrons plus loin. Mais, surtout et avant tout, l'intelligence sera pour eux une faculté *a priori*. Aussi bien, dit-on, y a-t-il lieu « de chercher du côté du sujet une certaine connaissance *a priori* des objets ». En sorte qu'il faille admettre de la part des puissances cognitives un *a priori logique* ramenant le divers à l'unité universelle et un *a priori psychologique* sous la forme de tendances et exigences subjectives qui déterminent leur objet formel en relation avec l'Acte pur. « Notre intelligence possède donc par nature les principes transcendentaux qui permettent de reconstruire une « unité intelligible en acte » sur le modèle d'une représentation concrète qui n'est intelligible qu'en puissance. Ce qui revient à dire, dans la terminologie moderne, qu'elle renferme une condition synthétique a priori inquantitative et métasensible, n'entrant en jeu toutefois qu'à la faveur d'une coopération actuelle de la sensibilité. La coopération sensible complète matériellement les déterminations transcendentales innées à l'intelligence, leur permettant ainsi de s'exprimer dans les représentations objectives » (*Le point de départ de la Métaphysique*, t. V, p. 73, 98-99, 260).

Sous le couvert des formules du thomisme le plus rigide, auquel il demeure foncièrement opposé aussi bien par les tendances que par la doctrine, ce néothomisme tâche à donner un regain de vigueur à l'idéalisme platonicien qu'avait détrôné le réalisme aristotélicien de S. Thomas. Entre le thomisme nouveau des PP. Rousselot et Maréchal, par exemple, tout imprégné de cet apriorisme platonicien, et le thomisme classique du P. de Tonquédec, essentiellement aristotélicien, il faut bien reconnaître qu'il n'y a guère de commun que le nom : les formules employées de part et d'autre peuvent, en beaucoup de cas, être les mêmes : l'orientation de la pensée est aux antipodes. Mais nous aurons à revenir plus loin sur ce sujet important.

Opposés nettement à ces courants, nous prétendons, dans le présent ouvrage, rester fidèles à la vieille tradition de l'Ecole du Docteur Angélique qui tâche à fusionner ensemble l'être et l'agir, le statisme et le dynamisme, mais sait aussi mettre chaque chose à sa place et ne pas donner à l'*action* une primauté indue. Nous en élargirons peut-être

çà et là les cadres, parce que nous demeurerons accueillant à toute vérité, d'où qu'elle vienne. Mais c'est dans l'antique et authentique courant de la scolastique aristotélico-thomiste, et non dans le courant spécifiquement platonico-augustinien, que, tout en sachant prendre à l'augustinianisme platonicien tout ce qu'il a de bon, nous prétendrons nous insérer. Cf. Wébert, *Essai de métaphysique thomiste*, p. 97.

Nous ne nions d'ailleurs pas, pour autant, tout *a priori* dans la théodicée : il s'en faut. Nous avons essayé de préciser dans notre *Thomisme et scolastique*, c. I, art. 3 et 4, son rôle et sa place en Métaphysique générale, et nous verrons quelle large part, pour ne pas dire quelle part exclusive il tient dans l'étude des attributs de Dieu.

II. Nécessité de distinguer les points de vue pour éviter les écueils. Trois principaux ÉCUEILS sont ici à éviter.

1. En théodicée, plus que partout ailleurs, d'aucuns sont tentés de ***tout supposer à propos de tout.*** Parce qu'*ontologiquement* la réalité fondamentale, essentielle, Dieu, est une et l'ultime raison de tout, ils se persuadent qu'il ne peut y avoir de vérité dans l'ordre *logique* qu'en supposant Dieu dès l'abord, en traitant d'un bloc la donnée dans ses relations avec sa cause et en se refusant à distinguer les points de vue. Ainsi seront-ils amenés à supprimer pratiquement toute preuve, au sens strict, de l'existence de Dieu : le principe de raison suffisante ne vaudra pour eux et ils ne l'admettront comme valable que parce qu'ils tiennent déjà l'Infini, l'Être parfait. A les entendre, ce n'est pas seulement un absolu, avec un petit *a*, que nous avons au point de départ, mais c'est l'Absolu, avec un grand *A*, qui nous est donné d'emblée comme implicitement engagé dans toute donnée, dans tout jugement : *implicitement* se devant entendre, non pas seulement de l'ordre ontologique que le raisonnement nous permettrait de dégager et d'affirmer, grâce à une certitude préalable des premiers principes, mais dans l'ordre du dynamisme de nos puissances aspirant à la plénitude de l'Acte.

Nous aurons souvent à prévenir le zèle inconsidéré de ces dogmatistes et réalistes intempérants. Contentons-nous, au seuil de ce cours, de protester avec énergie contre cette erreur essentielle de méthode qui méconnaît la nature fondamentale de la connaissance *scientifique* en philosophie, et qui se refuse à n'avancer jamais qu'à coup sûr et progressivement, après avoir distingué les points de vue et mis chaque chose à sa place dans leur ordre d'intelligibilité ; erreur funeste qui revient à substituer à la méthode philosophique une méthode qui est au vrai celle de l'esthétique, et qui se plaît à organiser en système les éléments d'une donnée qu'elle a négligé de soumettre au préalable à une critique sévère. Ces philosophes, dédaigneux d'assurer leurs fondations, prétendent fournir une synthèse, avant d'avoir procédé par analyse à la justification des données ; ils supposent comme hors de conteste et définitivement acquis cela même qu'il s'agit de défendre et de prouver, ils croient faire œuvre philosophique, alors qu'ils font preuve d'un manque trop certain de discernement critique et paraissent n'avoir pas l'idée du travail scientifique.

Nous repoussons plus que quiconque les erreurs de Descartes et en particulier sa tendance à ramener toute science métaphysique à la mathématique. Mais ces erreurs ne doivent pas nous faire méconnaître les mérites essentiels de sa méthode, ni que, si l'idée claire n'est pas le critère ultime de la vérité, elle est néanmoins un idéal auquel nous devons tendre aussi bien en philosophie que dans les autres disciplines. Il doit être entendu qu'une idée n'est pas nécessairement fausse parce qu'elle est confuse, parce qu'elle ne peut pas être amenée à la pleine clarté. Mais, plus on se rapprochera de celle-ci, plus on se rapprochera de la complète connaissance du vrai intégral. Et, pour ce faire, il faut distinguer, sérier les questions, il faut ne pas confondre le travail d'*invention* et celui d'*inventaire*, il faut, dans une construction scientifique, comme celle de la Métaphysique, ne pas se contenter de la certitude spontanée. Aussi bien est-ce de celle-ci que nous avons à rendre compte et des réalités positives sur lesquelles porte cette même certitude qu'il nous faut construire une synthèse organisée. On ne le fera qu'en s'inspirant d'une critique extrêmement sévère, qu'en exigeant la preuve de toute affirmation et en la passant au crible des principes premiers, qu'en faisant impitoyablement la part du système pur, du probable, du non-certain, et celle du vrai, du certain. Pasteur disait de l'*esprit critique* que « s'il ne féconde rien, il n'est pas moins vrai que, sans lui, tout est caduc et que toujours il a le dernier mot ». Cet esprit critique doit être et sera le nôtre. Il représente ce qu'il y a de meilleur et d'essentiel dans la Méthode de Descartes, qui était sur ce point celle des scolastiques (cf. *de Pot.*, q. IV, a. 1 c.) : tenons-nous-y fermement.

2. Un autre écueil à signaler est celui de la ***simplification à outrance.*** Cet écueil en effet attire spécialement deux catégories de philosophes : ceux qui sont dans l'enseignement et ceux qui construisent un système.

Il est beaucoup plus commode pour un professeur et aussi pour ses élèves de s'en tenir à un enseignement très délimité, très unilatéral, très schématique ; — à un enseignement qui mette tout sur le même pied et procède comme s'il n'y avait en philosophie que des certitudes, des thèses à tenir comme articles de foi ; — à un enseignement qui s'appuie constamment sur l'autorité et impose la doctrine d'un bloc. Du point de vue pédagogique, il y a là des avantages considérables, et de ce point de vue, un manuel simpliste qui donne des formules toutes faites, bonnes à apprendre par cœur, a des chances de plaire à des esprits encore neufs (pas à tous, il est vrai, ni aux meilleurs, fort heureusement !) avides de simplicité, dont le tempérament, à l'âge normal des étudiants dans les Séminaires et Universités, les porte à s'attacher à des doctrines qui présentent des arêtes vives, pourvu qu'elles donnent l'impression, sinon l'illusion, de l'unité et de la cohérence.

Pour les bâtisseurs de systèmes, les choses n'en vont pas autrement. A leurs yeux, un seul point importe de même, c'est à savoir que leur construction se tienne et que, par sa cohérence et son unité, elle s'impose à l'esprit.

Mais quoi que puissent penser sur ce sujet des hommes dont nous reconnaissons bien volontiers le mérite, la simplicité n'est nullement le cri-

tère de la vérité et d'autre part, la cohérence, si elle est une condition *nécessaire* de cette même vérité, n'en est nullement une condition *suffisante*. Simplifier ce qui est complexe, réduire à l'unité ce qui est, dans l'ordre des concepts, irréductible, présenter comme un bloc infrangible qui doit être admis dans sa totalité, ce qui comporte des éléments de valeur très diverse, les uns certains, les autres simplement probables, les uns susceptibles d'une justification, les autres purement gratuits, les uns absolus, universels et nécessaires, les autres systématiques, et fonction d'hypothèses *a priori* injustifiables ; — faire dépendre les vérités fondamentales et nécessaires de propositions et postulats probables ou vraisemblables : tout cela, c'est peut-être faire de l'*art*, ce n'est certainement pas faire de la *science*. Or la philosophie est une science, la première de toutes, au sens le plus complet et le plus élevé des anciens et donc, avant tout, elle doit donner la certitude. En tant que science, elle visera sans doute à organiser en un tout harmonieux et cohérent, en les rattachant à leurs causes suprêmes, l'ensemble des connaissances que nous pouvons avoir sur l'être comme tel, sur l'âme, sur Dieu. Mais cette organisation, pour être vraiment scientifique, doit procéder uniquement à partir de prémisses et de données certaines, pour aboutir à des conclusions certaines : faute de quoi il n'y a pas de science et partant, pas de philosophie.

Cette manière de concevoir la philosophie, pourrait-on dire encore, non seulement n'est pas de la science, mais est du travail à bon marché, facile, pour ne pas dire « primaire », où l'on propose, comme expression de la vérité totale, des vues fragmentaires et étroites, des cadres tout faits et *a priori*, qui veulent réduire à une unité en soi factice, mais agréable aux amateurs du moindre effort, l'effroyable complexité du Réel. Ceux-là oublient trop que nous ne sommes pas des esprits à qui est réservée en ce monde l'intuition des essences en leur pureté intelligible, la compréhension de l'Être infini en sa parfaite simplicité, mais que nous sommes des intelligences essentiellement discursives, qui ne peuvent procéder que pas à pas, lentement, selon des aspects successifs des choses. Sous couleur ou mieux sous prétexte de simplicité et d'unité, ils faussent la réalité et s'abusent.

Et c'est pourquoi, afin d'éviter pareils errements, il faudra toujours en revenir au contrôle de l'expérience. Au début de la *Critique de la raison pure*, Kant a, sur ce sujet, des remarques précieuses que, malheureusement pour lui, il n'oublia que trop par la suite, et qui mettent en garde les amateurs de spéculation *a priori* contre le danger de faire œuvre de néant : « La colombe légère, lorsque, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle réussirait bien mieux encore dans le vide. C'est justement ainsi que Platon quitta le monde sensible, parce que ce monde oppose à l'entendement trop d'obstacles divers et se risqua au delà de ce monde, sur les ailes des idées, dans le vide de l'entendement pur. Il ne remarqua pas que ses efforts ne lui faisaient point gagner de chemin, car il n'eut point, pour ainsi dire, d'endroit où se poser ni de support sur lequel il pût se fixer et appliquer ses forces pour changer son entendement de place » (trad.

Tremesaygues, p. 45). Quoi qu'il en ait été de Platon, la méthode vraie de la Scolastique, héritière de la tradition aristotélicienne fut et ne cessera jamais, — tout en dépassant, cela va de soi, l'expérience concrète et individuelle, — de garder contact avec cette même expérience et, pour être bien sûre d'atteindre certainement le monde des idées et de l'esprit, de maintenir toujours un pied sur terre.

3. Un troisième écueil contre lequel il faut se prémunir avec le plus grand soin, serait ***la confusion de la métaphysique pure et de la religion révélée.***

On ne saurait en effet, trop insister sur la nécessité de distinguer toujours avec soin le domaine de la philosophie rationnelle et celui de la foi, et de ne pas confondre les disciplines, lorsqu'il s'agit d'élever un édifice vraiment scientifique de nos connaissances. Des habitudes de penser chrétiennes, héritées de l'éducation, du milieu, et qui constituent très heureusement comme une seconde nature, ne doivent pas faire illusion. Dès là que l'on veut procéder méthodiquement et scientifiquement, il n'y a pas à vouloir confondre et mêler simultanément deux disciplines qui ont entre elles des relations étroites (cf. supra, p. 5-7), mais dont l'une est à la base de l'autre, et de ce chef, tout en lui étant subordonnée par ailleurs, peut et doit justement réclamer une très légitime autonomie. Les preuves de l'existence de Dieu, entre autres, appartiennent aux préliminaires obligés de la foi : y faire intervenir un élément quelconque appartenant à la révélation, serait rendre toute science de Dieu impossible et finalement ruiner d'un même coup la distinction essentielle des deux ordres naturel et surnaturel.

Comme l'a rappelé très opportunément Pie IX dans la lettre « Gravissimas inter... » à la gloire de la raison humaine, il faut laisser à la philosophie le soin de donner ses démonstrations propres dans les matières qui ressortissent à son domaine et qui sont d'ailleurs de la plus haute importance : « Vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum ejusdem philosophiæ sit veritatem diligenter inquirere, humanamque rationem licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo exstinctam, recte ac sedulo excolere, illustrare, ejusque cognitionis objectum ac permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere, earumque plurimas, *uti Dei existentiam, naturam, attributa*, quæ etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere, atque hoc modo viam munire ad hæc dogmata fide rectius tenenda et ad illa etiam reconditiora dogmata, quæ sola fide percipi primum possunt ut illa aliquo modo a ratione intelligantur. Hæc quidem agere atque in his versari debet severa et pulcherrima veræ philosophiæ scientia » (Denz.-B., n. 1670).

Sans aucun doute, l'itinéraire suivi par les non-croyants sera souvent tout autre, pour arriver jusqu'au Dieu révélé, que celui que nous indiquons et suivons dans le détail de nos preuves. Beaucoup, illuminés et soutenus par une grâce surnaturelle puissante, feront d'un bond le saut jusqu'au Dieu de la foi, sans s'embarrasser d'aucun des intermédiaires rationnels. Mais la question n'est pas là, elle est de fournir

aux croyants déjà affermis dans leur croyance, tout de même qu'à ceux qui cherchent et n'ont pas encore trouvé le Dieu vivant, un corps de doctrine qui se tienne, qui montre la parfaite « rationabilité de ce Dieu vivant », la parfaite sécurité de cette croyance, et qui s'accorde à plein avec les exigences les plus rigoureuses de la raison. Il s'agit si peu d'établir une séparation ou de vouloir couper les ponts entre les deux disciplines, que tout le travail de la théodicée n'est entrepris qu'en vue de donner un fondement solide à la théologie du révélé. Mais, à vouloir les mélanger, on aboutit simplement à jeter la suspicion sur l'une et sur l'autre, et l'on se ferme tout accès près des incroyants qui voient, dans cette insistance à tout rattacher à la révélation un aveu que, pour les croyants, la nature est essentiellement mauvaise, que la raison, notre principal instrument de connaître, est essentiellement viciée et que nous n'avons donc aucun moyen légitime de discerner le bien-fondé de cette révélation qu'on voudrait leur imposer.

Le souci de tout réduire à l'unité et de faire l'unité dans notre vie intellectuelle, morale et religieuse ne doit pas davantage nous induire à tout confondre. L'unité qui ne maintiendrait pas la distinction de ce qui doit être distingué serait une fausse unité. Ceux qui, sous ce vain prétexte, voudraient ramener l'étude de la métaphysique à la contemplation mystique, et à la possession de la vérité dans le calme des puissances, non seulement ne sont plus du tout thomistes selon S. Thomas, mais érigent en principe une vue illusoire qui est la ruine et la négation complète de toute connaissance scientifique comme de toute philosophie. Ils proclament ainsi le primat d'une philosophie paresseuse qui s'interdit toute idée claire et distincte et qui les prépare à toutes les erreurs. Lorsqu'il s'agit d'union et de vie intime avec Dieu, le silence des facultés est à sa place ; la connaissance amoureuse ne s'éparpille pas, ne se disperse pas, mais se concentre en vue de l'action, et c'est très bien. Lorsqu'il s'agit de science, c'est à dire lorsqu'il s'agit de pénétrer par l'analyse ou autrement le contenu d'une vérité ou simplement de l'établir, l'activité seule, poussée au « summum », permettra d'atteindre les profondeurs et de voir : on synthétisera, on goûtera ensuite. La synthèse ne vaut que soutenue par une analyse dûment approfondie. Sans aucun doute, l'analyse laborieuse, le discours méthodique et rigoureux ne sont pas nécessaires à l'acte de charité pure. L'amour de Dieu n'est pas en proportion de la connaissance métaphysique : la vieille sœur converse et le maître en philosophie ou en théologie peuvent être fort inégaux en degrés de sainteté et d'union à Dieu, les ordres sont différents et, hélas ! il est rare de les voir se parfaire dans le même sujet. Il n'empêche que le Maître en théologie, par le fait qu'il en sait davantage sur Dieu que la *vetula*, sera, en supposant leur degré de grâce égal en tous les deux, supérieur absolument à la *vetula* dont parle S. Thomas. Il n'y a de perfection que dans la vérité, il n'y a de vérité que dans le respect de la réalité : or celle-ci n'est pas simple, mais essentiellement complexe, et il importe extrêmement de s'en rendre compte.

Aussi bien la démonstration métaphysique que se propose la théo-

dicée, ne prétend nullement donner à elle seule une connaissance complète de Dieu : elle n'est que l'armature, comme le treillis de métal dans une construction de ciment armé, elle est le squelette qui soutiendra l'édifice. Certes le raisonnement abstrait ne suffit pas : il y faut le sens de la vie, le sens de la finalité, qui donnent corps et chair à cette membrure rigide et froide, et qui permettent précisément à la raison raisonnante de rejoindre la vie spirituelle et l'amour du Dieu vivant. Mais, sans elle, tout est vain, tout l'édifice est fragile. Sachons nous contenter, en tant que philosophes, de fournir à ce même édifice ce qui lui donne sa solidité et sa consistance. La tâche est assez belle déjà !

4. Ici viendraient tout naturellement se placer quelques considérations sur ce que l'on est convenu d'appeler la ***philosophie chrétienne***, et sur la légitimité de cette notion. La question, vieille de plusieurs siècles, a été débattue doctement en une séance de la *Société française de philosophie* le 21 mars 1931, où prirent part MM. Gilson, Bréhier, Maritain, Brunschvicg et Le Roy. Le premier, E. Gilson, y développa la thèse qui devait faire l'objet d'un article de la « Vie intellectuelle » de septembre 1931 : *Le Problème de la philosophie chrétienne*, p. 214-233 et qu'il a étudiée en détail dans un ouvrage ultérieur sur *L'esprit de la philosophie médiévale*, Gifford lectures, 1re série, Vrin, 1931 (1), et le second, E. Bréhier, y soutint la thèse qu'a publiée la « Revue de Métaphysique et de Morale », d'avril 1931 : *Y a-t-il une philosophie chrétienne ?* p. 133-162. Nous n'hésitons pas à nous ranger aux côtés de E. Gilson et de J. Maritain, pour lesquels la philosophie, comme telle, reste purement œuvre de raison et ne saurait être appelée « chrétienne » qu'en la considérant d'un point de vue historique concret ; pour lesquels, en conséquence, la philosophie dite augustinienne qui, prenant l'homme chrétien dans son état concret et refusant de soumettre ce concret à une analyse conceptuelle minutieuse, prête par là même à des confusions qui risquent d'entraîner la ruine de toute philosophie. Nous ne pouvons, pour le détail, que renvoyer au « Bull. de la Soc. franç. de phil. » de 1931 qui a reproduit toute cette discussion, p. 37-93, ainsi qu'à l'ouvrage cité de E. Gilson et à un résumé de la question publié par M. de Corte dans la « Rev. cath. des idées », 27 mars 1931 : *La notion de philosophie chrétienne*, p. 18-22 (2).

---

(1) Les deux premiers chapitres de ce très important ouvrage paru en nov. 1931 ont pour titre : « Le problème de la philosophie chrétienne », reproduit de la « Vie intellectuelle », et « La notion de philosophie chrétienne », p. 1-44. Voici comment M. Gilson définit la philosophie chrétienne : « J'appelle philosophie chrétienne toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison. Pour qui l'entend ainsi, cette notion ne correspond pas à une essence simple susceptible de recevoir une définition abstraite, elle correspond bien plutôt à une réalité historique concrète dont elle appelle la description » (p. 39). On ne manquera pas de lire les notes de ces deux chapitres qui sont à la fin du volume, p. 218-226 et surtout les « Notes Bibliographiques pour servir à l'histoire de la notion de philosophie chrétienne », p. 296-324, qui sont exhaustives. Signalons surtout : Synave, O. P., *La révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas d'Aquin*, in « *Mélanges Mandonnet* », Vrin, 1930, t. I p. 327-365.

(2) M. Blondel, dans la « Rev. de Mét. et de Mor. », oct.-déc. 1931, *Y a-t-il une*

III. Sources à consulter. — *a*) La ***méthode*** pratique à suivre en métaphysique, et donc en théodicée, est exposée longuement dans nos *Institutiones Metaphysicæ*, t. 1, p. 42-105. On pourra compléter ce que nous y disons, par la thèse du P. Rimaud, *Thomisme et Méthode*, en particulier la première Partie intitulée « De la pensée philosophique », p. 150-225, qui nous dispense de développements ultérieurs sur ce sujet. Voir aussi Lemaitre, *L'amour du vrai*, « Museum Lessianum », 1928 ; — X. Moisant, *Dieu, l'expérience en métaphysique*, p. 283-294 ; — B. Romeyer, art. *Thomas*, in D. P. C. R., col. 664-665, où se trouvent clairement exposées la méthode ascendante et la méthode descendante, lesquelles sont à la fois expérimentales et rationnelles ; — un remarquable article du R. P. Gillet, O. P., *La méthode philosophique de S. Thomas et l'expérience*, in « Angelicum », 1930, p. 155-168 ; — enfin et surtout Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin* (collection « Les grands cœurs »), Flammarion, 1931, c. 4. « La Méthode », p. 74-107, qui est de tous points excellent. — B. Russell, *La méthode scientifique en philosophie*, Vrin, 1929, est extrêmement sujet à caution, mais suggestif par endroits : V. Kuiper, O. P., *Une philosophie nouvelle*, in « Angelicum », 1931, p. 424-430, en a fait une bonne critique.

b) Sur l'usage qu'il convient de faire de l'***autorité***, spécialement de S. Thomas, en philosophie, outre ce que nous en avons dit, *loc. cit.*, le P. Rimaud, p. 97-98, expose bien la pensée de S. Thomas lui-même à ce propos (1). L'on ne saurait trop méditer ce conseil du S. Docteur :

---

philosophie chrétienne, p. 599-606, soutient contre M. Bréhier que sa thèse de *L'Action* est un essai strictement philosophique et annonce son intention de publier dans les « Cahiers de la Nouvelle Journée », une étude sur *Le problème de la philosophie catholique*, où il traitera la question dans son ensemble.

(1) Pour ce qui concerne l'autorité des vingt-quatre thèses thomistes approuvées par la Congrégation des Études « tamquam tutæ normæ directivæ », je ne puis que renvoyer à ce que j'ai écrit sur ce sujet dans les « Arch. de phil. », II, 2, p. 124-132 et IV, 4, p. 184-192. M. Van der Meersch, dans la seconde édition (1928) de son *Tractatus de Deo uno et trino*, d'ailleurs excellent, dit, à propos de ces thèses, p. 13 : « In nuperrimo decreto, S. Congregatio Studiorum approbavit theses quæ sunt doctrinæ S. Thomæ majora pronuntiata et sancte servanda : sententiæ quæ eis contradicunt in systemate Scoti et Suarezii jam non approbantur ab Ecclesiæ magisterio, imo improbantur ». Ce jugement, qu'on le considère du point de vue critique, du point de vue historique ou du point de vue canonique, est entièrement faux : *a*) les vingt-quatre thèses ne représentent pas ce que Pie X avait appelé les « pronuntiata majora », que le « Codex Juris » a déclarés « sancte servanda » ; *b*) les thèses contraires de Scot et de Suarez ne sont en aucune façon désapprouvées ni interdites dans l'enseignement ; *c*) il est uniquement déclaré que les vingt-quatre thèses constituent une norme à laquelle, dans l'état présent de la science, on peut se fier en toute *sécurité*, au regard de la foi, dans toutes les parties qui n'ont pas été définies et qui sont livrées aux libres discussions des savants : ce qui ne préjuge rien de leur *vérité*. Après l'encyclique de Pie XI, « Studiorum ducem », une telle méprise de la part d'un théologien de profession ne s'explique pas. — Combien plus vraie cette déclaration du P. Lemonnyer, O. P., dans la « Vie intellectuelle », de févr. 1930 : « La foi seule est une et l'Église catholique n'a pas, que je sache, incorporé à la foi la théologie de S. Thomas. Bien plus, en marquant avec force son estime, disons principale, pour celui qu'elle approuve que nous appelions le « Doctor communis », elle n'a pas pour autant ruiné les autres Docteurs. S'il en est qui le croient, ils se font illusion » (*Sur un fantôme*, p. 80.)

« ne prends pas garde à la personne qui te parle, mais imprime dans ta mémoire tout ce qui est dit de bon ». L'opuscule d'où est tiré ce texte a servi de thème à l'ouvrage excellent du P. SERTILLANGES : *La Vie intellectuelle, son esprit, ses conditions, ses méthodes* que nous ne saurions trop recommander. Et de même cette autre sentence empruntée à une poésie de S. Thomas qu'a publiée le même P. Sertillanges : « Choisis d'entrer dans la mer par les petits ruisseaux, car c'est par le plus facile qu'il convient d'arriver au plus difficile ».

Voir encore GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, 1910, p. 285-311 (mais on laissera tomber les pages qui suivent), et surtout M. D. CHENU, O. P., « *Authentica* » *et* « *Magistralia* » in « Divus Thomas », (de Plaisance) 1925, p. 257-285 ; — RIQUET, S. *Thomas et les* « *Auctoritates* » *en philosophie*, in « Arch. de phil. », III, 2, p. 117-155.

c) Melchior CANO donne, à propos de l'étude des sciences sacrées, ces deux conseils dont on ne peut qu'apprécier la sagesse :

« In hoc disciplinarum genere theologiæ professoribus, et honeste et necessario duo illa vitia maxime vitanda sunt, quæ Cicero commemoravit. Unum, ne incognita pro cognitis, incertaque pro certis habeamus. Qua in re etiam in theologia peccatur. Ut illi qui D. Thomæ Scotique opiniones, vel indiscussas amplectuntur, proque his non aliter pugnant ac pro aris et focis. Quamvis autem qui nihil certo comprehendi existimarunt, multa illi absurde dixerint, hoc præclare tamen, debere sapientem ea quæ sibi probabilia viderentur, sequi : quæ contra improbare, atque affirmandi arrogantiam vitantem fugere temeritatem, quæ a sapientia dissidet plurimum. Sed hoc vitium effugere qui volet non satis est, si ad res considerandas adhibeat et tempus et diligentiam, nisi ad ea etiam quæ ignorat, a doctissimis quibusque interroganda adhibeat, et curam et modestiam.. Præclare autem cum eo agetur, cui præceptor contigerit et eruditus et pius : qui, cum certa ab incertis separet, tum vanis quæstionibus declinatis utiles et necessarias seligat, doceatque suos discipulos esse quamdam doctam, ut ita dicam, ignorantiam, sapientibusque esse, quædam nescire quam scire. Alterum enim est vitium, quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias. Quo in genere multos etiam e nostris peccasse video... »

A coup sûr la liste de ces questions oiseuses dont Cano bannit la recherche, mais qu'il serait trop long de reproduire ici, a de quoi surprendre en plus d'un point chez un thomiste, surtout tel que lui. Mais le conseil, dans sa généralité, n'en est pas moins à retenir et est excellent, tout de même que le premier.

Complétons Cano, pour finir, par cette remarque de GILLES DE ROME, *In II Sent.*, dis. I, q. 1, art. 2, 4ª via :

« Scientia humana principalius innititur rationi, et ex consequenti auctoritati. Unde consuevimus dicere quod locus ab auctoritate est valde debilis et infirmus. Et in II Metaphy., c. 14-15, traditur quod impedimentum est ad scientiam credere testimoniis famosorum. Et Alexander in suis commentariis de Aristotele dicit : Non credimus huic homini magis quam aliis, nisi quia rationabilius locutus est. Si ergo non credimus

philosophis, nisi quia rationabiliter locuti sunt : quia propter quod unumquodcumque tale et illud magis, consequens est ut rationi magis credamus quam ipsis philosophis ».

d) Sur le ***progrès en philosophie*** scolastique, sa possibilité et sa nécessité, nous nous sommes trop longuement étendus ailleurs pour qu'il y ait lieu d'y revenir ici : Cf. « Arch. de phil. » III, 3, p. 111-116, vel *Inst. met. gen.*, I, p. 87-93, etc. Contentons-nous de signaler une étude suggestive de J. Chevalier, *Le progrès en philosophie*, « Nouvelles littéraires » 2 nov. 1929 ; (cf. aussi *Comptes-rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, mars 1930, p. 293 sq.) ; citons encore cette phrase du P. Maréchal : « Il ne saurait être question de biffer d'un trait six siècles de philosophie post-médiévale, comme s'ils n'étaient qu'une parenthèse malheureuse où l'erreur n'aurait été compensée par aucun progrès ; ni davantage de tenter l'entreprise, absolument vaine, de penser la philosophie d'aujourd'hui avec un cerveau du XIII^e^ siècle ou de la parler selon le glossaire de Du Cange. Personne ne songe à cela ; le voulût-on d'ailleurs, on ne remonte pas le courant de la vie » (*Le point de départ de la métaphysique*, t. V, p. 7) (1). Et pour le reste renvoyons au dernier chapitre du *Saint Thomas d'Aquin* du P. Sertillanges (coll. Les « Grands Cœurs »), p. 205-218.

§ 2. Mathématique et Métaphysique

Un point essentiel sur lequel on ne saurait trop attirer l'attention, c'est la distinction qu'il faut maintenir entre la *méthode mathématique* et la *méthode métaphysique*, tout de même qu'entre le genre de certitude qui appartient en propre à chacune de ces disciplines (2). Qu'il suffise de rappeler comment le mathématicien, en cela singulièrement favorisé, n'envisage qu'un aspect de la réalité, celui de la quantité qui fonde l'étendue et le nombre, qui exige toujours des idées claires et distinctes et ne comporte ni à peu près ni controverse. Procédant à l'aide de concepts strictement univoques, ses raisonnements ne connaissent aucune

---

(1) Rendant compte d'un ouvrage du P. Barbado, *O. P., Introduccion a la Psicologia experimental*, le P. Van der Veldt, *O. F. M.*, pose à l'auteur cette question dans la revue « Antonianum » de 1930, p. 123 : « Potestne reapse cl. Auctor pro certo habere id quod affirmat, nempe nullum psychologum modernum nihil invenisse ne ullam quidem novam rotam in mecanismo mundi interioris, et totum laborem in eo consistere quod ideis antiquis novum nomen tribuatur ? Hoc non credimus et tales ac alias affirmationes lapsui calami adscribendæ videntur ». Il faut malheureusement constater que le P. Barbado n'est pas un isolé sur ce point, pour le plus grand dam de la bonne renommée des études scolastiques.

(2) Cf. S. Thomam, *in VI Ethic.*, l. 7 ; *in Boet. de Trinitate*, q. v, a. 1-3 et q. vi, a. 1 ; *in II Met.*, l. 5. — Pour ne citer qu'un exemple, qu'il suffise de rappeler le nom de L. Brunschvicg. D'après lui, comme l'a bien montré le P. A. Bremond dans les « Arch. de phil. », VIII, 4, p. 71 : « tout se réduit à la pensée et la pensée pure, dégagée de ce qui n'est pas elle, est la pensée mathématique. Il n'y a d'intelligibilité que mathématique. D'où l'on conclut que la physique mathématique épuise toute la pensée et absorbe tout le réel. Postulat imposé comme un dogme ».

marge d'incertitude, ou de simple probabilité, ils sont soustraits à toute influence des passions, à tout coefficient personnel ou subjectif (1). Aussi bien la mathématique ne considère son objet qu'elle abstrait primitivement de la quantité, qu'en tant qu'elle le fait et le connaît adéquatement, de sorte qu'après l'avoir traité par un processus d'identité, elle ne retrouve au terme rien de plus que ce qu'elle a défini tout d'abord. Et en effet, son objet, la mathématique l'enferme adéquatement dans ses définitions, sans s'occuper aucunement de savoir si ses axiomes et postulats sont, vis-à-vis d'une réalité extérieure, plus ou moins conventionnels. Il lui suffit, dans chacune de ses parties, d'éviter toute contradiction et, bien évidemment, toute distraction. Mais le probable, l'approximatif ne peuvent à aucun titre ni à aucun moment y trouver place. Il y a bien une mathématique de l'approximation, une mathématique de la probabilité : mais le calcul différentiel et intégral n'en est pas moins identiquement rigoureux. De sorte que ce n'est jamais du strict point de vue mathématique qu'on peut mettre en doute une théorie mathématique : elle est, ou absolument vraie, de sa vérité propre, identique à elle-même, ou totalement fausse.

Ce serait une funeste aberration que de transporter ce genre de rigueur en métaphysique où il n'a pas de place (2). Le métaphysicien est beaucoup plus mal partagé que le mathématicien. Devant embrasser autant que possible *tous* les aspects de la réalité, pour en donner une idée de plus en plus profonde et compréhensive, il sera trop souvent exposé à en négliger quelques-uns qui cependant seront essentiels ; il lui faudra surtout une préparation non seulement intellectuelle, mais morale, qui le mette à l'abri de tous préjugés, qui lui fasse prendre conscience de son inadéquation aux choses, qui le maintienne constamment en présence de sa dépendance et de ses limites ; surtout, il devra savoir manier et critiquer, comme il convient, des modes très divers de connaissances qui lui permettent bien d'atteindre le réel, mais qui ne se ramènent

---

(1) Parfois cependant on a le spectacle curieux de controverses très âpres, entre mathématiciens : cf. Poincaré, *Dernières pensées*, p. 61 et J. de Gaultier, *La sensibilité métaphysique*, p. 31. Et l'on sait quelles amères disputes a soulevées entre savants la théorie de la relativité !

(2) Il est incontestable qu'une formation *purement* ou du moins principalement mathématique, ne prépare pas ou guère, la plupart du temps, à l'intelligence de la métaphysique. Avec Georges Sorel, dont toute la première formation avait été mathématique, nous dirions volontiers : « C'est ici le lieu de signaler l'influence désastreuse produite par l'éducation mathématique qui prépare les jeunes gens à déraisonner : j'estime qu'il ne faut pas moins d'une dizaine d'années de travail persévérant et personnel, pour s'affranchir de la sophistique mathématique. Les mots dupent cent fois plus les gens qui ont suivi l'effroyable méthode qui sert à apprendre la science, qu'ils ne trompent ceux qui ont eu la bonne fortune de vivre au contact des grands esprits littéraires » (*Le système des mathématiques*, dans la « Rev. de Mét. et de Mor. », 1900, p. 424). Mais cela ne devra pas du tout dire qu'une initiation à la méthode des mathématiques n'ait une grande utilité et ne doive pas jouer un rôle important dans la formation des jeunes esprits ; seulement, en cela comme en tant d'autres choses, *ne quid nimis*, pas d'exclusivisme et la prépondérance ne saurait lui être accordée sans les plus grands dangers. Cf. Charmot, « *La Teste bien faicte* », p. 24-31, 113-123.

pas uniquement aux concepts abstraits et distincts dont se sert le mathématicien (1). Cf. Moisant, *La pensée philos. et mathém.*, in « Rev. de philo. », 1905.

Il est en effet, dans notre connaissance, des éléments premiers donnés par l'intuition, — éléments d'ordre sensible, intellectuel, voire moral, peut-être souvent le tout à la fois, — qui conditionnent notre connaissance synthétique de l'être et de tous les êtres, notre science de leur nature comme de leur activité et de leur dynamisme, et qui commandent tout notre savoir. Or cette donnée concrète, cet élément premier contient une étoffe de singularité et de réalité, une richesse d'ordre qualitatif que le concept abstrait ne peut jamais rendre complètement ni amener à l'état distinct. Travaillant sur cette matière imperméable à son instrument accoutumé, le métaphysicien s'évertue, s'essaie comme il peut : à force de tentatives, il parvient bien de temps en temps à élucider quelque coin nouveau, et c'est le progrès. Mais que de côtés, que d'aspects du réel lui échappent et à propos desquels il est réduit à balbutier ! — et aussi, venant de lui-même, que de tours d'esprits, que de tendances, commandés par ses dispositions naturelles, ou son éducation... qui l'éloignent de la vérité compréhensive totale et l'empêchent de saisir certains points de vue, parfois les plus riches, des choses !...

Dès lors, comment s'étonner que les philosophes divergent et se combattent, qu'ils ne proposent pas la vérité sous le même angle et que, par suite, ils semblent se contredire ? S'excluent-ils, se détruisent-ils pour autant et devons-nous, parce qu'ils s'anathématisent entre eux, considérer toutes leurs négations et malédictions à l'adresse de leurs adversaires comme nécessairement contradictoires des systèmes qu'ils prétendent repousser ? Nullement, et il faut estimer tout au contraire qu'à l'intérieur de la scolastique, par exemple, les grands *systèmes*, qui toujours ont été reconnus par le magistère ecclésiastique comme ayant droit de cité dans l'Église pour expliquer le dogme, sont beaucoup plus *complémentaires* les uns des autres qu'exclusifs et foncièrement opposés. Le thomisme de S. Thomas et le scotisme se placent à des points de vue différents : c'est entendu ; mais ils ne se détruisent pas et chacun de ces systèmes comporte une grande part de vérité qu'il s'agit de retenir et de s'assimiler. Cf. notre *Essai crit. sur l'hylémorphisme*, p. 7-10.

Les déclarations qui précèdent étonneront moins, lorsqu'on se sera mieux rendu compte de ce que c'est qu'un système, et du caractère exclusif de la construction qui porte ce nom, ou, si l'on préfère, du caractère abstrait et donc précisif de toute synthèse humaine qui ne peut être faite qu'à un point de vue particulier et donc fragmentairement (2).

---

(1) Sur la nature des mathématiques, leur objectivité propre et la portée de leurs lois, cf. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, t. V, p. 188-199 ; et surtout Meyerson, *Le Cheminement de la pensée*, Alcan, 1931, dont le tome II est en grande partie consacré au « Raisonnement mathématique », p. 297-460.

(2) Sur les rapports des sciences et de la philosophie, nous nous permettons de renvoyer à l'App. I de notre *Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 322 sq. ; de plus à

§ 3. Note sur le système en philosophie

I. Ce qu'est un système. — Le *Vocabulaire technique de la philosophie* de Lalande donne du mot « système » ces deux définitions : a) « Ensemble d'éléments, matériels ou non, qui dépendent réciproquement les uns des autres de manière à former un tout organisé ; b) Spécialement, ensemble d'idées scientifiques ou philosophiques logiquement solidaires, mais en tant qu'on les considère dans leur cohérence plutôt que dans leur vérité ». La distinction est parfaitement légitime. Le système, σύστημα, dit essentiellement une multiplicité d'objets ou de parties ordonnées en un tout, qu'il s'agisse soit de parties ou d'objets physiques, soit de vérités philosophiques. Pour nous en tenir à ces dernières, on peut avoir des systèmes particuliers comprenant un groupe de vérités spéciales ou, au contraire, un groupe de systèmes particuliers qui constituera un système plus général, et donc un « ensemble de notions ou de thèses, élaborées et construites d'après un plan déterminé, en vue de donner du monde une conception scientifique intelligible. Un système est beaucoup moins caractérisé par les vérités qu'il reconnaît et qu'il s'efforce d'interpréter que par le dessin selon lequel il est construit, car les faits ou les données ne sont que la *matière* qu'il élabore, le dessin au contraire est sa *forme* » (J. Lebreton, in « Études » 1908, t. IV, p. 742). Et c'est sa forme naturellement et nécessairement qui le définira.

---

un article de J. Maritain, *Science et philosophie, d'après les principes du réalisme critique*, in « Revue thomiste », 1931, p. 1-47 et à l'exposé, très suggestif, qu'a donné M. Gillet de *La philosophie de M. Meyerson*, dans les « Arch. de phil. », VIII, 3. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce sujet. — Contentons-nous de citer ici cette remarque de J. de Tonquédec, *la Critique de la connaissance*, p. VIII : « A parler de façon exacte, la *science* n'est pas le fondement de la philosophie aristotélicienne et thomiste : celle-ci repose sur l'*expérience*, ce qui n'est pas la même chose. Les points de départ de cette philosophie se trouvent dans une expérience préscientifique, commune à tous les hommes, que la science elle-même suppose, et qui lui sert, à elle aussi, de fondement. Sur cette expérience éternelle, irrécusable, repose la masse de la construction : et voilà pourquoi celle-ci peut encore tenir bon ». Nous compléterons ce texte par ces réflexions où le P. Abelé expose à propos la nécessité de ne pas s'en tenir aux données de la seule expérience *vulgaire*, même en métaphysique : « Les concepts primordiaux de cette métaphysique naturelle de l'esprit humain sont empruntés à l'expérience et dans cette expérience il faut faire deux parts. Il y a le domaine de l'activité humaine, c'est le mieux connu depuis qu'il y a des hommes et qui pensent. Aussi tout ce qui est emprunté à ce domaine ne vieillit guère et les prospections qu'y ont faites Aristote ou S. Thomas, n'ont rien perdu de leur valeur. Mais on ne saurait en sortir par voie de simple généralisation sans encourir le reproche fondé d'anthropomorphisme. Il faut transposer nos concepts issus de notre activité consciente pour pouvoir les appliquer en dehors de nous. Or, dans l'exploration de cette seconde part de l'expérience, celle qu'on pourrait appeler infrahumaine, la connaissance vulgaire ne suffit pas, en dépit d'une opinion complaisamment accueillie dans certains milieux. N'ayons pas peur de reconnaître qu'il y a de ce chef, dans l'héritage péripatéticien et scolastique, des parties caduques et qu'un perpétuel travail de rajeunissement s'impose pour mieux ajuster nos concepts au réel. Voilà pourquoi les philosophes doivent savoir gré aux savants qui consentent à quitter leurs laboratoires pour exposer, sans se soucier d'en tirer eux-mêmes des conclusions, l'orientation de leurs recherches » (« Arch. de phil. », VIII, 4, p. 165-166).

Si l'on considère le système dans son sens restreint, l'on conçoit sans peine que l'on pourra construire des systèmes particuliers comprenant un ensemble de vérités certaines, qui eux-mêmes seront absolument certains. Mais l'on conçoit aussi que la matière du système restant la même, — telle la connaissance intellectuelle, la nature des corps, — l'on puisse en avoir des explications systématiques différentes, faites en se plaçant à des points de vue différents, selon qu'on envisage la donnée sous tel ou tel angle, et donc explications qui vaudront ce que valent les preuves sur lesquelles elles s'appuient, ce que sont les notions et les principes qui leur servent de point de départ. Le plus souvent ces explications ne dépasseront pas la simple probabilité, mais pourront d'ailleurs contenir chacune des éléments certains, encore qu'incomplets et non suffisamment élaborés, qui attendent une étude et un approfondissement ultérieurs. Le point essentiel à retenir ici est la règle d'or fournie par la dialectique classique : « pejorem sequitur semper conclusio partem ». Si les notions et les principes qui servent de pivot ou mieux de centre d'unité au système, sont simplement probables et n'ont pas été établis au préalable d'une façon apodictique, les conclusions et l'ensemble ne pourront jamais être reçus pour certains ni apodictiques. Dans quelques cas cependant, telle explication systématique, au moins partielle, d'abord purement hypothétique, pourra s'imposer absolument, grâce aux progrès de la pensée et aux efforts loyaux des bons travailleurs : du rang d'hypothèse, elle passera à celui de vérité acquise, et ce sera un gain net, mais combien rare !

En philosophie comme en théologie, les systèmes sont de la plus haute utilité, et quelqu'un qui, par prudence, ne voudrait jamais y entrer se condamnerait à ne pas dépasser soit le catéchisme en théologie, soit le simple bon sens plus ou moins affiné en philosophie. Outre que le système répond à un besoin naturel *d'unité* qui se manifeste impérieusement chez tous les esprits un peu ouverts et dont nous aurons à parler ailleurs, (au t. III, à propos du panthéisme), il sert à creuser la vérité, à tourner autour pour en découvrir les différents aspects, il révèle des modes de structure, des liaisons nouvelles qui pourront être définitivement acquises, quand elles cesseront d'appartenir au système d'où elles procèdent. Faut-il en conclure à la nécessité de ne jamais mêler les systèmes ? Distinguons : il ne faut pas mêler un système à un autre, au moment précis où on se sert de tel système déterminé pour pénétrer un aspect spécial de la réalité, *concedo* : de même qu'on ne doit pas raboter avec une lame de scie. Mais qu'il ne faille jamais mêler les résultats obtenus par l'emploi de systèmes différents dans une synthèse plus riche, de plus en plus large et compréhensive, qui tâche à les englober tous dans son unité supérieure, *nego*. En d'autres termes, tant qu'on a conscience d'être encore dans le système, on ne doit pas se considérer comme arrivé, mais il faut chercher mieux.

En principe, en effet, rien ne s'oppose à ce que les divers systèmes particuliers puissent s'organiser dans un système unique, qui serait le système propre de la philosophie et expliquerait ce système réel, donné à la pensée, qu'est l'univers. Mais, si l'on peut et si l'on doit tou-

jours tendre à la constitution de ce système, s'il est permis de s'en rapprocher peu à peu, il serait absolument chimérique, étant donné le caractère abstrait, discursif et fragmentaire de nos connaissances intellectuelles, de prétendre le réaliser ici-bas. A pouvoir intelliger tout l'être donné, il n'y a que Celui de qui dépend tout l'être, c'est-à-dire Dieu. Pour que nous puissions comprendre l'être, il faudrait le comprendre dans sa cause, et donc comprendre Dieu... — Nous étant déjà expliqué sur tout ceci ailleurs, nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur. Outre *Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 5-11 déjà cité, cf. *Thomisme et scolastique*, p. 44-47 ; *Thomisme et Suarézisme*, p. 154-160, et surtout *Inst. Met. gen.*, I, Introduction (1).

Il suffira, pour compléter ces quelques notions sur le système, d'ajouter cette remarque du P. de Grandmaison qu'avec le souci des nuances qui fut l'un des traits caractéristiques de sa pensée, il faisait à propos des grandes constructions systématiques :

« Tout vaste ensemble de conclusions rationnelles qui prétend enfermer dans ses prises l'univers des choses et des pensées, toute métaphysique en un mot, comprend deux parties qu'on peut en gros distinguer. Les principes premiers d'abord, qu'on suppose ou communs à tous les hommes, ou si facilement, si évidemment démontrables, qu'ils peuvent servir de base assurée pour les déductions ultérieures qu'on prétend édifier en corps de doctrine. Il est clair que plus elles s'éloigneront de ces principes universels, plus les déductions seront contestables et contestées ; fussent-elles rigoureuses, elles s'imposeront avec une assurance moindre et la chaîne dialectique qui les relie aux fondements donnera, en s'allongeant, lieu à bien des défauts, ou du moins sujet à bien des vérifications. Cette seconde partie est la philosophie systématique. Dire où elle commence, est très difficile, et quasi impossible en certains cas : il reste pourtant qu'elle commence, et que ses limites peuvent être fixées avec une approximation assez grande, variant néanmoins dans les différentes philosophies » (*Le Dogme chrétien*, 1928, p. 36).

II. Conditions d'un système. — Ce qui définit donc un système, c'est, comme nous le disions, sa *forme*, c'est-à-dire les notions et les principes d'où il part, qui donneront l'unité aux membres dispersés, qui établiront la cohérence entre les parties. D'aucuns revendiquent ici pour le philosophe le droit d'assumer des postulats dont la *réussite du système* constituerait la preuve : « Faut-il dire de la philosophie, parce qu'elle comporte des postulats, qu'elle est hypothétique ? Oui, mais en lui accordant le droit de les justifier indirectement par sa cohérence dernière » (Rimaud, *loc. cit.*, p. 120). Nous ne croyons pas cette prétention justifiée. Libre à l'esthète de bâtir de belles façades, dont l'architecture est le fruit de sa fantaisie. Le philosophe qui travaille

(1) Nous avons répondu dans *Thomisme et Scolastique*, p. 162-164, à ceux qui se contentent en définitive pour dernier argument de déclarer qu'ils « voient » et que c'est tant pis pour ceux qui ne voient pas : « *Dixi*, ergo verum. »

sur le réel et veut le comprendre, ne saurait s'en contenter. Toute notion que l'on ne peut strictement justifier, tout postulat non prouvé, non réductible aux premiers principes, doivent être impitoyablement considérés comme suspects, et destinés à ne conduire qu'à une construction branlante, hypothétique, dénuée de valeur profonde et apaisante pour l'esprit ; ou du moins ces principes non prouvés, ces postulats ne pourront jamais être pris qu'à titre hypothétique, d'instruments de recherche, ou d'échafaudage provisoire : les conclusions qu'on en tirera ne vaudront jamais non plus, encore une fois, que ce que valent les prémisses.

La cohérence d'autre part est bien une condition *nécessaire* de vérité, mais elle n'est nullement une condition *suffisante* : elle peut s'allier fort bien avec l'erreur et ne garantit rien par elle-même (cf. *Thomisme et Suarézisme*, p. 156-157). D'où suit qu'une conclusion systématique qui reposerait simplement sur une cohérence logique, mais ne s'appuierait pas sur des principes certains, si elle ne doit pas être considérée comme égale à zéro, laissera toujours l'esprit inquiet et ne devra jamais entraîner l'assentiment, s'il ne se rattache pas en fin de compte aux premiers principes : un système qui ne se fonde pas sur eux, ne saurait s'avérer finalement et pleinement solide. La synthèse philosophique, ressortissant à la raison pure et non à l'imagination, exige une rigueur aussi absolue que possible, qui ne laisse aucune place à l'arbitraire et n'admette que des principes certains. Nul dilettantisme, nul à peu près n'est ici de mise : question de vie ou de mort. Aussi bien la philosophie est non affaire de luxe, mais exclusivement affaire de vérité, ou elle n'est pas (1). Or cette vérité, *quoad nos*, comprend des degrés sans nombre, depuis le certain jusqu'au probable et au vraisemblable. Il appartient au philosophe de doser chaque assertion sans jamais rien majorer ni minimiser et, dans les exposés systématiques, de déterminer avec rigueur le degré de vérité qui revient à chaque membre : à lui, sinon à personne, de ne pas se piper de mots, de ne pas se laisser prendre aux dehors trompeurs d'une unité factice et verbale qui, au lieu de reposer sur le roc, s'appuie sur le néant.

Si l'on veut un exemple, prenons le système dit thomiste, — je ne dis pas de S. Thomas. Ce système, écrit le P. Lebreton, *loc. cit.*, p. 742,

---

(1) Le P. de Tonquédec, *La Critique de la connaissance*, p. III, écrit très justement : « Ce qui fait l'intérêt suprême d'une doctrine, c'est la vérité qu'elle contient. Nous quêtons chez les grands philosophes le pain de l'esprit. Avant d'admirer leurs brillantes réussites, nous avons besoin de vivre spirituellement, et s'ils n'ont rien à nous donner qui nous y aide, si nous ne trouvons chez eux aucun aliment assimilable, ils cessent de nous intéresser. Que l'édifice soit construit avec art, s'il est vide de vérité, que nous importe ! *Quid est veritas ?* Où est la vérité ? Sur les problèmes essentiels que tout esprit se pose un jour ou l'autre, qu'est-ce qui est vrai, et qu'est-ce qui est faux ?... » C'est cela seul en effet qui importe. — Le Dr Geyser, dans l'Introduction de son étude sur *Das Prinzip vom zureichenden Grunde* (Regensburg, Habbel, 1930), développe des vues semblables. La tâche propre du philosophe n'est pas tant de bâtir un beau système que de trouver et de fonder la vérité. Et il ajoute : la justification de ces fondements n'est pas établie de façon si assurée que des doutes ne puissent s'élever sur leur solidité. C'est à les affermir qu'il faut déployer premièrement tous ses efforts.

« n'est point spécifiquement déterminé parce qu'il reconnaît l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme ou la création du monde, [ce qui est incontestable], mais bien par la conception particulière d'acte et de puissance, d'après laquelle il ordonne toutes ses données. De cette conception découlent nécessairement ses thèses maîtresses, par exemple que les formes séparées ne sont pas multipliables au sein de la même espèce, ou, plus généralement encore, qu'un acte ne peut être limité dans son ordre que par la puissance subjective où il est reçu. Ces principes sont d'une vérité évidente pour quiconque admet les conceptions philosophiques de S. Thomas [ceci n'est plus évident du tout et exigerait une précision : chez S. Thomas il faut en effet distinguer une double évidence : la première absolue, qui dérive des premiers principes, la seconde relative, qui découle d'une vue de l'esprit simplement plausible ou du moins paraissant telle au saint Docteur] ; mais ces conceptions elles-mêmes ne sont pas admises de tous [oui, cela est vrai], ni même, c'est un fait d'expérience, comprises de tous ». Ici, il faudrait distinguer à nouveau. Il y a, en effet, bien des manières d'entendre ces notions d'acte et de puissance. Si on les entend selon la manière rigide et simpliste de l'école dite thomiste actuelle, il faut évidemment reconnaître la légitimité de ces thèses maîtresses qu'on vient d'énoncer et qui en sont en effet une conséquence nécessaire. Mais quelle est, précisément, la légitimité de ces conceptions initiales ? Beaucoup ne les admettent pas, non point faute d'en « comprendre » le sens ni d'en saisir la portée, — mais parce qu'ils « comprennent » très clairement que la signification qui leur est donnée d'emblée au point de départ, ne s'impose nullement, qu'elle n'a aucune objectivité nécessaire ou plutôt que ces notions, sous cette forme rigide, sont simplement hypothétiques et arbitraires, fruit d'une élaboration abstraite qui repose sur des vraisemblances, mais non sur une base ferme. Une critique serrée les fait apparaître précaires et branlantes, sinon simplement fausses (1). D'où cette conclusion que leur portée en est tout au plus hypothétique et systématique, au mauvais sens du mot, qui prend l'arbitraire et l'artificiel pour la vérité. Tout l'édifice construit à partir de notions aussi douteuses, aussi incertaines, sera lui-même douteux, incertain : loin de rallier tous les suffrages, il ne peut que mettre en défiance les vrais amis de la métaphysique.

---

(1) S'il est bon de viser à avoir un *système*, pourvu que et dans la mesure où celui-ci exprime la vérité, il est absolument funeste et pernicieux pour soi et pour les autres de se laisser envahir, à quelque degré que ce soit, par l'*esprit de système*. Les esprits systématiques sont, en philosophie comme partout, des fléaux, sinon souvent des malades. — Sur les différentes espèces d'esprits, cf. CHARMOT, « *La teste bien faicte* », Spes, 1931, 1re Partie, surtout p. 24-31, 51-58, 76-85 ; l'auteur rappelle fort à propos deux textes bien connus et précieux dont nous ne saurions omettre ici la référence : P. DUHEM, *La théorie physique*, Rivière, 1905, dont le c. IV de la première Partie est consacré à l'étude de l'esprit de finesse dans les sciences ; et surtout le Sermon XIV de NEWMAN prêché à Oxford le mardi de la Pentecôte, 1841, où se trouve une analyse incomparable des esprits *étroits* : le texte anglais s'en trouve dans *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford*, Longmans, p. 307 sq. et dans la traduction française de R. Saleilles, sous le titre *Foi et raison*, Lethielleux, 1905, p. 192-198.

Quant à la manière dont S. Thomas entendait lui-même le système, on nous dit bien que, « s'il eût admis que sa philosophie fût systématique, en ce sens qu'elle était un système de principes liés, S. Thomas n'eût pas consenti qu'elle fût à quelque degré hypothétique » (Rimaud, *loc. cit.*, p. 119). Mais cela n'est vrai qu'à demi. Impossible, si l'on est loyal, de nier que ses points de départ systématiques n'ont, en aucune façon, les arêtes rigides ni les contours aigus qu'on leur prête aujourd'hui dans certains clans. Or, c'est pour cela que son système a pu vivre jusqu'à maintenant et rallier l'élite des intelligences. Les parties essentielles de sa synthèse et les notions qui la commandent, précisément parce que conçues sur un plan très large, celui de l'analogie de simple similitude et de la participation fondée sur la causalité efficiente, lui ont survécu et conservent toute leur valeur. Mais le saint Docteur savait doser ses affirmations : « s'il affirme bravement ce qu'il croit percevoir avec certitude, il sait que nombre de problèmes nous sont insolubles et qu'on s'expose à courir après des ombres, quand on cède à l'amour de systématiser... Pour embellir et compléter sa vision du monde, il ajoute au certain du très probable, du moins probable, du supposable, du possible, et continuerait, s'il pouvait, à l'infini » (Rousselot, l'*Intellectualisme de S. Thomas*, p. XXI et 158). C'est la sagesse même, lorsque l'on connaît la valeur de ce qu'on dit et qu'on a soin d'en prévenir son lecteur (1).

Pour compléter ces notes, à propos du système en philosophie, nous citerons une pensée de M. Gilson sur la coexistence possible, au sein de la philosophie, de *plusieurs systèmes vrais*, aucun n'étant en mesure d'étreindre la vérité totale et chacun pouvant s'arrêter, sans pour cela exclure son voisin, à un aspect de cette vérité qu'un autre système négligera (cf. *Essai sur l'Hylémorphisme*, p. 7-9). M. Gilson dit donc, à propos de S. Bonaventure et de S. Thomas : « Ce qui est plus difficile,

---

(1) Ces quelques notes sommaires suffisent à montrer l'importance de la distinction qu'il faut maintenir entre « Dogme » et « système », et comment celui-là doit être laissé absolument indépendant de celui-ci. On pourra lire sur ce sujet, outre notre *Thomisme et scolastique*, p. 44-47, 147-149 : Lebreton, *La connaissance de foi*, in « Études », 1908, t. IV, p. 731-757, et encore in « Revue prat. d'apologétique », 1907, p. 194-206; — Bainvel, *Comment enseigner la théologie dans les Séminaires*, in « Études » 1908, t. IV, p. 83-95 ; — Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, p. 252-284 ; — de Solages, *Le procès de la scolastique*, p. 17-23 ; — de la Barre, *La vie du dogme catholique*. — Du point de vue purement philosophique, outre les travaux cités, on consultera encore : Ollé-Laprune, *La philosophie et le temps présent*, p. 246 sq. ; — Sertillanges, *Saint Thomas*, t. II, p. 329-331 ; — Maritain, *Grandeur et misère de la Métaphysique*, dans les « Chroniques du Roseau d'Or », n. 1, p. 139-181 ; — Bruni, *Progressive scholasticism* (trad. Zybura), Londres, Herder, 1929 (cf. la critique que nous avons faite de cet ouvrage dans les « Arch. de phil. », VI, 4, p. 220-235) ; — Rimaud, *Thomisme et Méthode* ; — Chesterton, *Orthodoxie*, c. 4 : Les fous (sur l'esprit systématique) ; — J. Lacroix, *L'esprit chrétien et la cité moderne*, in « Le Correspondant », janv. 1931, p. 13-21 ; — Forest, *La structure du concret*, p. 305-330. — Dans la préface de son important ouvrage, *La critique de la connaissance*, le P. J. de Tonquédec émet sur le Système en philosophie des vues sensiblement différentes de celles que nous venons d'exposer. Nous ne pouvons que renvoyer à la critique que nous en avons faite dans les « Arch. de phil. », VIII, 4, p. 19-22.

mais probablement vrai d'une vérité plus profonde, c'est d'arriver à voir que deux grands penseurs placés devant le problème d'interpréter rationnellement cette vérité infinie qu'est la foi chrétienne, se sont trouvés conduits à donner deux solutions différentes du même problème, et que chacune de ces solutions s'explique par le souci de faire tenir dans une seule synthèse une réalité qui, étant infinie, la déborde nécessairement sous quelque aspect. Lorsque je me trouve parvenu à ce degré de compréhension des doctrines, ma faculté de juger n'éprouve plus le besoin de sacrifier l'une à l'autre, mais au contraire, de les saisir fortement toutes les deux, pour m'en servir comme de deux moyens d'exploration possibles de la réalité religieuse, dont elles ne sont, si parfaites qu'elles puissent être, que d'inadéquates expressions. Voilà pourquoi, bien que très sensible aux rigueurs d'une critique purement dialectique, je préfère personnellement demander aux hommes eux-mêmes la raison de ce qu'ils nous enseignent touchant le sens de la réalité » (ap. F. Lefèvre, *Une heure avec...*, 4e Série, p. 75) (1).

§ 4. Notre Synthèse

L'éclectisme qui sera le nôtre, après avoir été celui de S. Thomas, éclectisme, — faut-il être obligé de le rappeler ? — qui ne cherche pas à concilier l'inconciliable, comme on le suppose parfois si sottement, mais qui, professant une croyance indéfectible à l'unité de la vérité, ne veut pas en laisser tomber une parcelle, où qu'elle se trouve, — cet éclectisme non seulement ne nous empêchera pas de viser à réaliser une synthèse vraiment une et de la réaliser en effet, mais il nous y incitera puissamment, tout au contraire. S'il est bien vrai qu'une philosophie de l'univoque n'existe pas, qu'il ne peut y avoir qu'une *philosophie de l'analogue* et donc qu'une philosophie, conçue à la manière d'une géométrie, comme la rêvait Descartes (2) et comme tenta de la produire

---

(1) D'autre part, on trouvera dans *A travers la Métaphysique* du P. Valensin, p. 141-143, quelques indications précieuses « sur ce qu'on appelle un système ». Nous eussions distingué avec plus de soin la valeur de « l'argument systématique ». Celui-ci est capital pour l'insertion d'une vérité particulière dans un système déjà construit et pour la rattacher à un ensemble où toutes les parties s'organisent autour d'un centre et sont ramenées à l'unité. Mais pour prouver, pour établir une vérité de fait ou de droit, l'argument systématique n'est d'aucun secours ; il explique le donné en montrant ses liens de dépendance avec le multiple dont il est, avec l'Un qui est sa cause, mais il ne l'explique qu'en le supposant. A aucun titre, il ne le pose ni ne le démontre ; tout au plus le confirme-t-il indirectement et esthétiquement. Ce point mis à part, — et nous l'estimons essentiel, — nous ne pouvons que souscrire aux considérations du P. Valensin sur le rôle et la nature du système en philosophie : on les lira avec grand profit.

(2) Il y a d'ailleurs lieu de distinguer deux périodes dans la pensée de Descartes, comme l'a très bien fait remarquer Gilson dans son grand commentaire sur le *Discours de la Méthode* (Vrin, 1925), p. 201-202. Dans la première, Descartes voulait « réserver le nom de *vérité* au seul et unique genre de connaissances qui appartiennent au type mathématique » ; dans la seconde, il s'élève au plan philosophique et avec le *Cogito* élargit singulièrement sa règle de critique.

Spinoza, est impossible, — l'unité dans le plan de la synthèse métaphysique n'en est pas moins, non seulement désirable, mais absolument réalisable. Toutefois, pour qu'elle vaille, il ne faut pas qu'elle n'exprime que le point de vue statique des choses : la concevoir ainsi, c'est la condamner à être simplement fausse, à mutiler le réel et à le dénaturer.

Or il nous semble bien que la grande synthèse qui procède par la limitation de l'acte par la puissance, présente ce grave inconvénient. Outre qu'elle ne saurait, en aucune manière, être attribuée à S. Thomas, qui ne recourt à ce principe et ne le suppose que dans un sens très large et sans y attacher d'importance, elle ne laisse, en réalité, comme nous le verrons en étudiant le concours, aucune place au dynamisme (1). Aussi bien, introduisez-y le dynamisme et surtout l'autodétermination de l'acte libre, et la synthèse s'écroule : ses cadres sautent de toutes parts, elle vole en éclats. Mais surtout comment peut-elle éviter le panthéisme ?

Il faut donc chercher ailleurs un principe synthétique qui unisse statisme et dynamisme. Or ce principe existe, et c'est celui que nous défendrons au cours de ce traité avec persévérance : le PRINCIPE DE LA CONTINGENCE, ou, si l'on préfère, de la PARTICIPATION qu'exprime l'ANALOGIE de l'être et qui unit dans une même synthèse Dieu, la source de toute réalité, et la créature qui en dépend activement et dynamiquement. D'une part, l'être nécessaire, — et de l'autre, l'être contingent. L'être fini est fini parce que terme d'imitabilité de la cause première et donc dépendant de celle-ci au titre de sa perfection d'essence comme de son existence qui réalise cette essence, et donc parce que contingent : telle est la raison dernière de son intelligibilité. Mais ce n'est pas parce qu'il est fini, c'est-à-dire, au sens thomiste, parce que composé réellement de puissance et d'acte, que l'être non nécessaire est contingent, comme le suppose la synthèse par la limitation de l'acte. De même, Dieu n'est pas nécessaire parce qu'infini, mais il est infini parce que nécessaire : ce qui d'ailleurs est la thèse même des thomistes, lorsque, à l'encontre des Scotistes, ils définissent Dieu par l'aséité et non par l'infinité. En somme, la nécessité ou, si l'on préfère,

---

(1) Après avoir opposé les deux grandes synthèses augustinienne et thomiste qu'il appelle, la première « dynamique » et la seconde « ontologique », le P. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, 1910, p. 283-284, exprime naturellement ses préférences pour celle de S. Thomas et conclut ainsi : « La conception ontologique déborde en universalité la conception dynamique, elle l'englobe et n'est pas englobée par elle. Et cependant l'organisation des réalités théologiques en vue du bien premier, la conception dynamiste de la théologie, renferme quelque chose que la théologie ontologique ne peut réduire. — *E pur si muove*, pourrait répondre le théologien dynamiste. « C'est très bien, vous intellectualisez l'attrait du bien et le mouvement qu'il pro- « voque, mais en l'analysant, vous le déformez. Il y a quelque chose dont vous ne « parvenez pas à vous saisir : c'est le dynamisme vivant qui les relie ». — Que répondra le théologien ontologiste à ce reproche ? S'il est clairvoyant, il concédera qu'il en est ainsi, qu'il y a du réel inadéquatement rendu dans son système, c'en sera assez pour qu'il se rende compte qu'il n'exprime qu'imparfaitement sur ce point, ajouté à beaucoup d'autres, le Mystère divin ». — Nous ne prêterons pas au P. GARDEIL une opinion aussi radicale que celle que nous formulons dans notre texte. L'aveu loyal et très net qu'on vient de lire, nous suffit amplement dans les limites où il est exprimé.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

l'aséité, est la raison dernière de tout, dans l'ordre de l'être comme de l'intelligibilité.

Ce principe une fois posé, tout s'organise et se hiérarchise. Ainsi que l'a très pertinemment esquissé le P. Monnot, (« Arch. de phil. », V, 3, p. 118 sq.) à propos d'un Traité de *Métaphysique générale* que nous connaissons bien :

« La vérité fondamentale est la participation et donc l'analogie qui pose le double rayonnement, infini et fini de l'être ». Or cette analogie que nous supposons être l'analogie d'attribution, qui exprime la dépendance de tous les êtres par rapport à l'Être premier subsistant, ne fait qu'exprimer, sous une forme plus complète et plus intelligible, le fait fondamental et premier de la *contingence*. L'auteur poursuit : « Et non seulement il n'y a pas d'autre principe fondamental que la totale référence du relatif créé au créateur absolu, c'est-à-dire l'analogie, mais il n'y a pas moyen de concevoir une pénétration métaphysique de l'être plus profonde que celle-là. Ce qu'il faut, c'est réaliser cette référence totale, et cela se peut, grâce aux attributs transcendentaux qui en font voir comme les arêtes : « unum, verum, bonum », ou, si l'on veut, la consistance de l'être, l'intelligibilité de l'être, la suffisance de l'être repèrent les trois lignes convergentes de la référence de l'être *ab alio* à l'être *a se*. Il suffit de se rappeler ce que l'analogie proclame de l'un et de l'autre pour voir s'organiser toute la métaphysique :

« Dieu, pure unité, substance parfaitement simple, acte pur ; la créature, intelligibilité déficiente, substance composée, intégrée d'accidents, acte et puissance » ; — [mais acte et puissance entendus au sens aristotélicien et thomiste du mot, qui nous donne, pour la matière et la forme, la substance et l'accident, des principes qui composent entre eux *ut quibus* et non pas *ut quæ*, et qui donc risquent de ne pas répondre à la conception, spécifique sur ce point, de Suarez].

« Dieu, intelligibilité subsistante, essence qui est l'exemplaire vérité ; la créature, intelligibilité déficiente, vraie par conformation au modèle, essence de soi purement possible.

« Dieu, pleine suffisance, nature bienheureuse (et c'est ici que la philosophie chrétienne doit insérer le dogme de la Trinité), activité qui se communique, cause première ; la créature, suffisance déficiente, nature progressive et normée (et c'est pourquoi le mal est possible), cause seconde, » — [en entendant ce terme de *cause seconde* au sens plein du mot, et tel est le point capital, qui est celui de puissance vraiment active, dont l'activité est vraiment efficiente et productive, et ne saurait être réduite à un pur mécanisme ou déclenchement matériel, cause enfin qui, chez l'être intelligent, se détermine et s'actue par elle-même. La théorie de la causalité est discriminatrice des systèmes : quiconque manque à lui réserver sa place, qui est de première importance, ou la diminue ou la ramène à du statique, ne saurait se flatter de donner de l'être une vraie explication métaphysique].

On peut aussi consulter ce que nous avons dit dans *Thomisme et Suarézisme*, p. 179-184.

§ 5. Science et croyance

Etant donné l'importance de cette question de méthode en métaphysique et surtout en théodicée, nous ne nous retiendrons pas de citer quelques pages écrites, en 1899, par le P. Gaudeau, à propos de F. Brunetière, où sont étudiés d'une façon très compétente les rapports de la croyance avec la science, et où se trouve la réponse à nombre de difficultés qui devaient surgir dans la suite, au temps de la crise moderniste :

« Se douterait-on que, lorsque M. Brunetière établit que « ce n'est pas la raison « qui est la raison de la croyance, mais plutôt la croyance qui est la raison de la « raison », il peut se faire qu'il pense à peu près, quant au fond, comme S. Thomas d'Aquin ? Rien, ce me semble, n'est plus vrai. Que veut-il dire, en effet, si ce n'est qu'au point de départ de toute réflexion, de toute science, de toute action, de toute morale, de toute réalité ou de toute manifestation d'ordre humain, il y a l'acceptation invincible de certaines vérités qui s'imposent, qu'il faut admettre, « sans « les démontrer, qui ne sont pas dès lors objet de science mais de connaissance immé« diate et nécessaire, que l'homme ne suppose pas gratuitement, qu'il ne prouve « pas davantage, mais qu'il connaît naturellement ». De ces vérités, qu'elle appelait les premiers principes, l'ancienne école disait volontiers : « l'homme les voit » ; la nouvelle école dit plutôt : « il les croit ». Et la divergence est peut-être plus apparente que réelle ; car l'ancienne école disait : « il les voit », parce qu'elle considérait surtout la connaissance directe et immédiate de ces vérités, telle qu'elle est en elle-même à l'état normal, soit chez les simples qui ne font pas la critique de leur pensée, soit chez les savants raisonnables et modestes qui, ayant fait cette critique dans les limites du possible, se résignent à savoir sans tout démontrer et à laisser à la base de leur science l'obscure évidence du bon sens ; tandis que l'école moderne dit plutôt : « il les croit », parce qu'elle s'arrête au mirage d'une possession totale et directement démonstrative de ces vérités, telle que le raisonneur essaie en vain de les acquérir » (1).

[Et en note, à propos de l'ancienne école, l'auteur ajoute :] « Les anciens disaient en parlant des principes : « l'homme les voit », pour bien exprimer que l'apparente obscurité qui résulte de notre impuissance à résoudre les principes et à les démontrer directement ne rend nullement incertaine et douteuse la connaissance que nous en avons (2). Tout au contraire. La certitude qui résulte de l'intuition obscure des principes (ou de la croyance aux principes) est autrement ferme et profonde que celle qui résulte d'un raisonnement purement logique, sans compter que celle-ci, isolée de celle-là, n'est plus qu'un vain jeu de sophistes, du bruit, « de l'air battu » comme dit Bossuet. Sans la donnée du repos ou de l'immobile, la mécanique ne peut ni déterminer, ni mesurer, ni constater aucun mouvement, et pourtant elle ne peut ni déterminer, ni mesurer, ni directement constater, ni peut-être même concevoir ou du moins imaginer « l'immobile » ; et pourtant quiconque pense est plus certain de l'immobile que du mouvement. Ainsi en est-il de la certitude des principes, car je viens encore de traduire S. Thomas : « L'acte de la raison, qui est la déduction, et celui de l'intel« ligence qui est la simple connaissance de l'absolu (lisez : la croyance) se rapportent « l'un à l'autre comme le mouvement au repos » (*De Veritate*, q. xv, a. 1. c.). — L'homme est donc plus certain des principes que des conclusions, encore que la certitude des principes échappe à l'analyse, qui a prise sur les conclusions. Renier la certitude des conclusions, c'est renoncer à être logicien, et c'est un tort ; mais essayer de renier la certitude des principes, c'est renoncer, heureusement en vain, à être homme, et c'est un malheur. Contre ces apostats de la raison, qui essaient de renier la croyance

(1) S. Thomas, *In Metaphys. Arist.*, l. IV, lect. 2 ; l. XI, lect. 5.
(2) *Somme théol.*, II^a II^{ae}, q. II, a. 4 c.

aux principes, Pascal a écrit le plus dur des réquisitoires ou mieux des anathèmes, car ce n'est pas de la raison superficielle, analysante et raisonnante des logiciens, c'est de la raison profonde et intuitive des croyants aux principes qu'il a dit : « La « raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître ; car en désobéis- « sant à l'un, on est malheureux, mais en désobéissant à l'autre, on est un sot ». Aimez-vous mieux que j'écrive : « On est un malade » ? Choisissez ».

[Après quoi, l'auteur poursuit dans son texte :]

« L'ancienne école, et S. Thomas en particulier, se rendent si bien compte du caractère d'imperfection, d'ébauche, d'inachèvement de la forme embryonnaire que revêt en nous la connaissance des principes, que cette imperfection est précisément le motif pour lequel S. Thomas n'assigne pas en nous à la connaissance ou perception de l'absolu, une faculté ou puissance spéciale, autre que la raison. Cette vue se trouve dans un curieux article des questions disputées, qui est à mon avis, de tout premier ordre (*De Veritate*, q. xv, a. 1). Dans la discussion de la théorie de la connaissance, clef de voûte de toute la philosophie et par conséquent de toute l'apologétique rationnelle, on oublie trop, chez les partisans comme chez les adversaires de la scolastique, le rôle très considérable dévolu par S. Thomas à cette quasi-faculté, à cette aptitude ou vertu naturelle de notre intelligence qui, par une intuition incomplète, mais réelle, perçoit la vérité des premiers principes, le simple, l'absolu, assez pour le constater, pas assez pour le posséder. Nous percevons l'absolu, mais d'une façon si fugitive, si extérieure, si peu intime, que cette connaissance ne saurait nous satisfaire. Cette quasi-faculté, S. Thomas l'appelle soit la fonction (*habitus*) des principes, soit l'*intelligence* des principes, soit l'intelligence tout court. Et il l'oppose en NOUS À LA RAISON PROPREMENT DITE, À LA RAISON raisonnante qui abstrait, généralise, forme des jugements et des déductions, et arrive à démontrer, au sens propre, des vérités finies et particulières, « qu'elle possède par véritable science », parce que, les dominant en vertu d'un principe supérieur à elles, elle est parvenue à les entourer de toutes parts, à les comprendre, à les enclore dans le cercle fermé de son analyse, à les transformer en conclusions rigoureuses. La raison raisonnante ne se rend maîtresse d'une vérité qu'en la décomposant pour la reconstruire : *dividendo et componendo cognoscimus*. Ce procédé, qui est l'essence même de la raison raisonnante, est par suite nécessairement superficiel. Arrivé à l'élément simple, à l'absolu, qui est par définition inanalysable, l'outil cesse de mordre, le raisonnement doit s'arrêter. Son domaine propre est donc la vérité finie et relative. Or, continue S. Thomas, la raison rencontre l'absolu au point de départ et au terme de sa marche : au point de départ, avec le vulgaire, qui admet sans les discuter les faits donnés du bon sens ; au terme, avec le critique, qui constate qu'il doit accepter, sans le démontrer, l'indémontrable.

« Admettre comme vrai l'absolu indémontrable et démontrer le vrai relatif, dans la perspective de l'absolu implicitement admis, ce sont donc dans la pensée de S. Thomas, deux actes irréductibles l'un à l'autre quoique liés ensemble, produits tous les deux par notre esprit : l'un est l'acte propre de l'intelligence, l'autre est l'acte propre de la raison raisonnante. Tous les deux sont raisonnables : ni l'un ni l'autre n'est irrationnel, car ni l'un ni l'autre n'exclut la raison ; mais le second seul est rationnel en ce sens que seul il admet le raisonnement. En tous cas, on voit que, selon l'École, ces deux actes marquent vraiment deux catégories de l'esprit. Que la première se nomme intuition ou croyance, ce n'est plus qu'une question de mots ; et puisque S. Thomas nous a dit que l'invincible acceptation, comme vrai, de l'absolu indémontrable, est à la base de toute raison et de tout raisonnement, et puisque cette acceptation, dans la langue moderne, s'appelle « croyance », S. Thomas n'est pas bien éloigné d'admettre avec M. Brunetière, que « ce n'est pas la raison qui est la raison « de la croyance, mais plutôt la croyance qui est la raison de la raison » (*Le Besoin de croire et le besoin de savoir*, p. 27-34) (1).

---

(1) Cette opposition de l'*intellectus* et de la *ratio* est très familière à S. Thomas et l'on ne saurait en exagérer l'importance. Voici par exemple un texte où il définit à merveille leur rôle respectif : « Aliter ratio transcendit sensum, aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum secundum diversitatem cognitorum ; nam sensus est particularium, ratio vero universalium. Et ideo oportet quod sit

§ 6. Philosophia religiosa, et philosophia religionis

Hæ duæ disciplinæ sunt valde affines sive inter se, sive cum theodicea ; tamen non idem habent omnino objectum. *Philosophia religiosa* spectat omnia quæ et quatenus relationem habent cum Deo, Ente ultimo et supremo. Sic *objective* primo complectitur studium rationale Dei in se ipso consideratum, quod est theodicea ; sed præterea, sub respectu *subjectivo* tractat de omnibus relationibus hominis cum Deo, nempe de quavis forma experientiæ religiosæ et tunc habetur : psychologia religiosa, mystica, etc... vel de relationibus moralibus, et habetur philosophia moralis religiosa, etc... Unde patet objectum philosophiæ religiosæ esse multo amplius quam objectum theodiceæ.

Philosophia religionis est pars philosophiæ religiosæ, sicut theodicea. Tantum enim spectat cultum Dei, qui est proprie religio ; hujus varias manifestationes ubique terrarum colligit, describit, crisi subjicit et dein metaphysice explicare conatur. Ceterum, ut dicemus, non ipsa confunditur cum *historia religionum* quæ tantum evolutionem variarum formarum cultus exponit ; philosophia enim religionis necessitatem religionis, ejusque originem cum naturalem tum supernaturalem, simul atque fundamenta immutabilia, stabilire intendit.

De philosophia religionis, cf. : inter auctores catholicos, Steffes, *Religionsphilosophie*, München, Pustet, 1925 ; — E. Przywara, S. J., *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (« Handbuch der Philo. » Bäumler und Schröter, II, 5), Berlin, 1927 ; — H. Straubinger, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Fribourg, Herder, 1929. — H. Dieckmann, S. J., *De revelatione christiana*, n. 142-162, Herder, 1930. — Inter noncatholicos innumeros qui de hac materia scripserunt, cf. Th. Ziehen, *Die Grundlagen der Religionsphilosophie*, Leipzig, Meiner, 1928 ; G. Niemeier, *Die Methoden und Grundauffassungen der Religions-philosophie in der Gegenwart*, Stuttgart, Kohlhammer, 1930 ; G. Wobbermin, *Wesen der Religion*², Leipzig, Hinrichs, 1925 ; Pringle-Pattison, *Studies in the Philosophy of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1930, etc. ; quibus addantur opera, jam antiqua : R. Eucken, *Problèmes capitaux de la philosophie de la religion au temps présent*, tr. fr., Payot, 1910 ; H. Höffding, *Philosophie de la religion*, tr. fr., Alcan, 1909.

Voici comment Straubinger définit et comprend la Philosophie de la religion. « Il la définit : recherche philosophique de la religion. Elle est « une discipline particulière qui s'occupe de la religion et à vrai dire

---

alius appetitus tendens in bonum universale, et alius tendens in bonum particulare qui debetur sensui. Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo objectum quod appetitui proponitur et ex parte rationis et ex parte intellectus » (*I*ª *P.*, q. LIX, a. 1, ad 1).

de la religion en général. Son objet n'est pas telle ou telle religion... ni l'ensemble des religions... mais simplement la religion, cela même qui, dans les religions historiquement constatées, leur a permis d'être religions ». Le « concept » de la philosophie de la religion ainsi déterminé, nous pouvons dire avec exactitude quelle sera sa « tâche » : « définir l'essence de la religion, mettre en évidence les propriétés particulières des phénomènes que nous avons l'habitude de désigner comme religieux », en d'autres termes, constituer une « Religions-phænomenologie » ; — étudier l'acte religieux en lui-même : ses origines, son rôle, sa place, son importance dans la vie spirituelle de l'homme, bref, envisager la religion au point de vue *psychologique* ; — s'interroger sur la réalité de l'objet religieux et sur la possibilité et la valeur de notre connaissance religieuse (*métaphysique de la religion*) ; — essayer de saisir le caractère *social* de la religion ; — enfin la juger, l'estimer, la considérer au point de vue *axiologique* » (cf. « Revue thomiste », 1929, p. 534).

Pour avoir une idée des conceptions extravagantes que se font de la philosophie de la religion les philosophes modernes non croyants et pour se rendre compte du désarroi de plus en plus grand qui règne parmi eux, on ne saurait mieux faire que de lire l'ouvrage suivant : *Religion without God*, par le Rev. F.-J. Sheen, professeur à l'Université catholique de Washington, publié chez l'éditeur Longmans, 1928.

CAPUT TERTIUM

PRÆSUPPOSITA

ART. I. — QUID SUPPONIMUS EX CRITICA

Status Quæstionis. — Ut dicit S. Thomas, I^a II^{ae}, q. LXXV, a. 5 : « qui errat circa principia impersuasibilis est ». Unde patet quantum intersit ne habeatur aequivocatio circa initia philosophiae et puncta a quibus proficiscimur.

A Critica accipimus ut firmiter stabilitam *concordiam mentis et entis*, non ita quidem ut ens ab intellectu nostro pendeat, sed e contra mens finita ab ente. Probationem vero hujus concordiæ, h. e. justificationem aptitudinis intellectus nostri ad verum, supponemus aliunde in tuto collocatam, quisquis fuerit processus ad hanc justificationem obtinendam electus.

Cum tamen, salva conclusione omnibus communi, negari non possit processum electum, aliquo modo informare non pauca ex iis quæ ulterius dicuntur, candide fatemur statim ab initio nos in decursu tractatus constanter esse amplexuros mentem P. PICARD in suo opusculo, *Le problème critique fondamental* (« Archives de Philosophie », vol. I, cah. 2), ejusque solutionem problematis critici supposituros. Ceterum, quomodo problema criticum ponatur a modernis et sese imponat philosophis solvendum, exposuimus in nostris *Inst. Meta. gen.*, p. 540-544 ; et speciatim quomodo illud intelligant idealistæ, P. Monnot clare ostendit in D. P. C. R., art. *Idéalisme*, col. 868-869, vel Lalande, *Vocabulaire technique...*, s. v. *Idéalisme* ; quomodo demum idealismus sæpe inefficaciter a realistis refutetur, optime evolvit P. Monnot, *ibid.*, col. 873-875 (1). Præterea cf. exposi-

(1) Contra idealismum, quem supponit LE ROY in suo opere *L'exigence idéaliste*, cf. JOLIVET, in « Revue Apologétique », déc. 1928, p. 734 sq. — Rursus ne oblivioni dentur conatus quasi desperati D. CRESSON, in Congressu societatum philosophiæ, dec. 1921, ut obtineat a suis collegis ut agnoscant realitatem sui Ego : de quibus, cf. A. BREMOND, in « Arch. de phil. », VI, 4, p. 4-10. — Idealismum L. BRUNSCHVICG optime exponit et crisi subjicit idem A. Bremond in « Arch. de phil. », VIII, 4, p. 68-103.

tionem Idealismi apud R. Jeannière, *Criteriologia*, p. 430 sq. vel apud A. Etcheverry, *Les perplexités de l'idéalisme*, in « Études, » 20 mai 1930, p. 385-401 et *A la recherche d'une règle de pensée*, ibid., 5 août 1930, p. 293-305, vel demum ap. A. Forest, *La réalité concrète et la dialectique*, Vrin, 1931.

Ad solutionem istam P. Picard quam admittimus melius intelligendam, nobis opportunum videtur aliqua recolere de Problemate critico in genere, et de modo illud solvendi.

RECOLLECTIO DE PROBLEMATE CRITICO

1. Problema solvendum. — L. Noël in suis *Notes d'épistémologie thomiste*, App. II, p. 233 sq. distinguit duplex problema, alterum quod vocat *epistemologicum* et ab aliis *criticum* vocatur, h. e. problema cognitionis in genere, alterum problema quod ipse Noël vocat *criticum*, sed quod juxta morem modernorum, vocabimus logicum vel *criteriologicum*. Prius sic ab eodem auctore describitur : « On a posé, dans la philosophie moderne, un problème qui concerne le bloc entier de nos connaissances. La connaissance comme telle a la prétention d'atteindre des objets et des objets réels. Cette prétention peut faire l'objet d'une réflexion et d'un doute méthodique, envisageant les difficultés générales que l'on peut apporter contre elle ». Alterum vero problema « opère un discernement parmi nos connaissances ; elle les range en déterminant leur valeur par voie de comparaison ». Quidquid sit de denominatione utriusque, distinctio proposita per se patet et est omnino admittenda. Illud autem quod hic in quæstione unicum versatur et nostra nunc interest, spectat prius problema indicatum.

Porro hoc ipsum problema epistemologicum, seu criticum sensu modernorum, potest rursus dividi, cum vario modo ponatur et a scepticis et ab Idealistis. Primi enim in dubium vocant ipsam vim intellectus et aptitudinem ejus ad verum assequendum ; alii vero non directe hanc aptitudinem impugnant, sed quærunt de natura veritatis et de *realitate* cognitionum nostrarum. Positio idealistarum breviter ponitur, his verbis, ab A. Van Weddingen, in *Les bases de l'objectivité de la connaissance* (Bruxelles, Hayez, 1889), p. 3 : « Les idées sont-elles de pures formes de notre intellect sans base manifeste dans la réalité ? Ou bien entre nos perceptions et les êtres existe-t-il

un rapport fondamental, et ce rapport se laisse-t-il, en de certaines limites, constater à la raison ? Pour parler avec Kant, est-ce l'objet qui discipline la pensée, ou bien est-ce la pensée qui impose ses formes innées à l'objet de ses perceptions ? D'évidence, voilà le problème capital de la science générale, et toutes les recherches particulières sont solidaires de cette enquête ». Cf. J. de Gaultier, in « Rev. phil. », 1909, t. I, p. 130.

Revera qui respondent cum idealistis : id quod cogitatur vel affirmatur in judicio non habere valorem nisi quatenus cogitatur et realitatem objecti absolvi totam in cogitatione, nempe realitatem totam esse idealem, et realitatem quæ esset in se, præter cogitationem nostram, dicendam esse quid inintelligibile, — isti, velint nolint, in scepticismum necessario incidunt, ut alibi ostenditur. Unde prior quæstio scepticorum est imprimis sedulo solvenda ; altera idealistarum postea.

Quomodo vero quæstio a S. Thoma, ab antiquis et modernis posita fuerit, cf. ap. eumdem L. Noël, *loc. cit.*, cap. 1° « Le problème de la connaissance », p. 19-51. Præterea de positione problematis, cf. etiam Card. Mercier, *Critériologie générale*, 6ª edit. 1911, p. 104 sq. ; R. Kremer, *Sur la notion du réalisme épistémologique*, in *Philosophia perennis*, (Festgabe Geyser), p. 731-742 ; L. Noël, *La présence des choses à l'intelligence*, in « Rev. néo-scol. », 1930, p. 145-162, et præsertim *La méthode du réalisme*, ibid., 1931, p. 433-448, ubi legitimitas discussionis vindicatur contra Gilson et Garrigou-Lagrange et possibilitas dandi optimum sensum *τῷ Cogito* propugnatur. — Lege demum quid nos scripserimus, in « Arch. de phil. », VIII, 4, p. 10-15.

Explico. — Pour faire comprendre le vrai sens du problème, il n'est rien de tel que de recourir à la méthode d'opposition et de contraste et donc d'exposer la thèse qui fait du problème critique un *pseudo-problème* en lui refusant tout droit à l'existence.

I. ***Une fin de non-recevoir.*** — A notre position du problème, des esprits métaphysiques rigides, opposent, en effet, la question préalable. Nous pouvons donner le modèle suivant de leur argumentation :

« Le problème critique, disent-ils, qui se pose au seuil de la métaphysique, doit être le plus fondamental, le plus foncier, le plus universel. Pour avoir ces caractères, il devra se poser dans la *ligne de l'être*. Or, il y a deux manières de le poser dans la ligne de l'être, qui sont deux aspects de la même question : 1° L'être est-il ? 2° La vérité est-elle ou y a-t-il de la vérité ?

« D'abord ces deux questions n'en font qu'*une*. Seulement la première se pose en fonction de l'*objet*, la seconde en fonction du *sujet*. Ces deux

questions ne sont pas réellement des questions : je ne puis les poser qu'en les résolvant *ipso facto*. Et pourquoi cela ?

« Soit la question : « y a-t-il de l'être » ? *Ou* j'affirme ; — *ou* je nie, et l'être se niant par de l'être, se ressuscite ; — *ou* je m'abstiens : mais dans ce dernier cas : *a*) d'abord l'abstention est une attitude qui suit nécessairement un jugement d'action, un jugement d'être : c'est un jugement de valeur en face de la question posée, c'est finalement *velle nolle* : bon gré mal gré, il me faut poser de l'être soit « explicite », soit « implicite, seu exercite » ; *b*) de plus, outre que l'abstention est une attitude qui implique un jugement, elle est impossible. Car la vie m'est imposée : « je suis embarqué » ; il faut avancer, tout acte vital est une affirmation d'être implicite.

« On constate donc une double nécessité de l'être : 1. En général la vie m'impose d'affirmer ; 2. dans chaque affirmation l'objet affirmé, comme l'être, est nécessaire ; en tant qu'être il ne peut pas ne pas être, sinon objet et sujet seraient détruits. Or ils sont et s'affrontent nécessairement.

« Donc l'être est nécessaire : il s'impose absolument. Il en est de même pour la vérité. Le problème critique ne se pose pas ».

II. ***Critique.*** — Nous ne pensons pas que cette belle assurance fasse évanouir le problème ni le transforme pour autant en un faux problème. Reprenons la suite du raisonnement.

1. « Il y a deux manières de le poser dans la ligne de l'être ». — Il y en a une troisième : étant supposé qu'il y a de l'être (objet) en fonction de quoi l'on ne peut pas ne pas penser (sujet), on se demande quelle est la valeur de cet être et donc, quelle est la valeur de la vérité, c'est-à-dire la valeur du rapport de l'objet au sujet.

2. « Ces deux questions ne sont pas des questions ». — Voyons :

a) « Ou j'affirme ». — Mais que vaut mon affirmation ? J'affirme un objet, soit ! Mais cet objet, quelle est sa valeur d'être ? Et l'être, tout être n'est-il qu'en tant que je le pense ou non ? Poser ce problème n'est pas du tout le résoudre.

b) « Ou je nie ». — Nous dirons plus loin le sophisme qui se cache dans la conclusion qu'on en tire.

c) « Ou je m'abstiens ». — L'explication donnée, qui prétend réfuter tout doute méthodique, est entièrement fausse. Et d'abord ne pas agir, parce qu'on ne *veut* pas le faire, ou parce qu'on ne *voit* aucun motif de le faire raisonnablement, sont deux actes qui, du point de vue psychologique, sont essentiellement différents et que l'on ne saurait ramener à l'unité. Le second ne peut se traduire par la formule *velle nolle* et il ne pose nullement l'être. — De plus, il faut absolument nier que l'abstention que suppose le simple doute implique aucun jugement. « Le douteur ne juge pas », comme écrit fort bien le P. de Tonquédec, *Critique de la connaissance*, p. 205 ; il reste suspendu, balancé entre plusieurs partis possibles, sans donner son assentiment à aucun. Quant à faire appel à la vie pour résoudre le cas, cela évidemment ne résout rien. La question se posera de même pour la vie : elle est donnée, et donc en un certain sens elle est, mais quel est ce sens et que vaut-il ? Et si vous ne tranchez pas cette nouvelle question, vous vous enfermez dans un pragmatisme empirique pur, comme il est arrivé à Goblot.

3. « L'être est nécessaire ». — En tant qu'il est affirmé, l'être ne

peut pas ne pas l'être : évidemment, il y a là une nécessité hypothétique, mais que vaut-elle ? Et y a-t-il quelque chose de plus ? Le problème reste entier. — De même, l'être s'impose absolument en ce sens que dès lors que je pense, je pense nécessairement sous le signe de l'être. Mais avec cela nous n'avons pas fait un pas : la difficulté demeure intacte.

III. ***Deux instances.*** — La thèse que nous venons d'exposer et de critiquer brièvement est étayée par ses auteurs de deux remarques qui ont leur importance et méritent d'être signalées. La réponse que nous y ferons préparera l'étude, que nous donnons plus loin, du jugement.

1. « De quel *être* s'agit-il ? Est-ce de tel ou tel être ? Non. Le philosophe n'étudie pas plus tel ou tel être que le chimiste ne fait ses formules pour tel ou tel morceau de soufre. — Mais encore s'agit-il de l'être abstrait ou de l'être concret ? S'il s'agit de l'être abstrait, nous perdons notre temps, car le problème que l'on pose est un problème de réalité, s'il en fut jamais, ou il ne signifie rien. — En vérité, le problème de l'être comme tel, de l'être tout court, est antérieur à l'être affecté d'une détermination quelconque d'abstrait ou de concret, de subjectif ou d'objectif. L'être comme tel enveloppe et l'ordre abstrait et l'ordre concret, et le subjectif et l'objectif, qui tous *sont* à leur manière, et relèvent de l'être. Aussi tout jugement d'ordre idéal ou possible, pose un rapport à l'*esse*. Tout jugement est existentiel, même un jugement d'essence, car les jugements d'essence *sont*, à leur manière, même le jugement mathématique, car l'ordre mathématique *est*, à sa manière ».

Réponse. — Qu'il s'agisse de l'être comme tel, et non de tel être, la chose est trop claire. Mais quand on oppose l'être abstrait à l'être concret, comme on vient de le voir, on ne s'entend plus, ou l'on suppose une notion de l'abstraction qui ne vaudrait pas pour le réel, qui s'entendrait d'un ordre séparé du réel et qui ne le représenterait pas : ce qui ne se peut soutenir. L'être comme tel, qui s'applique à toute chose en tant qu'elle est ce qu'elle est, ne s'atteint que dans la connaissance et donc pour nous dans l'*abstraction* qui est notre mode connaturel de connaître ; bien plus, nous ne le connaissons comme tel que par l'*abstraction* soit *totale*, soit *formelle* (1) et s'il est bien vrai que l'être appliqué à ses inférieurs, les dit tous en tant que tel confusément et « possède une virtualité illimitée qui le tient pour ainsi dire ouvert à tous les modes du réel : d'où le caractère de l'idée d'être obtenue par abstraction totale [qui est] une extrême confusion à l'intérieur même du concept « (Wébert, *Essai*, p. 49), il est en effet certain que, si l'on veut déterminer et définir les lois de l'être comme tel, on ne le pourra qu'en recourant à une abstraction précisive, totale elle aussi, mais différente de celle du genre et des prédicaments, en vertu de laquelle, dans l'ordre abstrait, représentatif du réel, le concept d'être prescinde de ses inférieurs, mais exprime cependant tout ce qu'ils sont dans l'ordre concret et peut leur être référé en tant qu'ils sont essentiellement divers. Pour atteindre ce degré d'abstraction où il prescinde de ses différences, l'être considéré ainsi

(1) Sur l'abstraction en général, cf. P. De Munnynck, dans le « Divus Thomas » Fribourg), déc. 1929 et Blanche, *L'abstraction*, in « Mélanges thomistes », 1923, p. 237-252. — Sur l'abstraction totale et l'abstraction formelle, cf. Maréchal, *Le Problème de Dieu d'après M. Le Roy*, in « Nouv. revue théol. », 1931, p. 293-295 ; Wébert, *Essai de Métaphys. thomiste*, p. 47-52 et nos. *Insl. Mel. gen.*, I, p. 183-184.

à l'état pur, ne s'applique pas moins à toutes les déterminations concrètes actuelles ou possibles, finies ou non : c'est un abstrait éminemment métaphysique, qui vaut de tout, qui exprime la loi intrinsèque de toute pensée, comme de toute réalité, selon tout ce qu'elle est, bref de l'être en tant qu'être. Mais, parce qu'il est réel et métaphysique, le contenu de ce concept pourra-t-il exister comme tel *a parte rei*, selon l'état de précision métaphysique où il se trouve dans notre pensée ? Une loi peut-elle exister comme loi, indépendamment des êtres dont elle est la loi ? Évidemment non. D'où la relation à l'*esse* du concept d'être que l'on doit nécessairement admettre et dont nous parlerons plus loin en traitant du jugement, mais qui peut, comme dans le jugement mathématique, signifier simplement une existence *purement* intentionnelle à l'exclusion de l'existence réelle, et désigner un pur *esse objectivum* dont tout l'être est d'être pensé, sans rien qui y réponde en dehors de la pensée. Or l'être abstrait *et* concret se ramène-t-il ou non à un pur *esse objectivum* ainsi entendu ? Tel est le problème à résoudre.

Quant à l'antériorité du problème de l'être comme tel, par rapport à celui de l'être déterminé, il nous suffira de remarquer, que, dans l'ordre *ontologique* de l'être, « quoad nos, prius est esse quam cognosci ». Mais s'il s'agit de l'ordre *logique et psychologique* de *notre* connaissance, ce problème est pour nous postérieur à l'appréhension du concret, en ce sens que c'est elle qui le pose *pour nous :* il lui est postérieur dans l'ordre de la connaissance et donc de l'abstraction, et c'est précisément à cause de cela que se pose le problème critique. Cf. *Inst. Met. gen.*, p. 529.

2. « L'être est nécessaire, est absolu. Qu'est-ce que cela veut dire ? Exactement ceci : non pas : l'Être est Nécessaire, Absolu, ni l'être est nécessaire, absolu, mais : il y a de l'être nécessairement affirmable, donc il y a du nécessaire, de l'absolu. Dans l'abstrait ou dans le concret ? Ni dans l'un, ni dans l'autre, mais comme au-dessus... C'est cette constatation sur l'être comme tel, qui ne peut pas se nier, qui est un par lui-même et ne dépend que de lui-même, qui n'est adossé à rien et est absolu, c'est cette constatation qui pose un problème, qui est proprement le Problème de Dieu à son état le plus général, le plus profond. — Si, ni l'objet affirmé, ni le sujet affirmant ne sont nécessaires, comment se fait-il que l'être et l'affirmation, c'est-à-dire la vérité, le soient ? Or, je ne puis esquiver la réponse, car l'être est et il est nécessairement affirmable. Donc les deux caractères de nécessité et de vérité sont ailleurs que dans le sujet et l'objet.

« Donc le problème critique se présente comme un problème *global.* Surgissant dans un acte de connaissance au point de jointure de l'être et de l'esprit, il domine l'être et l'esprit, il est le sujet et l'objet, l'abstrait et le concret. Comme l'acte de connaissance est nécessaire et qu'il consiste précisément à unir une forme abstraite à un sujet concret, il suit que la solution est nécessaire de la même nécessité. L'esprit est être, l'ordre logique est ontologique, ce qui ne revient pas du tout à dire que l'ordre logique est l'ordre ontologique ».

Réponse. — Force est évidemment de faire un choix dans ce tas d'affirmations massives.

a) L'être est nécessaire, signifie simplement : « il y a de l'être nécessairement affirmable ». — Cela se peut très bien entendre : dès lors que j'affirme et suis une machine à affirmer, je ne peux pas ne pas affirmer. Maintenant le contenu de cette affirmation et la forme d'être sous laquelle

je la pose, que valent-ils ? Cette nécessité, cet absolu, que sont-ils ? Voilà tout le problème critique.

Que l'être comme tel domine d'une certaine façon le fini et l'infini, l'abstrait et le concret, en raison de sa transcendentalité, non pas du tout comme une idée d'où l'on pourrait déduire le fini et l'infini, mais comme le substrat de toute réalité, qui la sous-tend et la supporte, et à ce titre peut, par voie de conséquence et postérieurement dans l'ordre logique, s'exprimer dans une idée, une loi universelle qui vaille de tout l'être, telle est la vraie position du problème, comme nous le disions plus haut, et c'est cela même que le problème critique se propose de justifier. Mais se donner cette justification au point de départ, en vertu d'un apriorisme de l'esprit reconnu d'emblée comme valable, serait une pétition de principe pure.

b) « L'être est un par lui-même et ne dépend que de lui-même ». — S'agit-il de l'être, terme d'abstraction *formelle*, ou terme d'abstraction *totale ?* S'il s'agit du premier sens, nous le concédons ; mais cette unité objective ne se suffit pas à elle-même, elle doit être justifiée comme forme de la connaissance, à moins d'admettre les catégories kantiennes et tout le formalisme criticiste. S'il s'agit du second sens, alors il faut dire que cette unité n'est qu'une unité analogique dont il faudra également justifier et établir les diverses articulations et que l'on n'a nullement le droit de supposer : faute de quoi c'est inéluctablement dans le monisme de Parménide que vous tomberez. Et tout de même en serait-il si vous vous avisiez de dire qu'il ne s'agit ni de l'un ni de l'autre sens, comme le prétendit en effet le maître éléate.

c) L'être comme tel, pour autant qu'on l'affirme, ne peut pas se nier, évidemment. D'autre part, en tant que forme de la pensée, qui vaut pour tout être concret et en tant qu'il exprime que tout être concret, quel qu'il soit, dès lors qu'il est, est ce qu'il est et n'est pas autre chose, est distinct de tout autre, l'être comme tel est *un :* il faut également le concéder. Mais qu'en conclure par rapport à la valeur d'absolu que l'on en déduit ? et que vaut l'*esse* auquel on suppose que cet absolu de pensée dit relation ? L'on n'a pour autant répondu en rien à Kant et l'on n'a pour autant en rien posé le Problème de Dieu. En l'affirmant ainsi qu'on le fait ici, l'on montre simplement que l'on ne veut pas connaître la difficulté que pose cependant envers et contre tout l'acte de connaissance : il ne s'agit certes pas de nier qu'il est l'acte commun du sujet et de l'objet, mais de montrer comment la chose en soi n'étant pas la chose en nous, cette unité est possible, et la représentation que nous en avons, valable. Tant que cela n'aura pas été justifié, la Métaphysique ne l'aura pas été au point de départ et le Problème de Dieu, au sens vraiment métaphysique du mot, ne sera pas posé.

Nous pensons tout à fait que le problème critique est un problème *global*, et qu'il est posé par « l'acte de connaissance au point de jointure de l'être et de l'esprit ». Telle est aussi bien la raison pour laquelle, à notre avis, il importe essentiellement de montrer ce que cet acte comporte, et que sa nécessité n'est pas une nécessité subjective, mais une nécessité vraiment objective, fondée non pas sur des formes a priori, mais sur de l'être catégoriquement posé, indépendant de toute activité subjective comme telle. Et ceci nous amène à poser :

2. Solutio nostra positiva. — Juxta statum quæstionis præcedentem, duo videntur esse tractanda (1) :

1. DIFFICULTAS SCEPTICA. Hæc a P. Picard directe spectatur in suo libello supra citato, etsi simul problema idealisticum per modum unius tractat, ut a priori suspicari licebat.

Methodus autem quæ in hac tractatione adhibebitur, illa erit quæ ab Aristotele jam antea usurpabatur et a S. Thoma

---

(1) Momentum quæstionis diu negatum est a scholasticis modernis, præsertim quia, ut videtur, antiqui eam non suspicati erant ! P. Geny, cujus tamen mens conservativa omnibus nota est, hæc recte scribebat a. 1925 : « Now Scholasticism either passes the critical problem by, or solves it hastily by an appeal to evidence, and without further ado intrepidly penetrates into the domain of absolute being and constructs an ontological physic and metaphysic : how is it possible to grant it this pretension ? I shall state my opinion frankly : I believe that the Scholastics have not yet answered this difficulty with sufficient force. Not that there exists or should exist for them any real doubt as to the certainty of their position ; but its legitimacy should be established more effectively » (ap. ZYBURA, *Present day Thinkers and the new Scholasticism*, London, Herder, 1927, p. 169).

Idem nunc magis atque magis apud scholasticos admittitur. Ita, v. g., L. NOËL, *op. laud.*, vel in *La présence immédiate des choses*, « Rev. néo-scol. », 1927, p. 179-180. Ita etiam P. ROLAND-GOSSELIN, secundum quem « le thomisme offre une entrée parfaitement normale à l'étude critique de la connaissance », quique « admet une *dubitatio universalis de veritate* qu'il n'est nullement téméraire d'entendre de la mise en question de la valeur même de la connaissance » ; immo æstimat, ut huic quæstioni satisfiat, « que c'est un juste souci de méthode de ne pas faire dépendre nos constatations premières de notions ou de principes qui ne peuvent eux-mêmes être pleinement justifiés sans elles, ni d'une confiance aveugle en une faculté que l'on peut supposer faite pour voir clair au moins en son acte propre. L'on est ainsi amené à prendre comme point de départ assuré de la recherche le *Cogito*, l'acte de penser » (« Bulletin thomiste », mai 1926, p. 80). Nec oblivioni danda sunt illa quæ scribebat KANTIUS in Præfatione secundæ editionis suæ *Criticæ* : « La Critique n'est pas opposée à un *procédé dogmatique* de la raison dans sa connaissance pure en tant que science (car la science doit toujours être dogmatique, c'est-à-dire strictement démonstrative, en s'appuyant sur de sûrs principes *a priori*), mais elle est opposée au *dogmatisme*, c'est-à-dire à la prétention d'aller de l'avant avec une connaissance pure (la connaissance philosophique) tirée de concepts d'après des principes tels que ceux dont la raison fait usage depuis longtemps, *sans se demander comment ni de quel droit elle y est arrivée*. Le dogmatisme est donc la marche dogmatique que suit la raison pure *sans avoir fait une critique préalable de son pouvoir propre*... La Critique est la préparation nécessaire au développement d'une métaphysique bien établie en tant que science qui doit être nécessairement traitée d'une manière dogmatique et strictement systématique, donc scolastique (et non populaire) ; car c'est une exigence inévitable en métaphysique, puisque cette science s'engage à accomplir son œuvre tout à fait *a priori* et par suite, à l'entière satisfaction de la raison spéculative » (trad. Tremesaygues, p. 32-33). Quicquid hic dicitur absolute falsum de natura totaliter a priori ipsius metaphysicæ, de qua natura satis alibi et supra (p. 11-14) locuti sumus, concedendum est quæstionem quæ ponitur a Kantio de necessitate instituendi crisim de juribus et de potestate rationis esse legitimam. Ejus vitium unice fuit istam quæstionem ponere juxta terminos et fines e quibus jam impossibile erat egredi, quique solutionem reddebant a priori insolubilem et data essentialia a veritate detorquebant. — Eamdem thesim propugnavimus (in « Arch. de phil. », VIII, 4), contra P. DE TONQUÉDEC qui, in sua *Critique de la connaissance*, absolute recusat quin problema accipiatur.

expresse propugnata erat, nempe *dubitatio universalis methodica.* Sic enim scribebat S. Doctor : « Volentibus investigare veritatem contingit præ opere, idem ante opus, bene dubitare, idem bene attingere ad ea quæ sunt dubitabilia. Et hoc ideo quia posterior investigatio veritatis nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum. Manifestum est autem in solutione corporalium ligaminum quod ille qui ignorat vinculum non potest solvere ipsum... oportet quod prius inspiciat vinculum et modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem, oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas... Aliæ scientiæ considerant particulariter de veritate : unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare ; sed ista scientia [metaphysica] sicut habet universalem considerationem de veritate, ita ad eam pertinet *universalis dubitatio de veritate ;* et ideo non particulariter, sed simul, universalem dubitationem prosequitur » (*In III Metaphy.*, lec. 1ª, n. 339).

Sane Angelicus alibi vituperat illos qui etiam de primis principiis indagare intenderent : « Dicit ergo [Philosophus] quod quidam dignum ducunt, sive volunt demonstrare prædictum principium. Et hoc propter « apædeusiam », idest ineruditionem. Est enim ineruditio quod homo nesciat quorum oportet quærere demonstrationem et quorum non : non enim possunt omnia demonstrari » (*In IV Metaphy.*, lect. 6ª, nº 607) (1). Quæ quidem verissima sunt si, prout dicit textus, de demonstratione proprie dicta principiorum moveretur quæstio ; sed hæc dicta D. Thomæ relinquunt omnino apertam illam viam quam sequuntur hodierni, cum difficultatem scepticam solvere conantur, quamque propter necessitates intellectuales modernas post sæcula Cartesii et Kantii sequi tenentur (2). Nunc enim non agitur demonstratio princi-

---

(1) Eodem loco hæc etiam habet S. Doctor quæ pro re nostra momentum habent : « Conditio principii est ut non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo, sed adveniat quasi naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur et non per acquisitionem. Ex ipso enim naturali lumine intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod a sensibilibus accipitur memoria, et a memoria experimentum, et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur hujusmodi propositiones communes quæ sunt artium et scientiarum principia » (n. 599).

(2) Quare omnino consentimus S. Thomam, ubi de *universali dubitatione de veritate* loquitur, imprimis contendere ut metaphysicus quam maxime distincte definiat data experientiæ primæ, quæstiones quæ ex ea oriuntur et difficultates omnes quas movere possunt ; valorem autem ipsius intellectus non in dubium ab Angelico adduci. Hunc locum S. Thomæ cum commentaretur, recte ergo scripsit J. DE TONQUÉDEC quoad exegesim : « La valeur de l'intelligence n'est pas, si peu que ce soit, mise en

piorum quæ esset impossibilis et necessario circulum vitiosum supponeret, nec dubitatio realis positiva et dogmatica e qua vi verborum ipsorum egredi non liceret, sed monstratio seu justificatio per analysim reflexivam, de qua infra loquimur et ad hoc dubitatio methodica, quæ non judicat positive (ad modum Cartesii) facultates nostras cognitivas habere valorem dubium, sed inquirit de fundamentis et de justificatione certitudinum, immo de justificatione in ordine reflexionis ipsius rationis ejusque principiorum. Sed hæc explicatione indigent.

Explico. — Le Card. Mercier a écrit : « La vraie question n'est pas de savoir si l'âme humaine trouve en elle des assentiments certains, c'est-à-dire *spontanément* irrésistibles : c'est chose accordée, et, si quelqu'un s'avisait de le nier, il supprimerait le débat, faute d'objet à débattre ; la question est de savoir si, oui, ou non, l'intelligence peut justifier, *dans le domaine de la réflexion*, la certitude de ses adhésions spontanées. Dans l'affirmative, le dogmatisme a raison et la certitude qui n'était que spontanée jusqu'alors, revêt le caractère d'une certitude réfléchie, scientifique » (*Critériologie générale*, 6e édit. 1911, p. 104-105). Jusqu'ici nous sommes pleinement d'accord avec l'éminent auteur. Mais lorsqu'il poursuit : « Dans la négative, il y a désaccord entre l'activité spontanée et l'activité réfléchie de l'esprit et il n'y a qu'une conclusion désespérante à tirer de là, c'est que la machine humaine est mal faite », nous ne le suivrions plus. Dans la négative, nous conclurions simplement que la *justification* rationnelle de la certitude philosophique n'est pas faite, qu'elle reste à faire et que, jusqu'à ce qu'on y ait réussi, nous en sommes réduits provisoirement à cette dure nécessité de ne pouvoir résoudre le problème critique fondamental que dans la ligne du sens commun, à peu de chose près comme le voulait Balmès. Auquel cas, il ne nous resterait momentanément du moins qu'à dire, comme nous l'entendions plus

---

doute ; au contraire, elle est supposée de la façon la plus explicite. Le précepte de ne fuir aucune difficulté, mais de les embrasser toutes, de les rechercher, de les appeler, de les citer au tribunal de la raison, ne saurait passer, j'imagine, pour l'expression d'une défiance quelconque à l'égard du pouvoir judicatif de celle-ci » (*La critique de la connaissance*, p. 439). Sed hæc non impediunt quominus principium de dubitatione, quæ ad omnia omnino, ad intellectum usque extendi posset, *si difficultas de ipso specialis moveretur*, jam a D. Thoma positum fuerit. Porro hæc difficultas, quam ipse ignorabat juxta terminos modernorum, datur et exigit ut solvatur.

haut : « La vie le résout, nous sommes embarqués ». Mais cette réponse ne saurait être décisive ; nous cherchons autre chose et avons confiance que la raison a le moyen de trouver autre chose : si l'on n'a pas encore trouvé, il faut continuer à chercher : *on doit absolument pouvoir trouver.*

Qu'il soit donc bien entendu que nous n'élevons aucun doute *réel* sur la valeur de la faculté. Lorsque nous abordons la justification de cette valeur, nous recourons à un doute méthodique universel en ce sens que nous ne supposons pas valable la faculté dans l'ordre même où nous nous mettons en devoir de la justifier, c'est-à-dire dans l'ordre de la certitude philosophique et scientifique, et que à l'instant où nous commençons à résoudre la difficulté critique, nous ne savons pas si nous aboutirons à cette justification. Mais, à l'encontre, sinon du Card. Mercier dont l'opinion reste incertaine (*loc. cit.*), du moins de quelques-uns de ses disciples (1), nous ne prétendons nullement mettre en suspicion de façon réelle et positive notre instrument de pensée comme si, du résultat de l'examen que nous allons entreprendre, devait dépendre la valeur propre de toutes nos certitudes spontanées.

Si l'on nous objectait alors que, par cette déclaration même, nous avouons que nous posons et traitons un *faux problème*, la réponse est aisée. Un faux problème peut s'entendre en trois sens : ou bien un problème insoluble, ou bien un problème qui est déjà résolu par la position même de ses termes, ou enfin, qui contient en lui-même une contradiction. Nous avons montré plus haut que le problème critique n'était pas un faux problème au second et au troisième sens qui viennent d'être dits. Quant au premier sens, il faut démontrer et il restera toujours à démon-

---

(1) Non nos latet aliquos discipulos Card. Mercier, v. g. R. Jeannière, in sua *Criteriologia*, p. 115 sq. ultra limites debitos in hac via processisse. Quando de dubio *reali* quod etiam ad veritates fidei extendatur, loquuntur, jam præjudicant valorem facultatum nec ab hoc dubio exire poterunt. Sed non ita est de dubitatione methodica, quæ, sine ullo præjudicio, intuetur in reflexione activitatem facultatum ut indaget eorum naturam atque vim. Qua in inquisitione minime negatur, ut patet, « evidentias spontaneas sese nobis imponere » neque « evidentiam immediatam nobis suppeditare objectum » (Tonquédec, *loc. cit.*, p. 143-145), tamquam facta mere empirica, cum e contra hæc duo præsupponantur, non vero tamquam facta categorice seu absolute affirmabilia : secus esset petitio principii pura ; sed quæstio est num rationem reddere possimus intelligibilem et valoris istarum evidentiarum spontanearum et objectivitatis earum : nempe in quacumque cognitione attingitur subjective objectum, sed istud objectum et istud subjectum quid valent ?

trer positivement qu'il ne peut pas être résolu. Or seule la discussion des tentatives faites pour le résoudre permettra de dire ce qui en est, et quand on aura montré que toutes celles qu'on a opposées ne valent rien, il ne restera qu'à attendre que l'on en propose de nouvelles qui soient meilleures : le problème ne serait positivement insoluble que s'il était contradictoire et inintelligible ; or il n'est ni l'un ni l'autre.

Pour ce qui est de notre solution positive, nous concédons parfaitement que si, au cours de son exposé, l'on devait à un instant quelconque s'appuyer sur ce qui est en question, c'est-à-dire, si l'on devait commencer par procéder discursivement et par raisonnement, ceux qui prétendent que le problème critique est un faux problème auraient raison, puisque ce processus impliquerait essentiellement une pétition de principe : et c'est aussi bien ce que les adversaires du P. Picard lui reprochent. Mais il ne suffit pas de lui dire qu'il en est ainsi, il faudrait le montrer. Or c'est ce que, nous semble-t-il, l'on n'a fait jusqu'à présent nulle part. Et voilà pourquoi nous continuons de croire à la vertu de cette explication, de croire surtout qu'elle donne une orientation féconde et que, si elle n'est pas encore achevée et appelle des précisions, c'est du moins dans cette voie que l'on a chance de trouver une réponse à la difficulté critique.

Ceci posé, voici en bref la solution du P. Picard :

« Sans suspendre positivement, à la manière de Descartes, la confiance dans la raison que nous possédons dans l'ordre de la connaissance vulgaire ou que nous garantit dans l'ordre critique un postulat fondamental raisonnable, le P. Picard se demande si le fondement de toute certitude, au lieu de demeurer infra philosophique, ne pourrait pas bénéficier d'une certitude, *sui generis* peut-être, mais cependant strictement philosophique. Il croit trouver la réponse affirmative à cette question dans la *conscience du moi* qui accompagne toutes les démarches de notre esprit. Le simple inventaire de ce fait de conscience nous montre *au concret* et avec les caractères absolus de la connaissance intellectuelle, la position catégorique du moi s'opposant absolument à sa négation et raison suffisante immédiate de sa propre intelligibilité. Ce contenu de la conscience immédiate simplement traduit sous le regard de cette même conscience, en termes abstraits, donne la notion d'être et les principes premiers de

la raison et ainsi fonde la valeur de toute notre connaissance philosophique et scientifique ».

Cette solution est condensée dans les deux thèses suivantes :

Ie THESE : « Dans tous nos états psychologiques, nous saisissons à même et sans doute possible, par la réflexion concrète, le moi existant et ses faits de conscience présents » (p. 46 sq.).

IIe THESE : « La connaissance immédiate du moi n'est pas de l'ordre purement empirique, mais absolu : c'est une expérience qui nous révèle la réalité même du moi et non pas seulement son apparence. En même temps et par le fait même elle nous met en possession de la valeur objective de la notion d'être ; elle fonde les principes premiers, comme lois de l'être non moins que de la pensée, et nous assure ainsi de la véracité essentielle de notre esprit » (p. 57 sq.).

Quonam autem sensu, hæc solutio sit intelligenda, diximus in « Arch. de phil. », II, 2, p. 200-203.

Quomodo vero habeatur objectivitas notionis entis, quæ in apprehensione immediata τοῦ Ego sine intermedio tamquam indubie realis et forma universalis objectiva cujuslibet cogitationis et quomodo prima principia identitatis et rationis sufficientis cl. Auctor rursus deducat ex hac idea et ex datis τοῦ Ego secundum respectum sive staticum sive dynamicum consideratis, unusquisque apud eum legat p. 60 sq. Deductio quæ hic habetur principii identitatis apodictica et completa videtur ; deductio vero principii rationis minus completa fortasse apparebit. Unde ad modum complementi legere licet quæ proposuimus in « Arch. de phil. », vol. II, cah. 2, p. 158-159, de justificatione principii rationis, nempe ex consideratione dynamismi nostri intellectus. Hic enim dynamismus manifestat, in actu ipso intelligendi, si iste analysi subjicitur in intuitione reflexiva, finalitatem essentialem mentis ut ordinatam intrinsece ad ens intelligendum et quidem ad ens in quantum ens, seu ad omne ens quodcumque sit ; sed simul hæc analysis manifestat intellectum sese apprehendere ut limitatum et impeditum in suo exercitio. Præterea intellectus, ut intellectus, sibi

ipsi apparet ut coextensivus enti, ita ut ens convertatur cum intelligibili, h. e. omne ens qua tale, translucidum sit intellectui qua tali de jure. Sed sedulo notandum est hunc processum justificare valorem universalem et absolutum primorum principiorum in ordine reflexivo cognitionis, quin ullo modo supponatur logice et psychologice Ens primum, ita ut sine ullo circulo vitioso argumentari liceat in theodicea, mediante hoc principio, ad existentiam Dei probandam. Non negamus, immo certum est principium rationis manifestare ante omnia legem Entis absoluti quod est Deus et secundario tantum intelligentiarum participatarum et entium contingentium. Sed hoc tantum de ordine ontologico et synthetico valet, nec affirmari potest, antequam existentia Dei probata fuerit ; unde in ordine logico et analytico secundum hunc sensum adhiberi nequit sed tantum sub forma transcendentali : « ens in quantum ens, vel finitum vel infinitum si datur, habet rationem sufficientem ».

Ce que le problème critique se propose avant tout, c'est de nous mettre en possession de principes *absolus*, en ce sens qu'ils expriment la loi de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire de l'être quel qu'il soit, *en tant qu'il est ce qu'il est*, de tout être selon tout ce qu'il est, qu'il s'agisse de l'être fini ou infini s'il est, principes dont l'expression est abstraite et rigoureusement universelle, qui doivent donc valoir, comme toute abstraction vraiment métaphysique, du réel quel qu'il soit et à ce titre sont éminemment réels, mais qui, en tant qu'abstraits, en tant qu'exprimant une loi générale, sont considérés à part de la réalisation, prescindent de toute réalisation, encore que valant de toute réalisation, ne valant que parce qu'ils disent relation à une réalisation, et n'ayant de sens que par rapport à une réalisation ou actuelle ou possible ou purement objective ; principes enfin qui nous révèlent les propriétés essentielles de l'être comme tel, mais qu'on ne pourra découvrir et qui donc ne nous feront connaître l'être comme tel que dans l'acte qui nous livre l'être, l'acte de connaissance, le *Cogito*. Là seulement nous apparaîtront et l'unité et l'intelligibilité et la bonté ou valeur et perfection d'être ; l'analyse et l'inventaire de la pensée qui nous fait atteindre le moi comme *être*, au titre de l'être, sera le moyen approprié de cette critique. Mais comment ?

Bien que, sous leur forme définitive, les principes premiers soient coulés en formules abstraites irréductibles, on les appréhende cependant au concret confondus dans une même expérience très simple, expérience intellectuelle du *Moi* dans n'importe quel fait de conscience, non pas évidemment du *Moi* à l'état pur et statique, ce qui n'aurait aucun sens, mais du *Moi* agissant et prenant conscience intellectuelle de son activité et par le fait même de son être, en d'autres termes, dans une expérience d'un concret intelligible et par conséquent expérience d'être, au sens fort du mot, c'est-à-dire de réalité catégorique *existante*, qui vaut en soi, qui est à ce titre absolue et donc aussi virtuellement universelle.

L'inventaire de cette expérience intellectuelle nous permettra de déduire d'abord et avant tout le principe d'identité et de contradiction. « Lorsque, dans n'importe quel fait de conscience, écrit le P. Picard, je saisis immédiatement mon être, dans cette donnée indistincte, il n'y a d'abord que réalité positive, sans opposition et sans négation d'aucune sorte ; si, pendant que dure ce fait de conscience, j'oppose cet être du *moi* à ce qui n'est pas lui ou si je lui oppose sa négation, j'éprouve que, par la force même avec laquelle il se pose, il repousse absolument et sa négation et l'identification avec ce qui n'est pas lui. Du coup, le double *fait* de l'identité de l'être avec lui-même et de l'opposition de l'être à sa négation se dégage de la donnée très simple soumise actuellement à mon intuition. En même temps, ce fait se révèle comme tenant aux manières d'être particulières de cette chose qui est le *moi*, mais comme résultant de ce que le *moi* est *être*. En moi, c'est l'être qui repousse sa négation et qui la repousse parce qu'il est être. S'identifier à soi-même, s'opposer à sa négation est une nécessité inhérente à l'être, c'est sa loi profonde. — Une intelligence purement intuitive saisirait distinctement l'être et ses lois ; notre intelligence, qui n'arrive à la perfection de l'acte distinct que dans le stade discursif, a besoin de détailler cette donnée d'être pour en prendre pleinement possession. De là vient le caractère incomplet de la formule du premier principe : elle ne traduit qu'un aspect, l'aspect *statique* de la donnée d'être. Tout ce qu'il y a de *dynamique* dans l'expérience métaphysique lui échappe. C'est en vain qu'on la tourne et qu'on la retourne pour en faire jaillir la formule du principe de raison suffisante : le principe d'identité et de contradiction exprime de façon catégorique une simple constatation absolue : *l'être est, l'être est ce qu'il est, l'être n'est pas sa négation.* C'est tout » (*Problème critique fondamental*, p. 60-61).

Ceci posé, nous ferons deux remarques :

1° Le *principe d'identité* une fois acquis, nous avons en mains l'instrument essentiel de la recherche analytique, et du coup seront justifiés (dans l'ordre de la réflexion métaphysique) tous les jugements et tous les raisonnements qui sont fondés sur la pure identité. Nous avons donc droit, à partir de maintenant, pour la déduction du deuxième principe, de discourir, c'est-à-dire de juger et de raisonner selon le principe d'identité et de contradiction.

2° L'expérience qui nous a livré le principe d'identité est, au regard de la conscience, beaucoup plus riche que ne le dit et que ce qu'exprime ce seul principe. C'est en effet dans un dynanisme qu'elle nous l'a donné. L'être, par sa position, par son dynamisme même repousse sa négation et la raison positive de son intelligibilité, c'est-à-dire de son aptitude à être connue par une intelligence, exclut sa contradiction. D'où un simple regard en arrière sur la déduction du principe d'identité suffit à nous donner déjà une des formes du *principe de raison suffisante* : « l'être comme tel est intelligible ». C'est au titre de l'être, en tant que celui-ci est donné catégoriquement dans l'existence, que ce principe se pose et s'impose à la conscience intellectuelle, à la pensée, et cela, malgré qu'elle en ait ; sa portée est donc universelle et nécessaire : c'est le *principe d'universelle intelligibilité*. L'être, en tant qu'il est donné dans l'existence ou dit relation à l'existence, est apte à être connu par l'intelligence, dit relation à l'intelligence, s'impose nécessairement à l'intelligence.

Toute une série de philosophes bornent ici l'enquête et estiment ne pas devoir en demander davantage. Toute philosophie pour qui l'être n'est à considérer qu'en fonction de l'esprit, pour qui l'esprit *pose* l'être et est la mesure de cette position, ne dépassera pas cette forme du principe de raison suffisante et ne lui donnera pas d'autre sens. Mais il nous semble qu'une philosophie plus réaliste, plus objectiviste doit faire un pas de plus et s'efforcer de déduire, outre le principe général d'intelligibilité défini à l'instant, celui de suffisance ontologique d'être. La formule qui devra l'exprimer sera : « l'être a de quoi être, et cela ou par soi ou par un autre ». C'est l'expérience de notre activité saisie par la conscience intellectuelle qui nous en fournira encore la *justification.*

D'après ce qui précède, l'âme du principe est que l'être doit pouvoir s'expliquer dans la ligne de l'intelligibilité : reste à montrer qu'il doit s'expliquer aussi dans la ligne de l'être et que l'une et l'autre coïncident.

Ayant droit au discours, nous dirons : Il s'explique ou par sa propre suffisance, ou bien non. Si c'est par sa propre suffisance, il n'y a pas à dépasser la déduction précédente : il s'explique parce qu'il est et qu'il est ce qu'il est; la formule de raison suffisante de cet être peut coïncider grammaticalement avec celle du principe d'identité, pourvu que l'on n'exclue pas de celle-ci tout dynamisme et qu'on ne le prenne pas dans un sens purement statique. Le schème A = A s'applique identiquement à l'intelligibilité de l'Être premier.

Si l'être ne s'explique pas, par sa propre suffisance, il nous restera, pour sortir de la difficulté, à continuer l'inventaire. Or dans le *Cogito*, que trouvé-je ? Une activité. Le moi n'est pas un observateur passif, devant lequel défilent des états de conscience. Il a un rôle actif dans la genèse des pensées, et nous saisissons « à même » une relation concrète de dépendance entre les états de conscience et le *moi* dont ils sont les états. Notre activité psychologique immanente est et nous apparaît comme un dynamisme en acte, elle pose en nous de l'être, et, cet être ainsi posé, se développant par notre activité vitale, se présente comme en dépendance étroite et nécessaire vis-à-vis d'un principe ontologique permanent qui est le Moi quant au *devenir* même de cette activité.

D'où nous tirons la conclusion : dépendre ainsi au titre propre de l'être répond à la formule même du *devenir* comme tel que j'appréhende immédiatement en moi ; en d'autres termes, « *le devenir comme tel dépend d'une raison ontologique, l'effet dépend d'une cause* ». C'est précisément le *principe de causalité*, c'est-à-dire le principe de raison suffisante appliqué au devenir, à tout ce qui commence d'être et change, qui est l'aspect sous lequel il nous restait à le déduire.

J'exprimerai ainsi au détail le résultat de l'enquête : « Je suis la raison d'être de quelque chose qui, sans moi, ne serait pas, parce qu'il n'aurait pas sa raison d'être ». Aussi bien, je constate que ceci ne s'applique pas seulement à ma pensée en tant qu'elle est *telle*, en tant qu'elle a telles propriétés, etc..., mais, d'abord et avant tout, en tant qu'elle *est ;* je vois qu'elle ne peut être simplement sans cette cause d'où elle tire son origine et par là même sa raison d'être, que, n'étant pas par elle-même, elle n'*est* et elle n'est *ce qu'elle est* que par sa dépendance vis-à-vis de cet autre que je suis et qui n'est pas identiquement elle (puisqu'il peut être et a été sans elle). Mais, s'il en est ainsi, force est bien de conclure

que cette exigence d'intelligibilité que ma pensée pose devant mon intelligence, en tant que cette pensée est une réalité au sens propre du mot, est une exigence au *titre de l'être*, et une exigence qui ne vient pas seulement de mon esprit, en tant qu'il se meut dans l'ordre de l'abstraction idéale ou qu'il travaille sur des données vides et creuses, mais en tant qu'il est être réel et en tant que la pensée qui vient de lui, est de l'être existant et concret au sens le plus plein du mot : c'est en tant qu'elle est et qu'elle est quelque chose, que ma pensée exige une cause qui ne soit pas elle. Tout être qui est, toute réalité qui est, mais qui *devient* et qui n'est pas par soi, exige donc un autre que soi en qui il trouve sa raison d'être, qui l'expliquera en soi et en rendra compte au regard de l'intelligence, dont la nature, comme le montre le finalisme ou mieux le dynamisme de son activité, est précisément de se rendre compte des choses, c'est-à-dire de les comprendre.

Ayant vérifié cette règle à propos de ma pensée, en tant qu'elle est être, je n'ai plus qu'à l'appliquer à moi-même en tant que je suis être, à tout ce qui tombe dans le champ de ma connaissance et qui n'est atteint par elle qu'en tant que c'est de l'être, et que cela dit une relation à l'être et donc à ce qui n'est pas moi, au monde extérieur, en un mot à tout. Je suis ainsi amené à formuler ce principe général : TOUT CE QUI EST A DE QUOI ÊTRE, C'EST-A-DIRE A SA RAISON D'ÊTRE ONTOLOGIQUE ET SA RAISON D'INTELLIGIBILITÉ EN SOI OU EN UN AUTRE, ce qui est le principe de raison suffisante sous sa forme complète.

En formulant ce principe et en lui accordant une valeur absolue, nous avons bien la prétention d'énoncer un principe métaphysique et non pas seulement une vérité de fait, donnée de l'expérience, ayant simplement valeur empirique. C'est sans doute un fait, celui de la pensée de notre pensée, qui nous sert de point de départ, mais un fait réel d'existence, qui est quelque chose et a une réalité d'être : ce qui nous suffit. Nous le prenons comme tel et le soumettons à l'analyse, pour voir ce qui est impliqué en lui, ce qu'il comporte comme tel. Or, analysant sa nature en tant qu'il est quelque chose, en tant qu'il est être, nous y découvrons des nécessités qui lui appartiennent et qui le conditionnent en tant qu'il est être et pour les mêmes raisons. Ce sont ces conditions qu'exprime notre principe, conditions qui valent de tout être en tant que tel et qui donc expriment une nécessité métaphysique, au sens le plus strict du mot.

En résumé, cette exigence d'intelligibilité est une donnée, un fait que nous révèle le dynamisme de l'esprit en quête de se rattacher et de rattacher toute chose à l'être comme tel. Il s'agit d'en dégager et d'en définir la nature et de montrer qu'elle est une nécessité de l'être comme tel, implicite matériellement dans la pierre ou le poisson, en tout être quel qu'il soit, implicite formellement, voire explicite en tout esprit conscient, et cela au titre de l'être. C'est aussi bien ce que montre l'analyse réflexive de l'acte d'intelligence, du *Cogito*. Si l'intelligibilité de cet acte en tant qu'être dit de soi une relation de dépendance avec l'esprit de qui il émane et ne s'explique que par là, ne rend compte de sa *nouveauté* dans l'être que par là, une question toute semblable se pose à propos de l'intelligence elle-même, à propos de tout. L'être qui devient, qui apparaît à l'existence, ne s'explique, n'est intelligible que par cette relation même... Il y a, dans cette exigence initiale, une nécessité prégnante qui, par son développement, nous décèle son attache avec l'être comme tel et qui nous mènera nécessairement à

l'Être qui est par soi, en nous manifestant notre dépendance nécessaire vis-à-vis de lui.

Une fois en possession de ce principe, nous avons tout ce qu'il faut pour remonter jusqu'à Dieu, même sans sortir du moi. Ne considérant plus seulement ma pensée, mais mon être même, je lui cherche, en tant que je le pense, sa raison d'être et d'où il a de quoi être pour être : soit en lui-même, soit en un autre. Or, il est évident que son activité n'est pas identique à son être, qu'elle est un devenir et qu'il n'agit que pour combler les déficits de ce même être. D'où il appert manifestement qu'il ne se suffit pas pour être, et qu'il n'a pas en lui de quoi répondre aux exigences de sa nature : c'est donc en un autre qu'il faut aller chercher la raison dernière de ce qu'il est. Etc...

II. Problema idealismi. — Si semel stabiliuntur cum aptitudo mentis ad verum, tum valor notionis entis realis de quovis ordine, sive ideali essentiali, sive reali existentiæ, tum denique necessitas et universalitas absoluta primorum principiorum, jam facile haberi potest crisis difficultatis idealistarum, simul atque omnium nostrarum cognitionum. Quomodo autem hæc institui possit, non vacat hoc loco exponere. Satis sit indicare, præter dubitationem methodicam, hanc regulam quæ a S. Thoma ipso indicatur, nempe *Reflexionem per reditionem completam* : « Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum ; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est ; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem : quod quidem cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur ; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur » (*De Ver.*, q. 1, a. 9 c.).

Hæc quidem est optima regula solutionis, sed quæ et ipsa expresse supponit solutam primam quæstionem epistemologiæ, de qua ceterum non curabant veteres, neque ipse S. Thomas, ut alibi jam evolvimus (*Inst. Met. gen.*, I, p. 546). Ceterum, ut optime dicit Noël : « La mentalité médiévale était foncièrement étrangère à toute préoccupation critique. Les penseurs du XIII^e^ siècle travaillaient sur un donné que l'on ne mettait pas en question dans son ensemble. Chacun apportait sa pierre à l'édifice collectif de la science, comme les bonnes gens des

communes faisaient pour la cathédrale commencée par leurs pères, et que poursuivaient leurs enfants. On ne songeait pas à aller voir à toute heure si les fondements de la bâtisse étaient fermement assis dans le sol. De là un contraste complet avec la manière méthodique dont Descartes a le premier, pleinement saisi l'essence et dont nous éprouvons aujourd'hui le besoin. Dans leur doctrine tout se tient, et il n'y a aucun point de départ apparent, aucune entrée : à propos de chaque point de la doctrine, on suppose que tout le reste est admis » (L. Noël, *loc. cit.*, p. 23).

Quomodo autem ex ipsa notione veritatis ab Angelico et tota Schola tradita, quæ nempe definitur « conformitas intellectus cum *re* » et præcise ex natura istius *rei* quæ in hac definitione ponitur, oriatur quæstio idealismi, et quomodo quæstio poni non debeat, vide apud eumdem auctorem, p. 32 sq. Quoad vero solutionem difficultatis et applicationem regulæ D. Thomæ, non ad nos pertinet eam exponere, sed satis est supponere realismum metaphysicum firmiter fuisse stabilitum, ope principiorum et regularum modo propositorum (1).

---

(1) Quare non crisi subjiciemus, cum hæc pertineat ad Logicam, crisim et solutionem quas de hac re proposuerunt sive eodem loco ipse L. Noël, sive Prof. Gilson, in scripto : *Le réalisme méthodique* » (ap. *Philosophia perennis*, (Festgabe Geyser), p. 743-759) qui ultimus omnino rejicit legitimitatem problematis critici et contendit illud non posse poni nisi secundum terminos Kantii. — Præter auctores jam citatos qui de hac re critica consuli possunt, addantur : C. Nink, S. J., *Grundlegung der Erkenntnistheorie*, Frankfurt, Carolus-Druckerei, 1930 ; G. Sœhngen, *Sein und Gegenstand*, Das scholastische Axiom « ens et verum convertuntur » als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation, Münster, Aschendorf, 1930; P. Wilpert, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin*, in « Beitr. zur Gesch. der Phil. des M. A. », t. XXX, h. 3, 1931 ; Fr. de Sarlo, *Introduzione alla filosofia*, Milano, Soc. edit. Dante, 1928. — Et præsertim notandum occurrit studium P. Roland-Gosselin, *Projet d'introduction à une étude critique de la connaissance*, in « Revue des sc. phil. et théol. », 1931, p. 673-699. In hoc studio cl. auctor evolvit quæ jam eum audivimus enuntiantem (cf. supra, p. 45, n.) : nempe contra Gilson ostendit problema criticum, sensu quo illud definivimus intellectum, locum omnino legitimum habere etiam in philosophia scholæ, nec ullo modo esse quod vocant « un faux problème », immo contendit punctum a quo solutionis æque legitimum esse τὸ *Cogito* ; et his omnibus non possumus quin assentiamur. Revera quidem hoc *Cogito* non eodem modo ac nos postea spectat, cum illud tamquam manifestationem realitatis substantialis quæ est sensu antonomastico non accipiat, neque ad modum judicii quo affirmat se cogitare seipsum cogitantem ideoque existentem, sed tamquam actum judicii de aliquo alio distincto a cogitante, qui actus characteres habet et conditiones implicat quæ secum afferant necessariam objectivitatem et valorem metaphysicum. Porro, si analysis quæ hac occasione instituitur maximi interest sub respectu psychologico et logico, fatemur eam minus nos convincere sub respectu epistemologico, cum sic non clare appareat unde desumatur valor objecti formalis intellectus, quod est ens reale, ideoque principiorum entis. Quare non nobis minui videtur, sed e contra

Præter solutionem problematis critici, ideoque præter objectivitatem (sensu stricto) cognitionum nostrarum, supponemus ex Critica ut firmiter stabilitam realitatem mundi externi et falsitatem idealismi cujusvis.

ART. II. — SOLUTIO PATRIS MARÉCHAL

Parmi les essais tentés en ces dernières années pour résoudre le problème critique fondamental, nous devons signaler, en dehors de l'Essai du P. Picard, l'ouvrage du P. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, dont le t. V est tout entier consacré à cette question, ainsi que les deux études destinées à le compléter : *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective* (« Revue néo-scol. », 1927, p. 137-166) et *Au seuil de la Métaphysique : Abstraction ou intuition* (ibid., 1929, p. 27-52 ; 121-147 ; 309-342). Confiant dans la méthode transcendantale pour définir les conditions de possibilité de toute connaissance et justifier en particulier notre connaissance discursive, contre l'idéalisme de Kant, l'auteur recourt en dernier ressort au dynamisme intellectuel, ou, si l'on préfère, au finalisme de l'intelligence comme principal facteur de l'objectivation du jugement et du savoir. Mais il le fait en un tout autre sens que nous, le plan dans lequel il se meut, qui est le plan transcendantal kantien, n'étant pas le nôtre. Afin d'éviter toute équivoque ultérieure dans le développement de notre Théodicée, nous croyons nécessaire de nous arrêter un peu sur cette théorie, dès maintenant célèbre. Après l'avoir exposée, nous en ferons la critique.

§ 1. Exposé

I. Les points de départ. — L'auteur, dans un bref Préambule (p. 38-53), aborde la difficulté sceptique. Il juge bon de l'écarter avant d'exposer sa théorie de la connaissance, mais croit nécessaire pour cela d'établir qu'une connaissance purement phénoménale est impossible, et il estime péremptoire et décisive la réfutation du scepticisme par la réduction à l'absurde que lui opposaient les Anciens et l'ordination essentielle de notre esprit au réel absolu ; il ne s'occupe que de la réfutation de l'idéalisme, tel surtout qu'il a été proposé par Kant. La nécessité d'aborder franchement le problème critique sur ce terrain lui apparaît nécessaire et, à l'encontre de certains thomistes dogmatistes, il estime

---

opportunior esse habenda solutio supra exposita quæ eo tendit ut probet istud objectum non posse non esse reale, propterea quod in actu cogitationis quo intellectus intellegit τὸ Ego proprium ut ens, idem intellectus apprehendit se identificari re cum eodem Ego quod apprehendit immediate ut ens et intellegit se istud Ego non posse intellegere nisi quatenus prius *est* quam sit tale.

qu'il est absolument conforme au thomisme de rechercher par la méthode réflexive appliquée à ses actes, si l'intelligence ne pourrait se justifier, dans le plan de la connaissance claire et distincte, son droit à affirmer le réel.

Mais comme il s'agit de réfuter le kantisme sur son terrain même, le P. Maréchal, selon le résumé très exact qu'en donne le P. Roland-Gosselin (« Bulletin thomiste », 1927, p. [3]), « accepte de Kant une exigence de méthode tout à fait fondamentale, à savoir la nécessité de trouver la justification de l'affirmation métaphysique au moyen d'une analyse des conditions *a priori* de la connaissance, permettant de déduire avec rigueur, « par concepts », l'ensemble de ces conditions. Si cette analyse, si cette déduction nécessaire nous obligent à reconnaître dans l'affirmation de la réalité métaphysique la condition *a priori* de toute affirmation, de toute position possible d'objet pour la pensée, nous aurons démontré, malgré Kant et en nous servant de sa méthode, la possibilité de la métaphysique et nous saurons, par surcroît, la raison *a priori* qui donne valeur à nos évidences objectives ; nous posséderons le moyen sûr de les discerner des fausses évidences ».

Aussi bien la scolastique traditionnelle peut sans peine s'accommoder, au point de départ, d'une critique transcendantale de l'objet de pensée ou « Critique de la faculté de connaître ». « Alors que la *critique métaphysique*, suivant le mouvement spontané de l'esprit, affirme d'abord la réalité absolue de l'objet, quitte à retoucher ensuite celui-ci, à le subdiviser et à le distinguer conformément aux exigences les plus sévères de la logique analytique, la *critique transcendantale* arrête d'abord le mouvement de l'esprit, suspend l'affirmation réaliste et isole, pour le considérer en soi, le contenu apparent de la conscience. Son point de départ n'est pas un « absolu ontologique » reconnu d'emblée sous les apparences, mais une diversité ordonnée de « phénomènes » contingents, présents à la pensée et dont il s'agit précisément d'apprécier le rapport éventuel avec un absolu ontologique. Dans la critique transcendantale, le « premier principe » (le principe d'identité) demeure hors de conteste, *comme norme de la pensée* ; dans la critique métaphysique, il livrait de plus, immédiatement, la *clef du réel* (ontologique) » (p. 15-16). Or, selon le P. Maréchal, on peut accorder, en se plaçant résolument sur le terrain de Kant et en suivant sa méthode, que la critique transcendantale est possible et légitime, mais ne peut aboutir qu'en se dépassant elle-même et en s'achevant dans la critique réaliste. En effet, l'essentiel de celle-ci est la perspective finaliste. L'homme agit, — pour agir, affirme, — en affirmant pose un rapport stable entre la chose affirmée et l'être. L'homme affirme pour agir ? « Cela revient à dire que nos contenus de conscience ont toujours quelque degré de réalité, parce qu'ils s'insèrent inévitablement dans la finalité absolue qui anime notre action. L'objet s'avère comme être, dans la mesure où il s'impose comme fin » (p. 28). Après cette première démarche qui pose immédiatement l'objet comme objet, la critique réaliste en analyse la forme et « à proportion elle gradue l'affirmation, c'est-à-dire étage l'être » (ibid.). Mais déjà nous ne sommes plus sous la discipline proprement critique. Etager l'être

de façon proportionnelle aux essences analysées, c'est l'objet de l'ontologie. Suivre le processus génétique, ou mieux constituer la genèse de l'objet dans la pensée, c'est l'affaire de la psychologie rationnelle. Or c'est précisément ce dernier point qui intéresse d'abord la critique de Kant. Il ne se donne pas un absolu auquel il rattacherait ensuite le relatif (les formes, les essences); il étudie le relatif (contenu de conscience, phénomènes) et se demande s'il est possible d'y découvrir l'absolu (le noumène, l'ontologique). Et le P. Maréchal de répondre : oui, à condition d'accepter franchement la finalité, seule révélatrice d'un Être absolu.

D'où l'on voit tout de suite le changement complet de front qui va être opéré dans l'orientation de la philosophie scolastique. Tandis que celle-ci avait surtout réglé sa marche vers l'Absolu et sa conquête de Dieu et de l'ordre ontologique, à partir de la causalité efficiente et en fonction de celle-ci, dans toute l'explication qui va suivre, « le point de départ de la Métaphysique » sera la causalité finale et le plan de la recherche métaphysique sera exclusivement celui-ci.

Voyons comment cette recherche, qui doit aboutir à la pleine réfutation de Kant, va se développer.

II. Les conditions a priori de l'affirmation. — L'étude de l'acte propre de l'intelligence qu'est le *jugement*, en qui seul, apparaît la vérité logique, nous révèle que ces conditions *a priori*, — qui, pour Kant, étaient purement formelles et se ramenaient aux principes d'unité qui coordonnent et unifient dans l'esprit les divers éléments de l'acte *un* du jugement, — ne sont pas des conditions purement formelles et logiques, mais qu'elles sont aussi et avant tout réelles et ontologiques. Ces conditions se ramènent toutes à celles de *l'affirmation* ontologique qui devient ainsi « la condition *a priori* de possibilité de tout objet dans la conscience » (p. 52). Voici comment l'établit le P. Maréchal.

Il n'y a connaissance objective que là où il y a opposition du sujet et de l'objet. La simple assimilation de la forme de l'objet dans l'appréhension ne suffit pas à constituer cette connaissance, il faut de plus que cette forme apparaisse au sujet comme lui étant étrangère (p. 70). Ce qui n'a lieu que dans le jugement où, par l'affirmation ou la négation, l'intelligence pose ou rejette sa conformité avec l'objet et prend conscience de l'objet comme objet (p. 77-78). « En d'autres termes, l'aperception objective de l'objet est l'effet formel d'une affirmation » (p. 395).

Or ce qu'exprime le jugement et ce que pose dans l'être l'affirmation, c'est la *synthèse* du sujet et du prédicat, c'est à savoir l'appartenance d'une forme abstraite à un sujet qui dit de soi, en vertu de son origine sensible, une référence à la matière. Tout jugement dit ainsi une synthèse concrétive dont le principe d'identité est la règle suprême : *quod est est*, et qui signifie de soi une synthèse d'essence et d'existence (p. 206). « Lorsqu'on dit : « ens est ens », ou « ce qui est, est ce qui est », le sens explicite de ces propositions ne peut être que le suivant : « ens est id quod habet rationem (formam) entis », ou « ce qui est, est ce qui a la *qualité* (ou la *forme*) exprimée dans les mots: « ce qui est »... exactement

comme si l'on disait : « Dès que quelque chose est donné *ad modum suppositi* (c'est-à-dire comme existant, ou rattaché à une existence ; donc dans la ligne de l'*esse*), dans la même mesure et sous le même rapport, ce quelque chose est donné comme nécessairement défini par une *forme* (c'est-à-dire comme un mode d'être, donc dans la ligne de l'*essence*). Le principe d'identité exprime donc, dans les termes les plus généraux possibles, la synthèse nécessaire du *quod* et du *quo*, de l'existence et de l'essence ; il signifie, au fond, que tout être, en tant qu'être, est un « intelligible » (p. 431-432).

III. L'objet d'affirmation. — Reste à montrer comment cette synthèse peut constituer un *objet d'affirmation* et permettre à l'intelligence de dire : *cela est*. Le P. Maréchal l'explique par une double référence de la forme abstraite et universelle qu'exprime le verbe mental : l'une explicite par l'intermédiaire de l'image à l'objet senti : « la forme intelligible ne s'objective qu'en se concrétant à travers le phantasme dans la matière » (p. 209) ; l'autre *implicite* à la Réalité absolue et infinie qui est Dieu, envisagé comme terme, comme Fin suprême de l'activité et des tendances foncières de l'entendement.

« L'affirmation est, à la fois, aboutissement d'une exigence antérieure et point de départ d'une exigence nouvelle ; acquisition « formelle » et valeur d' « action » possible ; bref, apaisement partiel et rebondissement immédiat du désir même qui fait le fond de notre nature intellective, le désir obscur et insatiable de l'Être. Faut-il ajouter que la double finalité, antécédente et conséquente, de l'affirmation rend compte — nous démontrerons qu'elle *seule* le peut — de cette propriété exclusive que possède le jugement, de faire naître en notre entendement le rapport de vérité logique, la connaissance au moins implicite de l'objet *comme objet* » (p. 229) (1).

IV. La preuve. — La démonstration de cette dernière thèse constitue évidemment le point central de la solution du P. Maréchal. L'acte de connaissance comprenant, d'après lui, « une assimilation qui spécifie l'acte de connaître, en lui donnant une matière et une projection qui objective le fruit de cette assimilation », l'auteur se fait fort d'établir, pour répondre aux exigences kantiennes, que l'affirmation implicite de l'Absolu est la condition nécessaire *a priori* de cette projection.

Et voici, d'après lui-même, « pour la commodité du lecteur », la marche que va suivre l'ensemble de son argumentation (p. 334) :

---

(1) Telle avait déjà été la position prise par le P. Rousselot. On connaît sa thèse fameuse que « l'homme n'intellige qu'en tant qu'il désire Dieu ». Ayant à s'expliquer sur elle, il disait : « Non pas, cela est certain d'un désir *conscient*, volontairement personnel, mais de ce désir *naturel* qui est l'intelligence. Ne pas confondre avec l'Ontologisme d'après lequel l'homme ne juge des choses qu'en tant qu'il les mesure à l'Infini, à Dieu préalablement connu » (*Amour spirituel et synthèse aperceptive*, in « Rev. de philo. », 1910, p. 229).

« *a*) Tout contenu de pensée est *affirmable* ontologiquement en vertu du « premier « principe ». (Préambule critique).

« *b*) Le contenu d'une pensée non-intuitive (discursive) n'est affirmable qu'*objectivement*, c'est-à-dire en s'opposant à la fonction subjective exercée sur lui (Rapport de « vérité logique »).

« *c*) Cette « objectivité » dans l'immanence, condition nécessaire d'exercice d'une pensée non-intuitive, n'est elle-même possible — logiquement et psychologiquement — que moyennant l'insertion du contenu de la pensée dans un *mouvement assimilateur* tendant vers une Fin dernière absolue.

« *d*) Cette finalité sans laquelle il ne saurait y avoir de pensée non-intuitive, pose dynamiquement la « réalité en soi » des fins (objectives) qu'elle poursuit. Mais, au point de vue strictement critique, une exigence dynamique, si inéluctable soit-elle, ne fonde encore, par elle seule, qu'une certitude *subjective*.

« *e*) Il resterait donc à montrer que la « réalité en soi » de ces fins nécessairement poursuivies dans l'exercice même de toute pensée discursive, est, pour le sujet connaissant, non seulement une exigence dynamique, mais une *nécessité logique*.

« Ce dernier point acquis, notre tâche serait achevée. Car nous aurions retrouvé, par la réflexion critique, l'unité vitale indissoluble de l'intelligence comme faculté spéculative (ut est formaliter cognoscitiva), et de l'intelligence comme dynamisme assimilateur (ut est quædam res, cujus bonum, seu finis, est ipsum verum) ».

Comment l'auteur fait cette déduction objective de l'affirmation métaphysique, on pourra le lire chez lui, p. 334 sq. Plutôt que de reparcourir avec lui toutes les étapes de cette démonstration et d'en donner nous-même un résumé nouveau, nous croyons préférable de reproduire ici l'essentiel de celui qu'en a publié le P. Roland-Gosselin, dans le « Bulletin thomiste » de 1927, p. 6-8. Après avoir lu et relu le cahier du P. Maréchal, et nous en être bien pénétré, il nous semble que nous ne saurions mieux exposer sa preuve fondamentale :

« Le P. Maréchal démontre sa thèse « par ces deux remarques, dont la deuxième surtout demandera à être soigneusement établie : 1) l'affirmation implicite de Dieu s'identifie avec la tendance naturelle, nécessaire de l'intelligence vers Dieu ; tendance qui s'exprime dès la toute première intervention de l'intellect agent sur l'image ; 2) la tendance active, naturelle de l'intelligence vers la vision de Dieu est le seul moyen d'expliquer à priori la possibilité de ce dédoublement intérieur qui pose en objet le contenu de la pensée. Laissons... la première remarque. Comment est prouvée la deuxième ?

« Par une comparaison entre la connaissance intuitive (propre à Dieu et aux anges) et la connaissance discursive (la seule dont nous soyons capables) ; et par l'étude des moyens dont dispose la connaissance discursive pour s'objectiver. Mais il faut bien prendre garde à la manière dont le P. M. définit la connaissance intuitive. Par intuition, il entend beaucoup moins la saisie immédiate et globale du réel que les conditions *a priori* qui rendent possible la connaissance intuitive, il ne songe que très exceptionnellement à se servir de ce terme pour désigner soit l'évidence, soit d'une façon plus générale cette vue intime, cette lumière par où s'éclaire en nous le sens d'une idée et d'un jugement. La pensée intuitive parfaite est celle qui possède *a priori* en elle-même toutes les déterminations de son acte : car c'est précisément d'être ainsi déterminée qui lui permet d'être intuitive... La pensée divine, d'elle-même entièrement divine, est parfaitement intuitive ; la pensée de l'Ange l'est encore, mais la pensée de l'homme ne l'est plus du tout, ou du moins elle ne conserve d'autre détermination *a priori* que celles d'une nature intellectuelle en puissance (active et passive) de son objet.

« Or, poursuit le P. M., pour une pensée intuitive, l'objectivation ne réclame aucun acte de connaissance qui ne soit déjà donné dans l'intuition, l'objectivation se réalise par la création de l'objet ; par sa création proprement dite s'il s'agit de Dieu, par une sorte de création participée en esprit, comme S. Augustin et S. Thomas l'expliquent, s'il s'agit de l'ange.

« Mais la pensée non-intuitive, la pensée discursive de l'homme ? Obligée de recevoir du dehors la matière même de sa connaissance par l'intermédiaire inévitable d'une sensibilité, obligée d'intellectualiser cette matière, et donc pour autant de se construire un objet, elle devra s'objectiver par un nouvel acte encore, le jugement affirmatif, lequel seul l'établira dans un état de connaissance équivalent à l'intuition qui lui manque. Mais quel genre de relation peut venir ici s'introduire dans l'immanence de la pensée pour lui permettre de s'opposer l'objet d'abord assimilé ? Puisque ce ne peut être une relation de cause à effet, une création, moyen réservé à la pensée intuitive, ce sera nécessairement une relation de tendance active vers une fin. Nécessairement, car il n'est pas d'autre relation qui réponde aux conditions du problème. Seule, en effet, la tendance active vers une fin, tendance déjà agissante dans l'assimilation de l'idée, mais dépassant par son exigence, par sa tension même, l'idée possédée, seule cette tendance active permettra à la pensée de se saisir, comme dédoublée, dans son acte même, selon une opposition de sujet à objet.

« Que maintenant cette tendance active se rencontre nécessairement dans une pensée discursive, c'est ce que l'on ne saurait mettre en doute, puisque, d'une part, pensée discursive signifie pensée qui progresse de puissance à acte, et puisque, d'autre part, cette pensée, nécessairement en quête de son objet, doit aussi, pour se l'assimiler, la rendre intelligible, lui imposer sa loi. Ce qui reste à préciser pour achever la preuve, c'est donc uniquement la nature et l'amplitude de cette tendance active, essentielle à la pensée discursive de l'homme.

« Or l'analyse à la fois psychologique et logique de l'intelligence humaine ne permet pas de douter que sa tendance naturelle n'ait l'amplitude infinie de l'être universel, qui est son objet formel adéquat, ni que le désir naturel, qui est un autre nom de cette même tendance, ne soit de connaître en sa réalité propre l'Être absolu, l'Actualité pure, qui seule rend raison de tout être. De telle sorte que, non seulement l'exigence dynamique de la tendance intellectuelle, mais l'exigence proprement logique de sa nature obligent à poser l'existence de Dieu. Si Dieu n'existait pas comme fin dernière de l'intelligence, le désir où s'exprime la tendance foncière de sa nature serait contradictoire.

« Mais s'il en est ainsi, toutes les démarches de l'intelligence, toutes les étapes de sa vie, à commencer par les moins conscientes, qui sont les plus primitives, sont ordonnées activement à Dieu ; et c'est, pour ainsi parler, par une projection vers l'Absolu divin que s'opère le dédoublement au moyen duquel la pensée humaine s'objective. Et donc, puisque cette tendance originelle de l'intelligence suppose nécessairement l'existence de Dieu et se réfère constamment à la réalité divine, et puisqu'elle est la raison *a priori* de l'objectivité de l'affirmation, nous pouvons l'appeler elle-même une affirmation métaphysique implicite ».

Comme on le voit, cette argumentation, par le fait même qu'elle veut nous démontrer que toute affirmation humaine objective a pour condition nécessaire *a priori* l'affirmation métaphysique de l'Absolu, constitue bel et bien une preuve directe de l'existence de Dieu à partir du dynamisme de notre faculté intellectuelle, une preuve qui se suffit à elle-même (1) ou mieux qui, si elle ne prétend pas remplacer toutes les autres, — le P. Maréchal s'en défend, p. 537 n., — du moins sous-tend toutes les autres et leur donne au vrai leur efficacité propre. Ainsi la solution du problème critique de la connaissance appartient de droit à la Métaphysique : Critique et Théodicée ne font qu'un, la Métaphy-

(1) Nous nous gardons bien de confondre « implicite » avec « immédiat ». Mais dès là que la conclusion nécessaire de l'analyse des conditions *a priori* de toute connaissance objective, de tout jugement est l'affirmation de l'Absolu, tout raisonnement ultérieur pourra bien éclairer sur la *nature* de cet Absolu, elle n'apprendra rien de nouveau sur son existence et ne nous en donnera pas une nouvelle preuve.

sique, comme science, ne s'achève pas, mais commence par l'affirmation de Dieu.

§ 2. Critique

En dépit de la manière contournée et d'obscurités de style qui rendent de trop nombreuses pages du *Point de départ de la Métaphysique* plutôt pénibles à lire, nous ne pouvons que rendre le plus sincère hommage au talent remarquable, à la virtuosité métaphysique et à la profondeur incontestable du P. Maréchal. Son ouvrage doit être rangé parmi les cinq ou six grands livres de philosophie qui ont été écrits en langue française depuis un demi-siècle et qui marqueront dans l'histoire de la pensée humaine. Nous nous plaisons à lui en donner acte.

Mais la vive admiration que nous avons pour la puissance et l'originalité du P. Maréchal, ne nous empêche pas d'apercevoir des lacunes dans sa tentative, ni de croire qu'à la prendre dans son ensemble, sa solution ne réussit pas à dépasser le plan critique kantien où il s'est placé résolument au point de départ. Sans relever ici les objections formulées contre lui par le P. Gredt dans le « Divus Thomas » (de Fribourg), 1927, p. 364 sq.; ni les difficultés très graves que lui a opposées le P. Romeyer, dans « Gregorianum » 1927, p. 317-322 et dans les « Arch. de phil. », V, 3, p. 11-16 ; ni celles trop souvent mesquines, mais parfois efficaces, de M. Maquart dans la « Revue thomiste », 1928, p. 347-387 et 1929, p. 335-359 et dans la « Rev. de phil. », 1927, p. 380 sq., 489 sq. et 1928, p. 585-610, — nous ne voyons pas comment il peut échapper aux critiques que lui a faites le P. Roland-Gosselin, une première fois dans le « Bulletin Thomiste » de 1927, p. 14 sq. et auxquelles la réponse du P. Maréchal, dans la « Revue néo-scol. » de 1927, p. 137-165, ne nous semble pas avoir donné satisfaction, puis une seconde fois dans le même « Bulletin Thomiste », janv. 1928, p. 231-233, enfin une troisième, ibid., mai 1930, p. 33-36 : c'est à savoir que nous ne voyons pas comment, dans ce système, le dynamisme de l'intelligence et la relation supposée à Dieu peuvent servir à expliquer et à rendre intelligible l'objectivité de la connaissance dans le jugement.

Nous ne nous arrêterons pas à critiquer le point de départ essentiel de la théorie qui se donne, avant toute enquête, la valeur absolue et donc métaphysique de l'affirmation comme telle, alors que cette valeur constitue précisément l'enjeu du débat avec l'idéalisme ; nous essaierons seulement d'établir qu'à notre humble avis, la thèse du R. Père dans ces limites où elle se tient : 1° repose sur une fausse théorie du jugement ; 2° qu'elle est incapable de justifier l'objectivité de la connaissance ; 3° qu'elle rend impossible toute démonstration rationnelle de l'existence de Dieu ; 4° qu'elle implique des présupposés qui sont, au point de vue théologique, à tout le moins et au plus bas mot, très contestables.

Reprenons succinctement chacun de ces chefs de développement.

I. Nouvelle théorie du jugement. — Comme on ne détruit que ce que

l'on remplace, il nous faut d'abord rappeler les principales conclusions de l'École sur le jugement : nous comprendrons mieux ensuite en quoi nous semble pécher la nouvelle théorie.

1. La théorie classique du jugement. — Si nous nous en tenons aux données les plus certaines et les mieux établies de la Logique traditionnelle comme de la psychologie, l'acte complet et parfait de connaissance, pour une intelligence discursive comme la nôtre, n'est pas la simple appréhension, encore que celle-ci soit réellement une vraie connaissance, mais le *jugement*. Chez lui seul, en effet, se trouve la vérité logique au sens plein du mot, c'est à savoir la conformité de l'esprit avec la chose sur laquelle porte le jugement, conformité connue et affirmée. Or il n'y a connaissance parfaite que là où il y a vérité connue et affirmée.

D'autre part, le jugement, en tant qu'acte de connaissance, et donc mieux que tout autre acte de connaissance, implique l'opposition du *sujet* connaissant et de l'*objet* connu. Du point de vue de l'objet, le jugement est essentiellement constitué par trois termes, ou plus exactement par deux, comme l'ont très bien vu Aristote et S. Thomas : le *sujet* ou la chose que nous fournit l'appréhension simple, sensible ou intellectuelle, et qui appartient soit à l'ordre de l'actualité existentielle, soit à l'ordre idéal des essences, soit à l'ordre purement logique des êtres de raison construits par l'esprit à partir du réel donné ; puis le *prédicat* ou forme abstraite et universelle désignant une perfection que l'on affirme appartenir (ou ne pas appartenir) au sujet.

« Le moyen et le signe de l'opération ainsi accomplie, c'est le *verbe*. Tout verbe, en effet, est décomposable en un *prédicat* — ce qu'on accorde ou refuse au sujet — et une *copule* : « est » « n'est pas », celle-ci n'étant, comme son nom l'indique, qu'une simple attache, le signe quasi algébrique du rapport institué entre prédicat et sujet. Le verbe « être » lui-même contient ces deux éléments et peut jouer ces deux rôles : employé seul absolument, il signifie l'acte d'exister ; accolé à un prédicat, employé en relation avec lui, il redevient simple copule » (J. de Tonquédec, *Critique de la connaissance*, p. 184). Or cette copule n'est pas à proprement parler un terme : « Et ideo in talibus propositionibus *est* prædicatur ut *adjacens principali prædicato*. Et non dicitur esse tertium, quia sit tertium prædicatum, sed quia est tertia dictio posita in enunciatione, quæ simul cum nomine prædicato, facit unum prædicatum : ut sic enunciatio dividatur in duas partes et non in tres », dit Aristote, dans le *Perih.*, II, 1. 2, p. 40. Et le P. de Tonquédec, après avoir fait cette citation, poursuit : « Dans les propositions où figure un autre verbe, celui-ci fait partie du prédicat : *Verbum semper est ex parte prædicati* (*I Perih.*, l. 5, p. 10). Et la copule contenue dans le verbe ou exprimée à part n'est pas un terme, mais un signe dont le prédicat est affecté et qui marque son rapport au sujet... De tout ceci, il résulte que le jugement attribue ou refuse au sujet l'*esse* à un point de vue quelconque : de façon indéterminée ou déterminée, dans l'ordre existentiel ou essentiel. Il se prononce en somme sur ce qui est objectivement » (*Ibid.*, p. 185, note).

« Il se prononce sur ce qui est objectivement ». Telle est bien en effet

la fonction du jugement, sans qu'il y ait quoi que ce soit d'autre à rechercher dans cet acte pris formellement en lui-même : l'esprit voit que tel attribut convient à telle chose que lui fait atteindre son concept, ou ne lui convient pas — et il pose comme appartenant à l'ordre de la vérité et donc de l'*être* cette convenance ou cette disconvenance : et cela, qu'il s'agisse de choses ou de réalités de l'ordre essentiel aussi bien que de l'ordre existentiel. L'objet est *imposé* à l'esprit ; celui-ci, dans le jugement, se contente de prendre conscience *et* de la présence en lui de ce même objet auquel il s'est assimilé, *et* de la nature de ce même objet. Ce sur quoi il fait porter son assentiment est bien supposé ressortir à l'*être*, puisqu'il n'y a rien et qu'on ne peut rien penser qu'en fonction de l'être « ens quod dicit relationem ad esse et denominatur ab esse ». Mais que cet *esse* dise actualité de l'essence dans l'ordre idéal ou dans l'ordre existentiel, que la synthèse judicative porte sur une essence abstraite ou sur un singulier existant, il n'importe du tout au mécanisme de l'opération : celle-ci suppose un *donné* et donc un *objet* qui est en quelque sorte mis devant l'intelligence : l'intelligence alors se contente de *dire* si telle forme d'être lui convient ou non : il lui suffit que ce donné, que cet objet soit être, et ait valeur d'être. La copule qui exprime cette identité ou non-identité ne signifie rien de plus et, par elle-même, n'implique aucune autre relation ; bien loin de constituer, d'opérer la distinction du sujet pensant et de l'objet, elle la suppose comme une condition nécessaire, pour que le jugement soit formulable, mais nullement comme un élément essentiel et formel de celui-ci.

Sans aucun doute, du point de vue psychologique et concret, l'acte complexe du jugement comprend à la fois et *per modum unius*, objectivation du donné et assentiment. Qui voudrait y chercher une succession temporelle de ces deux éléments perdrait complètement son temps. Mais l'analyse réflexive qui cherche à se rendre intelligible la donnée et à mettre de l'ordre dans ses concepts, doit distinguer les divers éléments de ce complexe et leur donner leur valeur respective. Or cette analyse ne saurait admettre, comme le soutient le P. Maréchal, p. 216, qu' « une représentation devient seulement un « objet pensé » lorsqu'elle procure la conscience actuelle ou virtuelle d'une opposition entre le contenu représenté et la subjectivité connaissante. Il ne suffit donc pas, pour connaître « objectivement », de posséder la forme et l'objet : il faut la percevoir dans une relation qui la sépare du sujet. Cette relation « objectivante » n'est autre que la relation même de « vérité logique » qui rapporte à l'ordre de l'*être* ou du *réel* (« ad rem ») la forme représentée ».

Sur quoi l'on nous renvoie à S. Thomas, *I*ª *P.*, q. XVI, a. 2 c. et à Cajétan, *in h. l.* Or ce que dit ici S. Thomas est incontestable, mais ce qu'on lui fait dire au delà est faux. Il n'y a de vérité logique que dans le jugement, oui ; mais cette vérité logique qui exprime la conformité de l'esprit avec l'objet tel qu'il est en soi et dans l'esprit, suppose cet objet constitué en soi, d'une part, et de l'autre, appréhendé comme tel, en tant qu'objet présent à l'esprit et pensé. L'OBJECTIVITÉ et la VÉRITÉ dans le jugement sont deux questions essentiellement distinctes, dont la première est bien condition de la seconde, mais n'appartient

pas au jugement comme tel (1). Aussi bien l'objectivité est résolue par l'union *im*matérielle ou intentionnelle (et non pas matérielle-formelle) du sujet et de l'objet, en vertu de laquelle le sujet devient l'objet, i. e. reçoit la forme d'une autre chose *en tant qu'autre :* Iª *P.*, q. XIV, a. 1 et Cajétan *in h. l.* Or cela est présupposé au jugement et il n'y a pas lieu de distinguer entre la possession intentionnelle d'un objet et sa connaissance en tant qu'objet. Le concept nous livre d'emblée une forme intentionnelle qui nous donne de l'objet comme tel une connaissance claire-confuse.

« Mais alors, dira-t-on, c'est supprimer le problème de l'objectivité » ?

---

(1) Tel est exactement le sens dans lequel doit être entendue cette déclaration de S. Thomas et que confirme d'ailleurs tout le contexte : « Ex hoc quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum *Est*, prout est verbalis copula » (*In V Metaphys.*, l. 9, n. 896). Le jugement suppose l'être et ne se pose que par rapport à l'être : il ne le pose pas ; la copule ne fait qu'exprimer ce que l'être (réel, idéal, ou conçu à la manière de l'être réel), en tant qu'il est appréhendé, est ou n'est pas. — De même en est-il dans un autre texte bien connu, mais qu'il serait trop long de citer ici en entier, *In Boet. de Trinitate*, q. v, a. 3, où, après avoir rappelé à la suite d'Aristote qu'il y a deux opérations de l'esprit, l'une : « intelligentia indivisibilium qua cognoscitur de unaquaque re quid est », sans rien dire, ni affirmer, l'autre « qua componit et dividit, scilicet enuntiationem negativam vel affirmativam formando », qui est le jugement, il poursuit : « Et hæ quidem duæ operationes duobus quæ sunt in rebus respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam aliqua res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet... Secunda operatio *respicit ipsum esse rei*, quod quidem resultat ex aggregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei comitatur, ut in substantiis simplicibus ». Cet *esse rei*, ou cette relation à l'*esse* (à quelque ordre qu'il appartienne) que vise le jugement, est présupposé à ce même jugement, et antérieur à lui, aussi bien logiquement et psychologiquement dans le plan de la connaissance, qu'ontologiquement dans le plan de l'être : il n'est pas posé, connu et objectivé par le jugement comme tel, il ne l'est formellement comme tel que dans les cas où le jugement porte sur l'*esse* lui-même, entendu au sens d'acte d'être : Pierre existe. L'affirmation ou la négation vise l'*esse rei* pour dire ce qu'il est ou n'est pas, cet *esse rei* désignant ici la réalité complète, concrète et individuelle, le tout de la chose, soit actuelle, soit possible, soit purement objective (dont tout l'être est et ne peut être que d'être pensé) ; elle énonce en quoi consiste ou non cet *esse rei* (qui, de toute évidence ici, n'a rien à voir avec la copule) et pour autant, elle dit que la chose *est* selon l'ordre à laquelle elle appartient : et c'est tout. La vérité logique implique et suppose l'objectivité : ni elle ne la fait, ni elle ne la constitue. — Lorsqu'ailleurs, en maint endroit, S. Thomas explique comment la chose, dans sa réalité objective, est *cause* de la vérité ou de la fausseté du jugement, on ne saurait l'entendre d'une autre manière. Écoutons-le plutôt : « Oportet veritatem et falsitatem quæ est in oratione vel opinione reduci ad dispositionem rei sicut ad causam. Cum autem intellectus compositionem format, accipit duo quorum unum se habet ut formale respectu alterius ; unde accipit id ut in alio existens ; propter quod prædicata tenentur formaliter. Et ideo, si talis operatio intellectus ad rem reduci debeat sicut ad causam, oportet quod in compositis substantiis, ipsa compositio formæ ad materiam aut ejus quod se habet per modum formæ, vel etiam compositio accidentis ad subjectum respondeat quasi fundamentum et causa veritatis compositioni quam intellectus interius format et exprimit voce » (*In IX Metaphys.*, l. 9, n. 1898). La vérité et la fausseté du jugement n'ont de sens que par rapport à la réalité de l'être préalablement atteint comme sujet réel et cause réelle de l'affirmation et de l'assentiment. Toutes choses étant considérées dans le jugement au point de vue de l'être, il faut dire : L'affirmation implique et présuppose la perception de l'objectivité comme telle ; elle se contente de l'exprimer, mais ne la pose pas.

Au sens où l'entend le P. Maréchal, assurément oui. Je sais bien que lui aussi admet au point de départ le fait de l'objectivité comme un donné et qu'il veut seulement en établir la justification rationnelle, en expliquer le *comment* par la détermination des conditions *a priori* de la connaissance. Mais précisément, sans nier du tout qu'il y ait dans la connaissance une part d'*a priori* du côté de la faculté (qui est son ordination à l'être et aux exigences de l'être), la question se pose de savoir si l'objectivité, dans le cas des jugements de réalité et dans le cas des jugements d'essence, ne se doit pas résoudre de même manière : qu'il s'agisse de l'affirmation comme existante d'une réalité perçue directement dans la donnée de l'expérience immédiate, ou d'une réalité abstraite et universelle, ou d'une nature absolue, construite, ainsi que toute réalité de l'ordre idéal, à partir de la donnée d'expérience externe ou interne.

Si l'on analyse la formation des idées qui servent de matière au jugement et la fonction judicative de notre intelligence, l'on doit nécessairement conclure, avec la tradition unanime de l'École, que la raison adéquate de l'objectivation de cette matière au regard de l'intelligence se trouve :

a) dans l'objectivité, supposée préalablement reconnue de l'idée d'être qui est l'objet formel de l'intelligence, c'est-à-dire la forme *objective* selon laquelle et sous laquelle se pense et se connaît toute réalité de tout ordre ;

b) dans la distinction des ordres mêmes d'être qui nous est immédiatement donnée par la double fonction intuitive d'une part, abstractive et discursive de l'autre, de notre intelligence, l'actualité existentielle relevant non seulement de l'intuition sensible et à ce titre purement empirique, mais d'une véritable saisie directe et immédiate par l'intelligence dans le sensible concret et partant d'une véritable intuition au sens scolastique du mot (1) ;

c) enfin, dans le dynamisme propre de notre intelligence qui est ordonnée de soi à l'être et au vrai, à l'être tel qu'il est en lui-même et par suite au vrai, qui est la conformité de l'esprit avec la chose en soi.

C'est qu'aussi bien *l'être est l'objet formel commun de l'intelligence.*

(1) Cette assertion ne contredit nullement ce que nous rappelions plus haut à propos du problème critique. Autre chose est l'*appréhension* d'une réalité ou actualité existentielle, autre chose la *justification* dans le plan de la réflexion métaphysique, de l'objectivité. Nous avons bien supposé que cette justification ne nous était donnée immédiatement que pour la réalité du moi et que les autres réalités ne l'apportaient pas avec elles. Mais nous n'avons nullement nié que nous pouvions appréhender et que nous appréhendions de fait immédiatement cette actualité existentielle comme telle. Une fois en possession de la notion d'être et des premiers principes, une fois justifiée la valeur de notre instrument de connaître, nous pouvons parfaitement être amenés à admettre, en raison des caractères particuliers de l'expérience, que nous avons une appréhension *immédiate* de la réalité distincte de nous, des objets extérieurs. Soumettant d'autre part cette donnée immédiate à l'analyse, nous conclurons que son actualité existentielle ne peut tomber sous une connaissance abstraite, mais seulement sous un autre mode de connaissance qui sera l'intuition.

Mais qu'est-ce à dire ? Cet être est-ce Dieu, l'Être infini qui spécifierait comme tel l'intelligence comme telle, en sorte qu'il faudrait définir l'intelligence la « faculté du Divin » ? Le P. De Munnynck avec toute la tradition thomiste, répond : « L'être est l'objet commun de l'intelligence, non seulement parce que tout objet conçu vient se placer sous quelque vague catégorie d'être, non seulement parce que de tout objet conçu nous savons au moins qu'il est être, mais encore et surtout parce que l'idée d'être est le fond nécessaire de toute conception particulière ; parce que l'idée d'être est la base permanente de toute opération intellectuelle ; parce qu'en tout nous concevons l'être ; parce que tout objet conçu est taillé en quelque sorte dans l'étoffe infinie de l'être » (*L'idée de l'être*, in « Revue néo-scol. », 1929, p. 192). Et un peu plus loin, p. 199, ceci que nous retrouverons et commenterons dans la deuxième partie de cet ouvrage : « Tout objet intellectuel est conçu dans l'idée d'être. C'est là la seule forme de notre intelligence et c'est une forme *acquise*. Il n'y a d'*a priori* que notre intelligence avec son affinité essentielle à l'être ».

Mais cette forme, qu'est-elle ? Le même auteur l'avait exposé antérieurement de façon décisive en des termes qu'il faut ici rappeler : « La *forme* intellectuelle ne peut être que *forme* ; elle n'est pas un objet ; elle détermine tout objet et est donc commune à tout objet, puisque tout objet est par définition dans l'intelligence... En réalité, cette forme doit être unique ; dès qu'on en découvre plusieurs [ainsi que l'a fait Kant], on tombe dans les genres « objectifs », dans la matière des idées ; et c'est bien ainsi qu'à très juste titre, Aristote avait conçu les catégories ». Or, pour déterminer cette forme unique, il faut recourir à l'*abstraction*, non pas certes à l'abstraction qu'invoquent les psychologues dans la formation de l' « image générique » qui n'est qu'un appauvrissement des données sensibles, mais à l'abstraction intellectuelle qui est une épuration parfaite et nous amène finalement à « concevoir CE QU'EST une chose. C'est là le centre et le germe de tout l'ordre intellectuel ». Puis, après avoir expliqué en quel sens « l'intelligence saisissant *ce qu'est* une chose, la conçoit dans son éternité, sa nécessité », le P. De Munnynck conclut : « On voit sans peine quelle est la *forme* intellectuelle. L'intelligence emprunte la chose à l'ordre sensible et saisit *ce qu'elle est* ; c'est par là qu'elle se distingue et de la chose en soi — seule distinction qui permet de maintenir la connaissance humaine de la chose en soi, — et de toute autre fonction de connaissance. *Ce qu'est une chose*, l'ÊTRE d'une chose, voilà bien la forme de l'intelligence. Hâtons-nous d'ajouter que cette formule peut être mal comprise... N'imaginons pas, parce que l'ÊTRE est l'objet formel de l'intelligence, que l'IDÉE DE L'ÊTRE est la forme de l'ordre intellectuel, que l'être est pour autant le *primum cognitum*. L'être n'est pas une forme, mais un objet intellectuel ; comme tous les autres objets, il est conçu sous la forme intellectuelle. Celle-ci n'est pas, ne peut pas être conçue à l'état pur comme un objet. Par le fait même qu'on la représente, elle devient une *matière* contenue dans la forme de l'intelligence » (*La Racine du principe de causalité*, in « Rev.

néo-scolastique », 1914, p. 195-201). Et ce sera précisément l'*ens* commun, le prédicat le plus universel.

Cette digression sur l'objet formel de l'intelligence ne nous a pas fait perdre de vue le jugement. Le P. De Munnynck va nous y ramener tout droit : « *La formule principale de la forme de l'intelligence est le* PRINCIPE D'IDENTITÉ. La forme de l'intelligence est inséparable par définition de n'importe quelle opération intellectuelle. Elle régit toute notre pensée ; et si l'on pose que l'ordre de la connaissance humaine a une vraie valeur de représentation vis-à-vis de l'ordre des choses, la forme de l'intelligence étant la loi permanente du réel connu, correspond à l'être du réel en soi ». Or, notre pensée ne s'achève pas dans le simple concept, mais bien dans le seul jugement : « Le jugement n'est en quelque sorte que l'étirage du concept, exigé par notre pauvre mentalité humaine. Tout jugement... livre l'identité intégrale ou partielle du prédicat avec le sujet ; il nous apprend que le sujet *est* le prédicat, parce que la forme intellectuelle est l'*être* d'une chose, parce que l'intelligence saisit *quod quid est*. — La forme du jugement est la copule *est*, parce que la forme de l'intelligence est *ce qu'est* une chose. Or, nous pouvons dégager cette forme de la *matière* qui la remplit dans nos jugements effectifs. Nous aboutissons ainsi à la formule : « une chose est elle-même », ou, pour marquer plus parfaitement le vide « matériel » de l'affirmation, pour obtenir l'identité jusque dans l'expression même du prédicat et du sujet, on peut accepter la formule devenue chère à certains philosophes : A est A. C'est le principe d'identité » (*ibid.*, p. 202-203).

Il nous semble que cette doctrine sur l'objet formel de l'intelligence et sur la nature du jugement, exprime au mieux la thèse traditionnelle et commune de l'École. Par le jugement l'on affirme avant tout *ce qu'est* l'être représenté par le sujet : nature concrète, nature universelle ou nature absolue (cf. ce que dit Tonquédec, *La Critique de la connaissance*, p. 152-154, sur les trois états de l'essence). Mais par le fait que l'on dit ce qu'est une chose, on pose, ou mieux, l'on suppose qu'elle *est*, et doit être rattachée à l'être commun, qui, lui, donne à tout son objectivité. Et en effet, l'esprit ne pense qu'en fonction de cet objet, qui, dans sa simplicité, représente absolument tout et, en ce sens, peut être dit « contenir tout » (1) : le fini comme l'infini, l'essentiellement multiple et composé, comme le parfaitement un et, l'absolument simple. Transcendentale, nécessaire, éternelle, (quelle que soit la nature de cette éternité et nécessité, dont elle prescinde), elle est le terme auquel toute réalité se réfère : aucune réalité n'est réalité qu'en tant qu'elle l'implique, qu'en tant qu'elle en dit une détermination. Lorsque le jugement affirme

(1) Telle est aussi bien l'idée analogique de l'être commun que nous avons défendue dans nos *Institutiones metaphysicæ*, t. I et qui, de fait, se distingue essentiellement de l'idée que s'en fait l'école scotiste, pour qui elle est un schéma vide et dépouillé à ce point de toute détermination qu'il faut considérer un pareil dépouillement comme une exclusion ; conception purement *logique* et de seconde intention qui ne peut servir utilement en métaphysique.

que quelque chose *est*, la copule joue d'abord le rôle d'agrafe entre les termes qui composent le complexe du jugement, et, en posant ce qu'est la chose, marque l'unité de ce complexe, mais, en même temps, elle dit et exprime l'*affirmation* par l'esprit, que l'objet de pensée qui lui est présent est être, dit rapport à l'être, avec toutes ses nuances, doute, opinion, certitude, comme on peut d'ailleurs l'inférer du sens que S. Thomas lui prête dans le texte classique du *I Dist.* 33, q. 1, a. 1 ad 1^{m} : « secundum quod *est* dicitur copula, [veritas] est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum : sed fundatur in *esse* rei, quod est actus essentiæ » (1). Par là, le complexe lui-même que pose l'affirmation, est déclaré appartenir à l'être, rentrer dans l'idée d'être et donc en ce sens est SUPPOSÉ *objectif* : mais objectif, soit dans l'ordre de l'essence pure, s'il s'agit d'une pure actualité idéale, soit dans l'ordre de l'existence, s'il s'agit d'une actualité existentielle contingente ou nécessaire, — ayant donc une relation à l'*esse* ou actualité de l'essence, mais ou à un *esse* idéal dont toute la réalité est d'être pensé, ou à un *esse* actuel qui est donné en dehors de la pensée.

Aussi bien, l'*être*, objet formel et spécificateur de l'intelligence comme telle, sous le signe exclusif duquel elle agit, substrat de toute pensée, est l'objet de l'idée de l'*ens commune*, de l'être métaphysique, qui se décrit *quod aptum est esse*. Or cette idée n'est nullement une forme vide, mais une idée appelant et disant une matière, un contenu, encore que prescindant de la nature et de la détermination du contenu. Elle représente de façon indéterminée toute perfection finie ou infinie, s'il y en a, mais sans en dire aucune, à peine de contradiction interne et de se détruire elle-même ; elle dit une relation à l'*esse* et donc à une réalisation singulière et concrète, soit d'ordre idéal, soit d'ordre actuel de la perfection que dit l'*ens* ou essence, *id quod aptum est esse*, réalisation qui s'identifie cette essence dans l'unité de l'être réel, et lui est proportionnée, relation par conséquent à l'*esse qua tale*. Celui-ci, comme tel, prescinde lui-même de toute finitude ou infinitude de l'ordre idéal comme de l'ordre réel, et ne saurait absolument être confondu avec l'*Esse simpliciter*, comme l'a si bien montré S. Thomas dans le *I Contra Gentes*, c. 26 (2), où la nature de l'*esse commune* opposé à l'*Esse simpliciter* est décrite en termes qui ne souffrent pas d'équivoques, comme l'actualité absolument indéterminée de toutes choses, qui est identique à toutes les choses et

---

(1) Beaucoup attribuent, en effet, à la copule, non seulement cette fonction unitive, ce rôle d'agrafe, mais aussi celui de l'affirmation, avec toutes ses nuances... A cet usage, évidemment, ne s'oppose *a priori* aucun obstacle et nous l'adopterions volontiers. Aussi bien, en ces matières, il suffit de définir ses termes et de s'entendre : mais à une condition, c'est que l'on se gare du danger toujours possible de la confusion des sens divers donnés au même mot, et donc, dans l'espèce, à condition qu'on évite toute confusion entre la copule *est*, principe d'unité entre les termes du jugement, instrument de l'affirmation de ce qu'est la chose, d'une part, et de l'autre, le sens du même verbe *est*, que d'aucuns s'obstinent inconsidérément à appeler aussi copule, employé pour désigner l'*esse*, actualité d'être, ou relation à cet absolu que suppose l'affirmation. Nous verrons plus loin à quoi aboutit parfois cette confusion.

(2) Nous reviendrons ailleurs sur ce texte capital et vraiment trop peu utilisé.

n'en est pas plus, ou plutôt en est encore beaucoup moins, un élément distinct, *nisi in intellectu solum*, que dans Socrate ou Platon l'animalité n'est distincte de l'humanité et de l'individualité.

Le P. Wébert, dans son *Essai de Métaphysique thomiste*, p. 42-66, a parfaitement décrit le contenu de cette idée, terme de la première abstraction, objet premier de l'intelligence, raison formelle de toute intellection : nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur. Comme l'a écrit le P. Gardeil (1) : « L'intelligence a pour objet le réel, sous son aspect le plus général ou le plus indéterminé, *l'être*. Cette indétermination, bien loin d'évider la réalité comme telle, nous la présente à son plus haut point d'actualité et de réalisation. Tout ce qui est, est de l'être ; rien n'est que par l'être. L'être universel n'est dépouillé de toutes les déterminations des choses que parce qu'il les contient toutes dans sa puissante virtualité [nous dirions plutôt : parce qu'il les *représente* toutes dans sa simple unité]. D'emblée, l'intelligence se fixe en lui par l'effet d'une destination originelle. Elle traite avec la totalité des choses sous l'aspect ramassé de l'être, d'égal à égal. Son activité consiste à détailler ce qu'elle possède dès sa première démarche ». C'est qu'en effet, selon la terminologie plus précise (2) encore du P. Wébert, « ce concept d'être est simple, mais

---

(1) *La relativité des formules dogmatiques*, in « Revue thomiste », t. XI (1903) p. 636-637. Les deux premières parties de cette étude qui ont pour titre : « L'objet de l'intelligence est l'être » et « La vérité est une équation entre les choses et l'intelligence », p. 635-645, contiennent beaucoup d'excellentes remarques.

(2) Nous disons à dessein « plus précise », car si la formule du P. Gardeil est susceptible d'une bonne interprétation, elle peut prêter aussi à équivoque, comme on peut s'en rendre compte en lisant un autre ouvrage du R. P. Dans le *Donné révélé et la théologie* (1910), le P. Gardeil consacre son premier chapitre à « L'affirmation humaine » et fonde sur elle toute sa critique de la connaissance. Toute affirmation, dit-il, implique « ce qui est », l'*être*, comme son objet nécessaire et fondamental. Qu'est-ce-à-dire ? « L'être n'est ni une chose extrinsèquement subsistante, ni l'activité pensante, ni l'idée de l'être qui s'éveille contemporainement à notre première affirmation, c'est le Réel qui laisse transparaître cette inévitable idée de l'*Etre*, *Ens*, ce qui est. C'est, pour le nommer par ce qui le contient, la réalité conceptuelle de l'être, simple réalisation objective de son idée, mais antérieure ontologiquement à cette idée, telle qu'elle est en nous. Singulière découverte en vérité que celle de cette réalité d'un nouveau genre : mais l'affirmation humaine, dûment analysée, la manifeste énergiquement... En sorte que la véritable expression de l'enthymème génératrice des premières certitudes n'est pas : *je pense, donc je suis*, mais prenant les choses de l'autre bout : *je pense, donc l'être est* » (p. 9-10). Autrement dit, si je comprends bien, l'affirmation suppose de l'être donné, de la réalité qui s'impose à l'esprit indépendamment de lui, sur lequel l'esprit prononce un jugement. Et c'est fort bien ! Mais enfin cette « réalité *conceptuelle* de l'être, réalisation objective de son idée, mais antérieure ontologiquement à cette idée telle qu'elle est en nous », — outre qu'on ne voit pas du tout comment, en tant que réalité conceptuelle, elle se distingue de son idée — d'où se tire-t-elle et s'abstrait-elle, si ce n'est d'abord de la réalité du moi ou du moins si ce n'est en supposant celle-ci comme premier fondement de notre idée de réalité ? en sorte que la suite logique des démarches impliquées dans nos premières certitudes soit : « Je pense, donc je suis, donc l'être est ». Faute de quoi une telle *réalité conceptuelle* sera ou un pur *a priori*, forme subjective qui enfermera la pensée en elle-même, ou une idée innée : pas d'autre alternative possible. — D'autre part le Réel avec un grand R, dont il est ici question, serait-ce le tout, la totalité que l'on affirmerait dans le jugement, comme le veut le P. Maréchal ? La suite du texte n'est pas faite pour dissiper cette

comme il est le plus indéterminé, il est en même temps de soi illimité, c'est-à-dire doué d'une certaine infinité. Il n'est cependant pas la Réalité suprême : son infinité est l'infinité d'un concept », son caractère « transcendental est celui d'un concept qui convient à tous les genres et par conséquent les dépasse tous en *extension* » (p. 53 et 65). D'où l'on comprend en quel sens l'intelligence, grâce à l'être, « traite avec la totalité des choses » : elle le fait en tant que cet être indéterminé *représente* tout, c'est à savoir toute essence intelligible, toute réalité ou perfection pensable qui dit une relation quelconque à l'*esse*, et donc à l'actualité, en quelque ordre que ce soit ; elle le fait en tant que cet être, *ens*, seul terme directement atteint par l'intelligence abstractive (l'*esse* n'est pas objet de concept comme tel), est transcendental, en tant qu'en toute affirmation elle se réfère à cette idée dont l'extension est universelle et illimitée, mais

---

nouvelle équivoque : « Cet objet, pour justifier une affirmation, fût-ce celle qui, selon l'estime commune, est le plus à notre portée, l'affirmation du *Cogito*, doit être absolument autonome et indépendant vis-à-vis de la pensée et donc constituer un absolu, idéal sans doute, mais très réel. En un mot, nous voulons nous en tenir à l'enthymème : « *L'Affirmation est donnée, donc la réalité objective de l'être comme tel est donnée* » (p. 11). Or qu'est-ce que cet « absolu, idéal sans doute, mais réel » ? Cherchant à déterminer de plus près la « *signification propre de l'être en tant qu'être* », l'auteur déclare qu' « il ne suffit pas de dire et de répéter qu'il est *ce qui est, ens* », mais qu'il faut ajouter que la marque propre de *ce qui est*, c'est l'identité avec soi, « ce qui revient à bannir la contradiction de l'objet constitutif de l'affirmation humaine ». Jusque-là, rien qui dépasse la banalité. Mais quand le P. Gardeil en vient à expliquer la source de cette propriété « simple, absolue, universelle » qu'est la non-contradiction, il y a lieu d'être attentif. Cette propriété, dit-il, vient, « sans aucun doute de ce qu'aucune détermination de l'être ne peut, comme telle, être absolument opposée à l'être. Qui dit détermination d'une chose, dit partie de cette chose, et l'opposition de la partie au tout est le signe de sa relativité. Absolument parlant, l'être est donc la *plénitude de ses déterminations possibles*. Sous l'aspect ramassé de l'être, j'*embrasse dans mon affirmation la totalité unifiée de tous les êtres possibles dans ce qu'ils ont de positif, c'est-à-dire l'être* [c'est moi qui souligne]. L'être en tant qu'être ne doit donc pas se concevoir comme un genre, qui doit sa généralité à son indétermination, sorte de lieu géométrique de toutes les oppositions différencielles, qui, en le déchirant, constitueront des espèces. L'être en tant qu'être, *τὸ ὄν, ens*, l'étant, selon la force de ces vocables, est *la compréhension absolue de toutes les modalités possibles de l'être* [c'est encore moi qui souligne], car *tout est de l'être, jusque dans son fond*, jusque dans ses ultimes différenciations » (p. 12-13). Il nous paraît absolument évident que, s'il fallait entendre les phrases soulignées par nous au sens fort et tenir que, dans toute affirmation, nous rattachons l'objet de notre affirmation à cette « totalité unifiée de tous les êtres possibles » dont les choses données dans l'intuition sont reconnues participantes et avec laquelle ces mêmes choses s'identifient sous un rapport ou l'autre », en un mot s'il fallait dire que l'être en tant qu'être, impliqué dans l'affirmation et « objet formel » de l'intelligence, devait *contenir* formellement *actu*, encore que confusément, dans son unité totale ou sa totalité unifiée, absolument tous les êtres, nous ne voyons pas comment les conclusions monistes de Parménide pourraient être aucunement évitées. C'est cela même et rien de plus que disait le vieux maître éléate, et ce n'est pas parce qu'on a déclaré cet objet « un absolu, idéal sans doute, mais très réel », qu'on évitera l'identité et l'identification finale du tout — pour autant du moins que cet objet *idéal* aura valeur réelle et contiendra tout l'*esse* réel donné actuel ou possible. La formule du P. Wébert qui distingue l'être *ens*, terme d'abstraction précisive, indéterminée et donc essentiellement imparfaite, seul impliqué dans le jugement comme tel, de l'*ens*, terme d'abstraction qui inclurait *actu implicite* tous ses inférieurs et que paraît bien avoir en vue le P. Gardeil, à la suite de Cajétan, — évite toute confusion dangereuse.

nullement en tant qu'elle rapporterait cette affirmation à une idée d'être dont la compréhension serait, elle aussi, universelle, c'est-à-dire *infinie*, et donc à l'Être *transcendant* qui y est sans doute représenté aussi, mais dont cette affirmation prescinde complètement (1).

« Pour prononcer : ceci *est*, dit encore, et cette fois très exactement le P. Gardeil, ceci *est* cela, il faut l'intelligence faculté de l'être, seule capable de conférer l'existence à une donnée finie d'expérience participante de l'être qui est partout, qui est dans une foule de choses que l'expérience ne sait pas ; c'est lui donner de l'absolu, non pas cet absolu qui est l'équivalent du nécessaire, mais cet absolu qui fait qu'une chose consacrée comme existante ne peut désormais ne pas avoir été, l'absolu qui fonde l'expérience comme science » (*loc. cit.*, p. 640).

Telle est la doctrine traditionnelle à laquelle nous nous tiendrons sans réserves.

2. La théorie du P. Maréchal. — A cette théorie classique du jugement le P. Maréchal apporte des modifications essentielles. Cette idée d'être et celles de toutes ses déterminations, au lieu d'être supposées objectives et données comme telles antécédemment au jugement, ne sont, d'après lui, constituées objectives que par et dans le jugement, du moins dans les jugements de réalité ; — et elles ne le sont que par une référence implicite à Dieu que suppose le dynamisme de l'esprit humain dans tout acte d'affirmation : mû essentiellement vers l'Être infini comme vers sa fin propre, à l'intuition de laquelle il est ordonné par nature (sans que cette ordination implique, d'après le P. Maréchal, une exigence au sens strict), le réel est, dans cet acte, subsumé par l'intelligence à cette fin suprême de qui il reçoit son intelligibilité et par le fait même son objectivité.

Or cette manière de rendre compte de l'objectivité et de la justifier dans le plan critique nous paraît prêter le flanc à deux graves objections :

1° ELLE MÊLE DEUX QUESTIONS ESSENTIELLEMENT DIFFÉRENTES, CELLE DU JUGEMENT CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME COMME UN ACTE FORMEL D'AFFIRMATION ET CELLE DE L'OBJET SUR LEQUEL PORTE CETTE AFFIRMATION. — Dans le jugement, en effet, l'*assentiment* se réfère à un objet qui lui est présenté, à une réalité qui est présupposée à cet acte d'intelligence, en quelque ordre que ce soit, mais il n'a pas à constituer cette

(1) Nous avons donné dans nos *Inst. Met. gen.*, I, p. 147-148, les différentes acceptions modernes et anciennes des termes *transcendant* et *transcendental*. Nous nous en tiendrons pratiquement à celles-ci : *transcendant* désignera, d'une manière générale, tout objet qui dépasse l'ordre sensible, mais avant tout et *κατ' ἐξοχήν*, l'Être qui dépasse toute réalité définissable et créée, Dieu ; *transcendental* signifie pour nous, ce qui vaut de tout être, quel qu'il soit, créé ou incréé, ou purement idéal, ou possible, ou actuel. Nous distinguerons le transcendental ainsi entendu du *transcendantal* selon Kant, que nous écrirons avec un *a* et non un *e* et que nous définirons avec Kant lui-même : « J'appelle *transcendantale* toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets que de notre manière de connaître les objets, en tant que ce mode de connaissances doit être possible *a priori* » (*Crit. de la raison pure*, trad. Tremesaygues, p. 56).

réalité objective en tant qu'objet de pensée ; celui-ci *est* ce qu'il est par lui-même, l'intelligence le voit et l'affirme tel qu'il est sans plus. La copule, sur laquelle d'aucuns insistent tant, ne dit rien d'autre et, comme nous venons de l'exposer, elle n'indique aucune relation en dehors de la relation d'identité ou de non-identité des termes qu'elle réunit ou divise. Par l'affirmation consciente et réfléchie de cette relation de convenance ou de disconvenance en quoi consiste la vérité logique, se trouve « apaisée » la tendance naturelle et innée de l'intelligence au vrai par rapport à tel objet (sujet du jugement), dans la perspective parfaitement déterminée où le considère tel jugement particulier. Il est seulement vrai de dire que le jugement, supposant comme *étant* un objet, affirme qu'il est ce qu'il est, avec les conditions d'intelligibilité qu'il comporte et qu'il implique. Ces conditions sont d'ordre ontologique et donc nécessairement antérieures à l'affirmation ; elles constituent un présupposé dont l'affirmation, en tant que telle, prescinde absolument et ne se préoccupe pas. C'est en dehors d'elle qu'il faudra trouver les moyens de les déterminer. Et voilà pour l'affirmation dans le jugement envisagé du point de vue formel et comme tel.

Si maintenant nous envisageons l'*objet* même sur lequel porte l'affirmation du jugement, il faut évidemment dire que, considéré en lui-même et en dehors du point de vue particulier sous lequel l'envisage tel jugement, il devra impliquer dans sa nature et sa constitution intime une relation essentielle à Dieu comme principe radical de son intelligibilité et donc de son être. Tel est aussi bien le cas de toute réalité existante, individuelle, qui est contingente et finie, de tout ce qui est et peut être, à la seule exception de l'Être nécessaire et absolu. Seulement pour que nous puissions l'affirmer — et c'est la tâche fondamentale de la théodicée — il faut que toute la question critique ait déjà été résolue et donc que l'objet qui dit cette relation ait déjà été prouvé avoir une valeur d'objet, c'est à dire une valeur d'être : sinon l'on suppose tout ce qui est en question et ce que nie précisément Kant que l'on veut réfuter. Cet objet étant supposé valoir au titre de l'être et dire une relation immédiate à l'*esse* concret ou actualité d'être, l'intelligence qui est essentiellement ordonnée à saisir l'être, ou, comme on l'a si bien dit, « accordée à l'être », et par le fait même ordonnée à percevoir les conditions de l'être, c'est-à-dire les raisons d'être, se trouvera alors, mais alors seulement, en mesure de rechercher et de déterminer celles-ci. Or ces raisons d'être ne sont pas dans l'intelligence même, elles consistent dans la dépendance réelle et actuelle de la chose vis à vis de la cause première, dépendance qui est inscrite au cœur de tout le créé et que clame son insuffisance dans l'être comme nous le verrons. Mais si l'intelligence, de par son orientation à l'être, n'aura de cesse, dans sa recherche des raisons d'être, qu'elle n'ait rencontré la dernière raison d'être qui est Dieu, parce que l'objet que l'on considère, implique cette référence à l'Absolu, il n'en reste pas moins vrai que, dans l'ordre de la connaissance qui est uniquement celui de la dispute actuelle, cet objet doit être constitué objet de connaissance distinct et valable au

regard de l'esprit, antécédemment à toute considération des conditions de son intelligibilité : or il l'est simplement par une référence à l'être commun et pas du tout par une référence à l'Être infini, et c'est la valeur de cet être commun et de cette référence qu'il s'agit pour le philosophe critique de justifier. On ne passera qu'ensuite à Dieu. Le jugement se contentera d'affirmer cette référence à l'être : ni il ne constituera l'objet comme objet de connaissance et comme objet distinct du sujet, ni il ne dira ni n'impliquera *formellement* par lui-même aucune référence à l'Infini, à l'Absolu.

La critique de l'idée de néant. — Je n'ignore pas que certains défenseurs de la thèse du P. Maréchal prétendent bien prouver cette référence à l'Absolu (avec un grand A) qui serait contenue implicitement dans le jugement, par une critique de l'idée de *néant*. Celle-ci, dit-on à la suite de Bergson et de Blondel (*l'Action*, p. 23 sq., 341-344), est une pseudo-idée formellement contradictoire et inintelligible, et telle est aussi bien la pensée du P. Maréchal qui, dans son t. V, p. 377, n. 1, prouve la nécessité de l'être par l'impossibilité absolue du néant. Or, poursuit-on, cette impossibilité et inintelligibilité absolue du néant entraîne, par le seul jeu de l'opposition contradictoire, la vérité de la nécessité absolue de l'être, de l'être qui dit relation à l'*esse*, donc de l'*esse*. D'autre part, c'est précisément cette relation nécessaire à l'*esse*, et donc cette nécessité de l'*esse*, (avec un petit *e*), d'où l'on conclura, par une dialectique jugée rigoureuse des idées et du dynamisme de l'esprit, la relation à l'Être nécessaire et divin que dit et implique toute affirmation d'être ; l'être doit, en effet, se comprendre et ne peut se comprendre que par cette opposition ; l'impossibilité absolue du non-être implique la nécessité absolue de l'être, et la nécessité absolue de l'être implique nécessairement l'Être absolu.

Nous admettons sans aucun doute que le néant absolu est une pseudo-idée, comme nous l'avons montré nous-même à propos de Bergson, dans nos *Instit. Met. gen.*, I, p. 605 sq. Nous n'en croyons pas moins que le raisonnement précédent est sophistique. L'idée de néant absolu n'est en effet contradictoire que si vous avez établi avec certitude que l'Être nécessaire et Absolu existe et est donné. Jusque-là cette idée ne répugne nullement *quoad nos*, dans l'ordre logique, et elle ne s'oppose qu'à des nécessités de fait, celle de l'existence du sujet pensant, du monde extérieur et de l'esprit qui affirme l'être. Si votre esprit, en tant qu'il existe d'une nécessité hypothétique, affirme que nécessairement l'être est, ce n'est qu'en tant que cet être qu'il pense et qu'il affirme, est la forme nécessaire sous laquelle il pense en tant qu'il pense et qu'il affirme, ce qui suppose l'être commun prescindant de la finitude et de l'infinitude, comme de la nécessité absolue et hypothétique, mais ne disant nullement l'Être absolument nécessaire et infini. Il faudra prouver celui-ci par ailleurs, à partir d'êtres finis existants, et une fois prouvé l'Être nécessaire, vous en conclurez l'absurdité totale du néant absolu. Jusque-là, rien n'est fait, vous n'avez prouvé aucune

nécessité absolue et de tout cela le jugement, en tant qu'affirmant l'être, ne dit rien (1). Cf. Maritain, *Philosophie Bergsonienne*[2], p. 47.

*La référence à l'*ESSE *dans le jugement.* — A cette remarque générale, nous en joindrons une autre plus spéciale.

La thèse du P. Maréchal, même à supposer que le jugement impliquât, comme il le veut, cette référence à l'Infini, ne vaudrait, semble-t-il, que dans la mesure où tout jugement impliquerait l'affirmation d'une réalité d'*esse* entendue au sens de perfection actuelle ou du moins de perfection disant relation à l'actualité d'être, toute perfection d'être actuel disant en effet par elle-même relation à l'Être infini. Mais les défenseurs de cette théorie entendent-ils appliquer leur thèse à tout jugement, quel qu'il soit : jugement d'existence ou de réalité et jugement d'essence ou de vérité purement idéale, — ou seulement aux jugements d'existence et donc à une seule catégorie de jugements ? En d'autres termes, parlent-ils de l'affirmation en tant qu'affirmation ou de l'affirmation en tant que *telle* affirmation, c'est-à-dire en tant que visant tel objet concret, fini, limité ou contingent ? Dans la première hypothèse, nous leur demanderons alors de nous montrer, par un argument apodictique, que l'affirmation de la vérité mathématique par exemple, vérité d'ordre purement idéal et abstrait, implique nécessairement l'Être subsistant et divin. Encore que S. Augustin et d'autres avec lui l'aient pensé, nous n'imaginons cependant pas que les défenseurs de l'actuelle théorie veuillent présenter cet argument comme ayant une valeur absolue et indiscutable. En tous cas, ils ne le feraient pas en invoquant les mêmes raisons que S. Augustin, qui faisait état des seuls caractères de nécessité, d'éternité, d'infinité que présentent ces

---

(1) Dans un article sur *La méthode d'opposition en Ontologie*, publié par la « Revue néo-scol. », 1931, p. 152, le P. A. MARC écrit : « L'idée d'être exclut le néant absolu. Si l'on peut nier tels ou tels êtres, on ne peut nier tout l'être. L'affirmation de l'être opposée à la négation radicale de l'être, la repousse. Qu'est-ce que nier l'être, sinon donner cette négation comme objective, c'est-à-dire la rapporter à un réel que l'on déclare intelligible par là même qu'on le juge ? La négation de l'être ne tient que par l'affirmation implicite de l'être et restaure ce qu'elle voudrait abattre. Elle se détruit donc elle-même ». — Elle ne tient que par l'existence de celui qui nie et qui, en tant qu'il est lui-même et qu'il pense et qu'il vit, suppose nécessairement l'être, voire l'Être nécessaire. Mais que le connaissant soit, ce n'est qu'une hypothèse, il pourrait ne pas être ; l'absolu d'être qu'il implique et qui fonde l'objectivité et la consistance de cette négation, est donc purement hypothétique au sens que nous disait plus haut le P. Gardeil : il n'est pas absolu *simpliciter* ; et c'est ce qui fait que la négation de l'être, tant qu'on n'a pas prouvé de façon explicite la nécessité absolue *simpliciter* de l'Être *a se*, n'est pas absurde *simpliciter*. Ici vaut à plein ce que S. Thomas dit de la vérité : « Etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, *quod est impossibile*, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret » (*de Ver.*, q. I, a. 2). « Quod est impossibile », dit très bien S. Thomas : mais cette impossibilité n'est donnée et connue que dans la mesure où l'on a établi préalablement la nécessité absolue *simpliciter* de la Cause première, de l'Être *a se*. — Nous répondrions de même au P. DE MUNNYNCK, in *L'idée de l'être*, « Revue néo-scol. », 1929, p. 201, qui soutient une thèse semblable à celle du P. Maréchal et du P. Marc. Cf. infra, p. 637.

propositions et qu'il estimait divins, comme nous le dirons plus tard : cette preuve est par trop débile. Ils le feraient donc en arguant de la nature contingente et inconsistante par elle-même de ces vérités, inconsistance qui résulte elle-même de la nature contingente des idées qui y entrent. Les notions qui entrent dans n'importe quel jugement, disent en effet comme tout concept humain, référence à une réalité matérielle, sensible, à un sujet concret, existant, d'où l'idée est abstraite et en qui elle se concrétise ; ces notions disent donc relation à de l'*esse* existant, qu'il s'agisse du jugement le plus abstrait ou d'un jugement portant sur un singulier existant, il n'importe. Or, tout *esse* et toute relation à l'*esse* appellent Dieu. Mais écoutons le P. Maréchal lui-même :

« Dans le cadre d'une métaphysique franche de l'acte et de la puissance, on tiendra donc pour démontré que tout concept abstrait, objectivé dans une affirmation d'être, a dû non seulement se concréter par référence à la matière et déjà s'extérioriser ainsi par rapport à la pensée, mais surtout se subordonner, selon la relation d'analogie, à une condition existentielle supérieure et absolue, qui ne peut davantage demeurer interne à notre pensée et même qui ne peut être que le sommet absolu du Réel, l'Acte pur. Le contenu affirmé ou affirmable de notre conscience ne se suffit pas logiquement comme représentation pure, comme « idéal » opposé à du « réel ». L'affirmation d'être, qui déjà, quant à sa matière primitive, est amorcée en nous par une *invasion de réel concret*, se poursuit et s'achève (dans l'implicite vécu) par la position absolue du Réel transcendant : passivité initiale, position terminale, tout notre savoir formel devient « inobjectif » et inconsistant, s'il ne se rattache à ces deux extrêmes » (t. V, p. 251).

Ces considérations ne peuvent nous servir à rien pour la solution du problème critique, puisqu'elles supposent toute la métaphysique de l'acte et de la puissance déjà construite, et ses bases, c'est-à-dire avant tout Dieu, établies par ailleurs. Mais de plus, cette explication a le tort à nos yeux de confondre à nouveau un double problème, celui de l'origine de nos idées et celui du contenu de l'affirmation dans le jugement. Qu'en réalité l'expérience soit à l'origine psychologique de toutes nos idées, certes ce n'est pas nous qui le contesterons, — à la condition toutefois que cette origine ne soit pas indûment limitée à l'expérience matérielle et sensible, et qu'elle soit étendûe aussi à l'expérience spirituelle. Mais cette question n'importe en rien au débat actuel, où il s'agit de savoir si l'objet que représente l'idée, implique de soi nécessairement un *esse* ou une relation à un *Esse* réel et actuel et, par voie de conséquence, une relation à l'*Esse* divin. Or, il est de toute évidence que les idées qui expriment des êtres de raison, avec ou sans fondement dans les choses, peu importe, ne disent de soi et par soi qu'une relation à un *esse* idéal, dont tout l'être est d'être pensé et dont toute la raison d'être se trouve dans la nature du sujet pensant et dans le mode de penser abstrait qui est le sien, encore qu'une réalité existentielle quelconque ait dû servir de matière et de point de départ à l'exercice de cette fonction abstractive. Cela est si vrai qu'il n'y a d'idées universelles et d'êtres de raison pour Dieu que par l'intermédiaire des intelligences humaines

qui les pensent. Pour ces jugements d'ordre purement idéal comme les mathématiques, « la subordination à une condition existentielle supérieure et absolue » dont on nous parle, en dehors des conditions d'existence du sujet pensant qui ne concernent pas le jugement pris en lui-même, nous paraît dénuée de fondement ; et c'est pourquoi la théorie qu'on nous propose du jugement, ne saurait valoir de tout jugement, ni donc du jugement en tant que tel.

Si les tenants de cette théorie adoptent la seconde hypothèse, c'est-à-dire s'ils n'envisagent que les jugements de réalité, il devient alors manifeste, comme nous l'expliquions plus haut, que la relation à l'*Esse* divin sera incluse, non pas dans l'affirmation, en tant que telle, par laquelle nous posons l'objet comme être, mais dans la nature de cet objet sur lequel porte l'affirmation, nature qui est contingente, participée, limitée... et qui, à ces titres, implique relation à l'*Esse* absolu. Or, l'affirmation par laquelle nous posons qu'un être est, prescinde adéquatement de cette relation : ou alors il faut dire que l'objet formel de l'intelligence, la raison sous laquelle l'être intelligent en tant qu'intelligent comprend toutes choses, est, non pas l'être commun, « ens quod denominatur ab esse sed præscindit ab actu essendi », mais bien l'*Esse* qui est, l'Être divin positivement infini, ou du moins une participation de l'Infini appréhendée formellement comme telle. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, la première solution est celle de la tradition thomiste tout entière ; la seconde implique que l'intelligence comme telle est essentiellement ordonnée à la vision intuitive de l'essence divine infinie, comme à son objet propre.

Le principe d'identité et la dualité objective d'essence et d'existence. — Mais avant de dire ce que nous pensons de cette manière de voir, il convient d'examiner un argument très spécial que le P. Maréchal propose en faveur de sa théorie du jugement. Le R. P. appuie en effet sa thèse à une interprétation du principe d'identité qui supposerait nécessairement, en tant que principe d'universelle intelligibilité, cette même référence et qui entraînerait que tout jugement objectif quel qu'il soit, construit d'après ce principe, impliquerait une synthèse réelle d'essence et d'existence (cf. supra, p. 59-60).

« Ce qui est, est ce qui est. » Or, tout jugement de réalité contient un sujet, qui, de par sa nature, dit une relation à l'existence et qui, au terme de l'abstraction, se révèle comme antinomique : nécessaire dans sa nature, contingent par son *esse*, à la fois être et non-être, stable et mobile, etc... Existant en soi, il n'est qu'intelligible en puissance ; il ne sera intelligible en acte, qu'en tant que pensé : « intelligibile in actu est intellectum in actu ». Or, il n'est et ne peut être intelligible en acte, qu'en tant que référé à l'être transcendant, qui résoudra les antinomies essentielles qui le divisent. Et par suite, il ne sera constitué vraiment objet de pensée que dans la mesure où il aura satisfait à l'exigence de la pensée, au dynamisme foncier de l'esprit qui l'aura rattaché au principe premier de tout être ; jusque-là on ne pourra lui prêter aucune consistance. Cf. v. g., p. 246-247, 251-252, 430 sq., etc.

Ce raisonnement souffre exactement du même défaut que nous avons

signalé plus haut. Une inquisition sur les conditions nécessaires d'intelligibilité d'un objet quelconque pouvant entrer dans un jugement, amènera sans aucun doute, par l'accord conjugué des exigences de l'esprit et de l'objet, à conclure à la nécessité de l'Absolu subsistant pour rendre compte de la nature et de l'existence de cet objet. Mais cela suppose l'objet constitué en lui-même, ayant une valeur vraie d'être. Et cela n'empêche en aucune manière l'esprit de porter sur lui d'autres jugements, où cette proportion de l'essence à l'existence, de quelque nature qu'elle soit, non seulement n'est psychologiquement en rien envisagée par l'esprit (précision adéquate), mais n'est, en fait, aucunement engagée ni impliquée.

Le principe d'identité, loi de tout jugement, rattache tout ce dont il nous permet d'affirmer que cela *est*, à l'être comme tel. Mais l'être comme tel, dont l'idée représente *de manière confuse* absolument tout ce qui est ou peut être, y compris l'Infini en acte, et conditionne toute pensée objective, cet « être comme tel » ne dit par lui-même ni fini, ni infini et nous pensons les objets comme être en prescindant complètement de ce caractère qui implique une vue précise sur la nature même de l'être considéré. Autrement dit, poser qu'un objet de pensée *est*, équivaut à le poser comme ayant une relation à l'être commun, mais nullement à l'Être infini ; la relation avec l'Être infini ne sera posée par l'esprit et par l'affirmation, que lorsque cette réalité dont on dit qu'elle est, aura été envisagée comme mobile, comme limitée, comme composée, quelle que soit la nature de cette limite ou de cette composition. Ce qui est toute autre chose.

Et c'est pourquoi, lorsque le R. P. écrit, p. 247 : « Nul doute par conséquent que, dans la pensée de S. Thomas, l'affirmation ne couvre chaque objet selon une mesure définie d'acte ou d'*esse*, c'est-à-dire (puisque l'affirmation du degré comme degré implique logiquement l'affirmation du maximum : voir S. Th. *I^a P.*, q. II, a. 3, 4^a via) ne réfère implicitement cet objet à l'acte pur et plénier d'être », — nous ne pouvons voir dans ce raisonnement qu'un paralogisme. De ce que l'affirmation du degré comme degré, implique logiquement l'affirmation d'un maximum, il ne s'ensuit nullement que toute affirmation d'être, et donc tout jugement, implique une affirmation d'un degré d'être en tant que degré d'être, c'est à savoir une affirmation d'être en tant que contingent et fini. Ces deux espèces d'affirmation sont de nature absolument différente et, si l'une implique une référence à un absolu au moins relatif, comme nous le verrons, l'autre n'en implique formellement aucune (1).

---

(1) Le P. Maréchal n'est pas seul, en ces derniers temps, à donner cette interprétation du principe d'identité. Ainsi le P. Simonin, O. P., dans le « Bulletin thomiste » de 1930, p. [9] que nous avons discuté dans les « Arch. de phil. », VIII, 4, p. 6-7. Ainsi encore le P. Marc, *loc. cit.*, p. 160 : « Puisque la connaissance est essentiellement dans l'affirmation, synthèse d'essence et d'être, elle est synthèse actuelle ou possible de réel et d'idée. Tout objet affirmé se trouve nécessairement rapporté à l'existence actuelle ou possible et tout réel rapporté à l'esprit ». Le jugement, en effet, qu'est-il autre chose que la composition ou la division de deux essences par rapport à un même *esse* indiqué par la copule ? Dans cet acte, l'esprit synthétise « ce qui est » (le

Une application des critiques précédentes. — Et telles sont aussi les raisons pour lesquelles nous ne saurions admettre les positions prises en la matière par le P. de Moré-Pontgibaud, dans son mémoire sur *L'analogie des Noms divins*, (cf. « Recherches de sc. relig. », 1929, p. 481 sq.), où il ne fait que reprendre et continuer le P. Maréchal. Qu'il nous suffise d'examiner les p. 498 et 499 où l'auteur traite du verbe : Est. « Ce verbe a deux rôles : unir et affirmer. *Unir :* cet attribut convient à ce sujet, ne fait avec lui qu'*une seule chose.* Mais il n'unit ainsi qu'en affirmant, c'est-à-dire en exprimant une position absolue dans la réalité. *Affirmer :* l'identité que j'énonce n'est pas un phénomène sans connaissance ni un simple état de connaissance participant à toutes les déficiences du connaissant ; elle s'impose à moi comme un objet indépendant, dont la réalité, selon la mesure de mon affirmation, mesure qui correspond précisément au verbe : *est*, est absolue ».

Cet énoncé pris à la lettre pourrait s'entendre, en raison de son imprécision ; mais le commentaire qui l'accompagne ne laisse pas de présenter nombre de difficultés. « Le verbe unit et réalise, il se présente donc comme l'acte d'un sujet composé et contingent, sujet qui en restreint pour autant l'amplitude effective ». Sauf le mot *unit*, il faut nier tout de cette proposition. Le verbe ne réalise et n'actualise par lui-même absolument rien, à moins de confondre la copule (ce que nous laissions prévoir plus haut, p. 70, note 1) avec soit l'*esse existentiæ*, soit l'*esse essentiæ*, selon qu'il est question de l'un ou de l'autre dans le jugement. D'autre part, même en passant par-dessus cette confusion, il est inexact de dire que, dans tout jugement, cette affirmation implique l'acte d'un sujet composé ou contingent : alors même qu'on ne parlerait que de jugements d'existence, cela ne tient pas : « l'esprit est immatériel », « l'ange est incorruptible », ne supposent aucune composition, ne disent de soi aucune insuffisance dans l'être, et l'origine de ces notions aura beau avoir été, comme l'origine de tous nos concepts, dans une première connaissance d'ordre sensible, les notions elles-mêmes n'en seront pas moins essentiellement simples et prescindant complètement de l'abaliété ou de la nécessité.

---

réel) et ce qu'il est (la quiddité intelligible), en rattachant au concret ce qui en a été abstrait et en rendant ainsi intellectuellement connue la chose individuelle existante. Ainsi, pour l'homme, juger ou affirmer l'identité du prédicat et du sujet, c'est englober dans l'unité de l'être *(esse)* une notion et la chose signifiée par cette notion. — Après ce que nous avons déjà dit, la réponse est facile. Nous ne saurions admettre, sous sa forme générale et universelle, l'opposition qui est ici prétendue entre le réel et l'intelligible, cette opposition dans les jugements dont le sujet est un universel ou une nature absolue, ou encore Dieu, ne pouvant trouver aucune place. D'autre part, l'être auquel est rattachée l'affirmation du jugement est l'*esse communissimum* qui représente et signifie à la fois essence *(esse essentiæ)* et existence *(esse existentiæ)* soit actuelle, soit possible, soit purement objective (cf. *I C. G.*, c. 26) et ne préjuge absolument en rien la nature de cette distinction, non plus que la nature de cet *esse*. Quant à la source concrète des notions intelligibles, qui est une réalité sensible existante, on ne nie évidemment pas qu'elle implique ontologiquement une référence à l'Être *a se* et une composition d'essence et d'*esse*, quelle que soit d'ailleurs la nature de celle-ci ; mais il n'importe : le jugement comme tel n'a cure ni de l'une ni de l'autre.

Mais sans doute, ce n'est pas cela que veut dire l'auteur : lorsqu'il parle de l'acte d'un « sujet qui en restreint l'amplitude », il parle de l'acte d'*être* illimité auquel réfère l'affirmation, que signifierait la copule et avec lequel le sujet = essence composerait réellement en le limitant, comme on va nous le dire quelques lignes plus loin : « la forme même de nos jugements (forme qui reflète à la fois la nature du connaissant et celle de son objet proportionné, c'est-à-dire de tout objet *représenté proprement*, connu selon sa forme propre) nous manifeste toujours l'objet *qui est* comme composé, donc limité en essence et déficient en être ». J'en demande bien pardon à l'auteur, mais ceci ne se peut défendre ni justifier avec une réelle vraisemblance. Que l'objet représenté soit composé ou qu'il ne soit pas composé d'essence ou d'être, ceci est une question qui pourra se débattre à part et qui se traitera pour elle-même, mais en dehors d'une affirmation gratuite, la forme du jugement qui m'est donnée par la copule *est*, pour autant que celle-ci exprime l'affirmation et pose un objet comme étant soit dans l'ordre de l'essence, soit dans celui de l'*esse*, réfère le complexe de cette même affirmation à l'*être* commun, à l'ordre de la réalité soit d'essence, soit d'*esse*, sans rien, absolument rien dire de sa nature intrinsèque, simple ou composée, de sa déficience ou de sa suffisance dans l'être. Cet être auquel on réfère l'objet comme étant, peut en tant qu'être représenter tout l'être, fini et même infini, cela n'empêche qu'il prescinde comme tel de toute détermination : il est une idée et n'a d'autre illimitation que celle de l'idée, il est la forme — *a priori*, mais acquise au sens où la définissait le P. De Munnynck — sous laquelle nous subsumons toute réalité ou perfection d'essence et comme tel s'identifie toute perfection, toute réalité : ce qu'on lui fait dire de plus est pur mirage systématique *a priori* et donc inexistant. Ce n'est pas manquer à la prudence que de mettre en doute que le R. Père puisse alléguer jamais aucune raison qui donne au jugement comme tel une autre portée et justifie son affirmation.

Mais l'auteur va plus loin encore. Voici en effet ce qu'il écrit pour montrer que tout jugement, de par le fait de la copule, dit une «référence à un terme supérieur », qui, dans l'espèce naturellement, sera Dieu. « Deux considérations la manifesteront, qui correspondent aux deux fonctions du *verbe* ci-dessus indiquées : *l'unité* et donc l'universalité, l'ampleur de signification du terme ; la *nécessité* de l'objet que son énonciation suppose. Si le verbe être est *unique*, s'il peut réaliser n'importe quelle synthèse particulière, c'est donc que sa signification les circonscrit toutes, et dans la mesure où elles sont limitées, les déborde. De même si le verbe être *affirme*, c'est-à-dire pose absolument son objet, c'est donc que rien ne peut être pensé comme réel, sans se présenter comme ayant une valeur absolue, dans une mesure qui correspond précisément au verbe *est* ». — De ce que le verbe *être* UNIT, à titre d'agrafe logique, il ne s'ensuit nullement qu'*à ce titre*, qui est seul d'abord visé, il représente et signifie quoi que ce soit : à ce titre, il est un pur lien logique, il ne circonscrit rien, il ne déborde rien, il ne représente rien. Le paralogisme est ici trop évident pour qu'il y ait lieu d'insister. Au titre de l'*affirmation*, il donne bien une valeur absolue à l'être pensé comme réel

qu'il pose. Mais qu'est cette valeur absolue, sinon une valeur absolue purement hypothétique : l'être qui est, est ce qu'il est, et rien de plus, ce qui de soi ne signifie, ne vise aucun au-delà et ne dépasse en rien « le mode de représentation et donc la nature de l'objet qui est proprement représenté ». Que si vous cherchez en dehors du jugement comme tel les conditions ontologiques pour que cet être qui est soit ce qu'il est, alors vous trouverez bien ou qu'il ne se suffit pas pour être, ou, si vous parlez de Dieu, qu'il se suffit : mais le jugement comme jugement, de même que le verbe *être*, en tant qu'affirmation en prescinde complètement.

Et c'est bien pourquoi nous n'admettrons pas davantage la conclusion de tout ce développement sur le verbe dans le jugement : « *Est* signifie plus, dépasse en intelligibilité le sujet qu'il réalise, avec lequel par conséquent il fait corps ; et comme on ne peut dépasser ainsi sa propre réalité que par relation, c'est donc qu'il ne livre toute sa signification que conçu comme dirigé vers un terme où se satisfont les exigences qu'il manifeste et qu'il ne réalise pas ». — A ces termes, on a reconnu l'amorce de l'argument tiré des degrés de l'être, dont nous aurons à nous occuper en détail. Mais, quoi qu'il en soit de la valeur de cet argument, nous devons nier absolument qu'il se pose à propos du jugement comme tel. Si l'être affirmé dans celui-ci peut être dit dépasser en intelligibilité le sujet qu'il *réalise*, c'est seulement en ce sens qu'il est rattaché à l'ordre de l'être commun qui représente la totalité des essences possibles, quelles qu'elles soient, ce n'est nullement en ce sens qu'il implique et signifie un être positivement infini. De la comparaison et de l'échelle des êtres vous pourrez peut-être aboutir à cette conclusion, nous verrons cela ; mais de la signification du jugement comme tel, absolument rien ne vous y autorise. L'unique raison qui est alléguée en note est manifestement inopérante : « Si c'est précisément par le verbe (en tant qu'affirmant) que l'absolu de ce *relativement absolu* [que pose le jugement et que nous concédons] est mis en évidence, comme il appert par la force même et le sens obvie du terme, et cependant, si ce même verbe, parce que *verbe*, n'est que l'acte d'un sujet (au sens grammatical), dont la condition, de toute nécessité, le détermine et le rive à ses propres déficiences, donc le verbe signifie plus que *ce qu'il réalise*, que ce qu'il est ; donc il oriente vers un terme supérieur ». Et donc la théorie ne vaut, toute cette construction ne tient que si l'on suppose que le verbe *être* employé ici dans le jugement désigne l'acte illimité d'*esse*, que l'objet formel de l'intelligence, la raison sous laquelle elle pense quoi que ce soit, est non pas l'*ens communissimum*, mais l'être, l'*Esse*, un et infini de soi, acte que limite et détermine l'essence, tout cela ne nous est proposé pour rendre compte de l'opération initiale et fondamentale de la pensée, qu'en fonction d'une explication ultra-systématique : ce qui, au stade où nous sommes, accuse déjà un défaut radical de méthode. Mais si, d'autre part, il était avéré que ces présupposés ne tiennent pas, que l'*être* dont on parle ici, n'est pas du tout un *acte* au sens propre du mot et ne l'est qu'en un sens dérivé et analogique, qu'il dit simplement perfection

essentielle, ordonnée à ou capable d'*actualité* (et non pas acte proprement dit), et qu'il dit cette *actualité* selon ce qu'il est, sans rien d'autre que ce qu'il réalise en dehors de la référence à l'idée d'être transcendental et nullement transcendant, comment en conclura-t-on que, dans le jugement comme tel, « il oriente vers un terme supérieur » ?

Nous avons ici un exemple topique des dangers auxquels expose l'esprit systématique d'une part et de l'autre, un abus de langage qui confond dans un même mot des sens absolument différents, c'est à savoir ici, qui attribue à la copule *est* à la fois le sens de lien ou agrafe logique entre termes abstraits et celui de *esse existentiæ* ou de perfection réelle : deux sens que S. Thomas cependant avait soigneusement distingués et qu'il est bien regrettable que ceux qui se disent ses disciples fervents, oublient de distinguer à sa suite.

2° Le dynamisme de l'esprit. — La seconde objection que nous faisons à la théorie du jugement du P. Maréchal, vise le jugement considéré non plus du point de vue *objectif* (expression et représentation), mais du point de vue *subjectif*, qui est l'élément dynamique impliqué dans l'exercice de notre activité intellectuelle, et qui, dans toute affirmation, porte l'esprit, d'emblée et comme par un bond naturel, à rapporter l'objet à l'Etre qui n'est qu'être, à le subsumer à l'Infini, en sorte que la référence de l'objet à l'Infini, condition nécessaire de son objectivité, doive être attribuée non tant aux exigences de l'objet qu'aux exigences de l'esprit.

Cette référence, ici comme dans toute la théorie du R. Père, n'est affirmée, en effet, qu'en vertu de cette thèse beaucoup plus fondamentale que nous avons déjà signalée à plusieurs reprises et qui veut que l'objet *propre* de l'intelligence comme telle, et donc de l'intelligence engagée dans la matière, telle qu'est la nôtre, comme de toute autre intelligence, soit *en définitive* l'Être pur infini, possédé intuitivement dans son essence. La référence à l'Infini, impliquée dans le jugement, vient non seulement des conditions d'être de l'objet considéré en lui-même, mais encore et surtout de la tendance foncière de l'esprit — condition *a priori* de la connaissance — ou si l'on veut, de son mouvement spontané et premier qui le porte, à travers toute réalité, en vertu d'un dynamisme essentiel et radical, jusqu'à Dieu, comme à sa fin propre, comme à la condition de toute réalité, qui, nécessairement, se subordonne toute fin et toute réalité. Ce n'est que dans cette perspective de la vision béatifique qui actionne en quelque sorte, qui sous-tend et règle toute notre activité intellectuelle, que nous pensons le réel et que celui-ci reçoit sa consistance. Négligez ce terme : notre activité même et les objets sur lesquels elle s'exerce, perdent toute valeur d'être et sont inintelligibles.

La preuve de cette thèse est développée, p. 306-316 et reprise p. 414. Elle revient à cet argument connu : « Le nœud de cette démonstration gît dans l'axiome universellement admis par les Scolastiques : *desiderium naturæ non potest esse inane*. Ce qui veut dire que la finalité naturelle — loi fondamentale du Devenir — révèle tout au moins la *possibilité en soi* du but auquel elle tend. En fût-il autrement, la « volonté de nature » devrait être conçue comme volonté de l'impossible : l'être tendrait au

néant : la position serait négation, le non-être, être. Il y aurait donc contradiction logique à prétendre qu'une impulsion *naturelle* meuve un mobile vers un terme *impossible en soi* » (t. V, p. 313).

La confusion entre l'ordre logique et l'ordre ontologique nous semble apparaître ici avec plus de netteté encore que précédemment. Que, en réalité, dans l'ordre de l'*être*, l'intelligence tende à Dieu comme à la fin qu'elle devra posséder et à laquelle elle devra s'unir dans un face à face essentiel, nous le savons avec certitude par la révélation. Mais que cela soit une tendance de nature et que la raison seule puisse montrer que cette union essentielle soit possible en soi, l'on attend la preuve de cette téméraire assertion. L'axiome : « desiderium naturæ non potest esse inane » ne sert ici de rien, car il faudrait au préalable, avoir établi que ce désir de la vision béatifique est un désir vraiment *naturel* ; et, pour l'établir, il faudrait d'abord avoir montré qu'il est possible : ce qui est toute la question, et ce que l'on ne fera jamais, ni directement, ni indirectement, la nature de Dieu qui est ici l'enjeu de la démonstration ne nous étant accessible que par des concepts impropres et analogiques (1). D'autre part, même en supposant que cette preuve pût être établie par la seule raison, à quoi cela nous avancerait-il pour l'explication du jugement et pour l'affirmation d'une réalité quelconque au titre de l'être ? De ce que Dieu est la cause finale de l'intelligence — peu importe la manière dont on l'établit, — il ne s'ensuit nullement qu'il soit la raison formelle sous laquelle l'intelligence appréhende et affirme quoi que ce soit comme *être* : les deux causalités s'identifient dans l'ordre ontologique de l'être pur, c'est vrai, mais dans l'ordre logique de notre connaissance, elles sont formellement distinctes. Si Dieu était cette raison formelle, il faudrait dire alors que dans tout jugement nous l'atteignons formellement, encore que confusément et implicitement comme *medium in quo* de toute connaissance : ce qui est la position strictement ontologiste, dont le P. Maréchal, et avec raison, ne veut pas. Mais n'anticipons pas.

Que penser, d'autre part, de la valeur du dynamisme de l'esprit humain dans la perspective Maréchal ? Son processus, en effet, consiste à prendre conscience du dynamisme de ma pensée, c'est-à-dire de la nécessité subjective où je suis de rattacher la donnée, qui n'est que vérité partielle, à la vérité totale qui commande le mouvement de ma pensée et qui le

(1) Nous croyons inutile de nous attarder à l'argument de la p. 414. Il procède en effet d'une notion de l'*intuition* inspirée de Kant qui ne prouve rien dans l'espèce. Si l'intuition devait être définie comme elle est supposée là, on ne verrait aucune répugnance *a priori* à ce que notre intelligence fût intuitive en ce sens et tout reviendrait à une question de fait. L'argument donné ne peut avoir qu'une valeur *ad hominem*, rien de plus. — Quant à cet argument tiré de l'appétit naturel de la béatitude, nous l'étudierons longuement au t. II de cet ouvrage. Très discuté à l'intérieur de l'Ecole même, c'est tout au plus si on peut le dire probable. Il est de la prudence élémentaire de ne pas fonder toute la Métaphysique et toute la philosophie, voire toute certitude, sur une preuve branlante que, dans l'ordre de l'invention logique, les meilleurs esprits, pour d'excellentes raisons, estiment tout à fait inefficace. — Et quant au problème théologique que soulève la vision intuitive, cf. infra, p. 96 sq.

finalise ; ainsi, ce n'est pas par la vision de l'Être infini que je justifie ma connaissance (comme le concluaient en définitive les ontologistes), mais c'est par l'appréhension de sa nécessité comme terme ou fin du mouvement de l'intelligence.

A cette position, l'auteur lui-même oppose cette difficulté : « Soit, dira-t-on, mais à condition que cette Fin dernière absolue (que l'on peut induire du jeu *subjectif* de la pensée) ne soit pas un vain idéal » (*Abstraction ou intuition*, in « Rev. néo-scol. », 1929, p. 336). Or, à cette objection, le P. M. répond, non en établissant la valeur au moins rationnelle de cette Fin dernière absolue, mais en l'affirmant au nom de ce seul motif qu'il suffit qu'elle ne soit pas impossible. — Évidemment, si elle est impossible, tout est absurde dans tout l'univers ; mais cette raison ne peut être invoquée quand il s'agit de fonder la valeur même de la connaissance. Pareille réponse revient à poser la valeur absolue de l'intelligence finie, pour autant qu'elle affirme l'exigence de l'Infinité, et à réclamer pour elle toute créance lorsqu'elle le fait. Or tout cela n'est ni démontré, ni même simplement montré, tout cela est seulement postulé, sans que soit fournie aucune solution du problème critique. En fin de compte, tout porte sur un acte de confiance dans le bien-fondé des exigences intellectuelles, dont on n'a pas établi la valeur.

Non pas qu'on ne puisse présupposer toute valeur des exigences intellectuelles ; mais nous prétendons qu'on n'a pas le droit de présupposer celles qu'on vient de dire, parce qu'elles exigent une critique. D'après ce que le P. Maréchal a dit ailleurs des exigences de l'esprit fini, celles-ci sont mesurées par la force de l'esprit fini. De quel droit, dès lors, les considérer comme objectives dans la ligne du transcendant, — même étant accordé que l'esprit fini déroule ces conditions dans l'absolu, — puisque ce n'est pas l'intuition de l'Infini qui le permet, et que c'est seulement l'appréhension de nos nécessités subjectives ? Il semble que l'auteur tombe exactement ici sous le reproche qu'il adresse à quelques-uns de ses adversaires, de prétendre trouver une notion de l'être et des lois de l'être transcendental dans la donnée du *Moi*. Si ce reproche était fondé, lui-même ne pourrait rien tirer de plus du dynamisme du sujet pensant : qu'il s'agisse de l'être ou du dynamisme, peu importe, puisque, dans les deux cas, nous avons affaire à du fini et à du contingent.

Ce grief, d'ailleurs, répétons-le, est purement *ad hominem*, et nous sommes à cent lieues de reprocher au P. Maréchal de s'appuyer sur le dynamisme du sujet pensant comme sur quelque chose d'absolu, alors même qu'il en déduirait plus qu'il ne serait permis. Mais n'ayant pas reconnu le *Moi* donné dans la conscience comme valable absolument et comme posant l'être transcendental, qui dit relation à l'*esse* catégorique et qui implique la loi de l'être en tant que tel, donc, de tout être, il s'est enlevé le droit de s'appuyer sur son dynamisme, lequel se mesure à l'être : *operari sequitur esse*. La valeur du terme projeté par ce dynamisme vaut exactement ce que vaut le dynamisme lui-même, et le dynamisme vaut ce que vaut comme être le sujet qui le projette : il faut bien, en fin de compte, que tout s'appuie à cette valeur d'être du sujet. En possession de cette valeur d'être du Moi, d'un absolu fini, qui vaut comme être

et sur lequel on est en mesure de fonder solidement la causalité, on pourra étendre la notion d'être transcendental jusqu'à Dieu et en montrer l'existence. Or, nous croyons avec le P. Picard, que l'on peut non pas démontrer, mais *montrer* que la conscience nous impose la donnée du Moi comme ayant cette valeur d'être transcendental, et cela, parce qu'elle nous est livrée dans une expérience intellectuelle, c'est-à-dire *absolue*, où le fait vaut pour sa loi et la contient, où l'être ainsi connu est tout prêt à se développer indéfiniment en extension, c'est-à-dire est virtuellement universel. Faute d'admettre ce point de départ, le dynamisme du Moi pensant ne signifie rien au point de vue métaphysique ; ce n'est plus qu'un dynamisme subjectif, et simplement empirique (1).

---

(1) Le P. Boyer, dans un article, d'ailleurs très suggestif, de « Gregorianum », 1924, *Le sens d'un texte de S. Thomas, De Ver.*, q. I, a. 9, p. 424-444, a développé cette thèse que, pour S. Thomas, « juger, c'est saisir et affirmer la conformité d'une première appréhension avec la chose connue... Si juger, c'est, pour nous, affirmer ou nier un prédicat d'un sujet, et si... cet acte consiste à se prononcer sur la convenance ou la disconvenance d'une simple appréhension avec une chose donnée, il suit évidemment que juger, c'est saisir le rapport d'une simple appréhension avec la chose appréhendée » (p. 432). Et telle est bien, en effet, la doctrine de S. Thomas, surtout in *I^a P.*, q. XVI, a. 2 : « Intellectus conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest ; sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est*. Sed quando judicat rem ita se habere, sicut est forma quam de re apprehendit, tum primo cognoscit et dicit verum et hoc facit componendo et dividendo. Nam, in omni propositione, aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subjectum, vel removet ab ea ; et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo *quod quid est* ; sed non quod cognoscat aut dicat verum ». Texte lumineux et chargé d'une substantielle doctrine, mais qu'il faudrait se garder d'entendre en un sens étriqué, et purement formel. Nous y trouvons tout d'abord cette distinction classique et essentielle entre *connaissance* et *vérité* : la simple appréhension est une véritable connaissance qui nous donne la vérité *materialiter ;* le jugement, lui, nous donne la vérité *formaliter* et, en tant que tel, il implique une réflexion sur la connaissance fondamentale qu'est l'appréhension d'une essence, *quod quid est*. D'autre part, le jugement est bien un acte par lequel l'intelligence connaît et affirme la conformité de cette première connaissance avec la chose. Mais qu'est-ce à dire ? Rendant compte de l'ouvrage du P. de Tonquédec sur *La critique de la connaissance*, le P. Boyer a écrit ceci : « En fin de compte, le jugement est décrit [par le P. de T.], si je ne me trompe, comme le résultat d'une comparaison entre le sujet saisi d'abord avec sa forme par l'intelligence et cette même forme dissociée par l'esprit. Or, S. Thomas exprime une conception plus synthétique, et, je crois, plus profonde : le jugement est la réflexion de l'intelligence sur la forme saisie dans la première appréhension, réflexion par laquelle l'esprit comprend que cette forme a été extraite de l'objet. Ce n'est pas un acte qui réduirait deux appréhensions à l'unité, c'est l'acte par lequel l'intelligence connaît la nature d'une seule appréhension » (in « Gregorianum », 1930, p. 471). Si je comprends bien, dirai-je à mon tour, le P. Boyer reproche au P. de Tonquédec de voir dans le jugement une comparaison entre deux concepts originairement sans lien entre eux et en ce sens une réduction de deux appréhensions à l'unité. Or cette théorie n'est pas celle du P. de T. qui a montré (p. 180-192) que le jugement résulte de l'analyse et de la reconstruction artificielle d'une *unité* objective, d'un indivisible saisi d'abord par une appréhension unique. Je me persuade en conséquence, et cela pour les meilleures raisons, que le P. de T. n'aurait aucune peine à admettre cette formule : « le jugement est l'acte par lequel l'intelligence connaît la nature d'une seule appréhension ». Seulement il doit entendre ici « nature » au sens de « contenu », de « caractère déterminant » d'une certaine appréhension parmi les autres, ce que sans doute le P. Boyer, ainsi que le P. Maréchal auquel il se réfère, doit entendre en un autre sens. Pour autant qu'il

II. La solution par la relation implicite à Dieu dans le dynamisme de la connaissance est impuissante à justifier l'objectivité de la connaissance. — Cette critique qui nous paraît atteindre en plein cœur la solution du R. Père, a été excellemment proposée par le P. Roland-Gosselin, dans l'article déjà cité du « Bulletin thomiste ».

Après avoir fait des restrictions essentielles sur la possibilité de l'objectivation par la Pensée créatrice dans la thèse Maréchal, le P. Roland-Gosselin en vient à examiner « la relation de tendance active à fin qui, pour une intelligence non-intuitive, doit être, selon le P. Maréchal, la raison *a priori* de son pouvoir d'objectiver », et il s'en exprime ainsi :

« Supposons l'ordre des fins nécessairement nouménal ; supposons l'intelligence en progression dynamique vers la pleine possession de sa pensée ; supposons ce dynamisme orienté dès l'origine vers un Absolu. Nous conclurons sans aucun doute à l'existence de l'Absolu et à son emprise constante sur toutes les démarches de la pensée discursive. Mais la présence en chacun des actes de l'intelligence d'un tel dynamisme, et ainsi orienté, s'il pose bien dans l'esprit une sorte de dédoublement — puisque, dans l'acte de pensée où il est le plus lui-même, il est en tendance active vers un autre que soi, — ce dédoublement est-il bien celui qu'il faudrait ? Est- il de l'ordre de la connaissance ? Je vois bien que le P. M. ne veut pas se contenter du dogmatisme moral « et qu'il établit par des considérations de l'ordre strictement « logique les exigences objectives du dynamisme de l'intelligence : le désir de con- « naître serait contradictoire sans l'existence de Dieu ». Soit. Mais ce désir de nature, si profond soit-il, et si agissant en chacun de nos jugements pour l'entraîner vers l'Être premier, ce désir ne peut pas expliquer comment l'idée qui détermine l'intelligence à connaître et à juger la détermine aussi à affirmer la réalité de ce qu'elle signifie. Car cette détermination à l'affirmation objective doit venir de l'idée, principe formel de tout l'acte d'intellection ; l'idée donnant à l'affirmation, non seulement d'être telle, mais de porter la pensée au-delà de son immanence. S'il n'en était pas ainsi, que se passerait-il ? Par son dynamisme naturel, l'esprit serait emporté hors de soi ; mais le principe formel de chacun des actes où se réalise son mouvement, ne serait pas ouvert vers ce dehors. Quel conflit tragique ! Aspirant à se dépasser, à chaque pas fait en ce sens, la pensée serait emmurée brutalement dans son immanence par le principe même de sa démarche ! Il n'y aurait d'objectif en elle qu'un désir sourd d'évasion ! Je n'insiste pas. Il est clair que l'idée, principe formel pro-

---

s'oppose au P. de Tonquédec, le P. Boyer veut dire qu'au jugement seul appartient d'introduire l'*objectivité* dans l'appréhension, de transposer celle-ci, purement subjective d'abord, sur le mode objectif. Dans le jugement, l'esprit aperçoit un élément nouveau, le réel : « il comprend que cette forme [sur laquelle il réfléchit] a été extraite de l'objet », — ce qui lui échappait jusque-là. Évidemment, cela, le P. de Tonquédec ne l'admet pas, et sur ce point, nous sommes entièrement d'accord avec lui. Si l'on refuse, en se comprenant soi-même, toute *objectivité* à l'appréhension, comment peut-on découvrir cette objectivité en réfléchissant sur elle ? Si elle ne porte pas le signe de l'objet, comment « comprend » -on que sa « forme en a été extraite » ? Comment peut-on écrire avec le P. Maréchal (V, p. 342) qu'au moment de la simple appréhension, l'activité que nous exerçons contient tous les éléments psychologiques et logiques d'un jugement de réalité ? qu'il y a déjà là un jugement « vécu », « non explicite », « représentation objective ponctuée d'un oui » (p. 343) et qu'il ne reste qu'à prendre conscience de l'objectivité d'une représentation ? Il nous est impossible de saisir la cohérence de ces diverses affirmations. — Sur la nature du jugement nécessaire, universel, *a priori*, et le rôle du sujet, du prédicat et de la copule dans la Philosophie de l'École, le P. B. Jansen, S. J., *Die Religionsphilosophie Kants*, Berlin, Dümmler, 1929, p. 21-22, a deux pages excellentes, dont on ne saurait trop recommander la lecture.

chain de la formation du « verbe » (et par suite du jugement qui fait partie du « verbe ») doit aussi, par nature, pouvoir permettre l'objectivation. Si ces remarques sont exactes, elles nous ramènent tout droit vers l'idée-ressemblance comme principe prochain formel de l'objectivation » (p. 11-12).

[Et un peu plus loin, ceci qui confirme et précise ce que nous disions plus haut sur l'idée d'être :] « Dans l'évidence de l'idée première qui spécifie et gouverne toute son activité, l'intelligence humaine atteint plus qu'une loi formelle de la formation de son « verbe ». L'évidence de l'idée générale d'être n'est certes pas l'équivalent d'une intuition intellectuelle de l'être concret. Néanmoins l'être concret, le réel, ne diffère pas de l'être abstrait, à ce point qu'il lui soit hétérogène, et que l'intelligence concevant et jugeant de l'être abstrait, ne connaisse rien de réel. Se sachant destinée par nature à concevoir l'être en général, et tout le reste en lui, l'intelligence peut se dire apte essentiellement à juger de tout être, si réel et si concret soit-il, et si extérieur à son immanence, car, de tout être, quel qu'il soit, l'idée générale, exprime analogiquement la loi propre ou nature ou essence ».

Nous accordons très certainement une part plus grande que le P. Roland-Gosselin à l' « intuition intellectuelle du concret ». Mais ce point étant réservé, tout ce qui est dit ici nous paraît incontestable.

En vain, le R. P. M. a-t-il répliqué au P. Roland-Gosselin, dans la « Rev. néo-scol. » de mai 1927, que la *species*, en déterminant l'intelligence et avant le jugement, donne déjà à l'intelligence relation objective au réel, ce dont nous assurent et la ressemblance formelle de la *species* au réel et le mode d'être intentionnel conféré à la *species* par l'intelligence. Mais ces raisons ne suffisent pas à assurer ni le fait, ni le comment de l'opposition de l'objet au sujet. Et, en effet, cette raison dernière sera, pour le P. Maréchal, le dynamisme de l'intelligence dont il espère qu'il remédiera au manque d'intuition de nos intelligences discursives.

« Une fois établie l'orientation active de l'intelligence humaine vers le Réel, ce qui intéresse vraiment le P. Maréchal, écrit le P. Roland-Gosselin, dans le « Bulletin thomiste » de janv. 1928, p. 232, c'est l'effet propre de ce dynamisme qui entraîne l'intelligence vers sa fin dernière. En regard de la tendance active de l'intelligence, la *species* est une *fin*, et une fin partielle, constamment *relative* à la fin dernière, qui est le Réel absolu. Fin, la *species* ne peut être simplement forme, c'est-à-dire abstraite de tout sujet ; or, le sujet auquel elle se réfère nécessairement, est distinct de l'intelligence qui la désire, et opposé à elle ; fin relative au Réel absolu, la *species* doit, de plus, tenir de cette relation une valeur de réalité. Voilà bien, dans la *species*, le dédoublement cherché, ce rapport à l'*autre* qui lui est essentiel. Lorsque maintenant l'intelligence réfléchira sur elle-même pour connaître la relation de vérité, ainsi vécue par elle, il lui suffira de prendre conscience du dynamisme de son acte. De cette manière, elle se saura faite pour le vrai ».

Or à cette théorie résumée très fidèlement, le P. Roland-Gosselin oppose une critique que nous ne pouvons, comme la précédente, que faire absolument nôtre : elle répond entièrement à ce que nous pensons nous-même et nous ne saurions mieux l'exprimer :

« Si nous comprenons bien, l'on pourrait donc aussi bien dire : l'intelligence étant foncièrement « appétit » d'un bien, doit, comme tout « appétit » être finalisée par un bien réel ; « appétit » du Réel absolu,

sa fin dernière est Dieu ; chacune de ses fins secondaires sera donc voulue sous l'influence de ce désir de Dieu ; en sorte que chacune d'elles, en quelque façon, tiendra de la réalité divine, et de plus, même possédée, sera toujours dépassée par ce vouloir, et reportée par le désir vers la Réalité suprême. — L'on pourrait s'exprimer ainsi en termes dynamiques, sans aucune mention de la manière propre dont l'intelligence est orientée vers le Réel. Mais, de ce raisonnement serait-il possible de déduire le mode particulier et spécifique selon lequel les fins relatives de l'intelligence exprimeront leur rapport à Dieu et la tension infinie du dynamisme qui les enveloppe ? Non, à coup sûr ! Ce n'est donc que, ce mode spécifique déjà établi par ailleurs, il deviendra possible d'établir un lien entre la fonction propre de la *species*, et les exigences du dynamisme. Or, je ne puis échapper à cette impression que, malgré beaucoup d'ingéniosité, le P. Maréchal n'a pas réussi à montrer la nécessité de ce lien » (*ibid*). On lira pourquoi *ibid* et infra, p. 90-91.

Comme, de plus, on n'a pas établi que l'intelligence est appétit de Dieu (cf. supra, p. 83), où sera la justification de l'objectivité ?

III. La démonstration rationnelle de l'existence de Dieu rendue impossible. — Dans ce « système de l'objectivation des principes par Dieu », selon la définition que le P. Przywara a donnée de la théorie du P. Maréchal, on table, en effet, pour justifier la valeur catégorique et objective du savoir humain, sur un élément, — la relation à l'Absolu divin et donc la réalité objective et nécessaire de cet Absolu divin, — que l'on connaîtrait seulement de manière implicite. Or, on ne peut justifier cet implicite dans le plan où l'on s'est mis et dans l'hypothèse envisagée, qu'en affirmant *a priori* et gratuitement sa nécessité et en supposant toute la question, c'est à savoir que l'Absolu divin est une réalité objective, que l'intelligence est essentiellement ordonnée à l'Être en soi infini et, avant tout, que les principes de raison ont une valeur absolue. D'où tiendrions-nous en effet, d'après cela, que ces principes sont objectifs, si ce n'est de leur propre relation implicite à l'Absolu ? Mais alors, comment expliciterions-nous cette relation implicite, si ce n'est par un autre principe qui, lui-même, devrait la contenir implicitement et ainsi de suite à l'infini ? Et comment, d'autre part, légitimer et expliciter notre dynamisme sans recourir à ces principes, à moins de se tout donner au point de départ ? Nous croyons plus que quiconque à l'efficace de ce même dynamisme comme instrument de preuve en métaphysique, et, ainsi que nous l'indiquions plus haut, nous croyons que le problème critique, pour être résolu pleinement, devra en définitive y recourir ; le principe d'universelle raison suffisante, qui seul traduit, selon toute son amplitude, le rapport mutuel de l'esprit et de l'être, et donc l'aptitude de la raison au vrai, ce principe ne se justifie que dans la relation concrète, active, de l'intelligence avec l'être qui est, que dans la tendance dynamique de l'intelligence vers son objet propre, l'être. Mais l'on ne saurait admettre le dynamisme de la faculté ou plutôt du sujet à porter témoignage en faveur du vrai, que si l'être dont il est

la manifestation, que si le connaître par lequel nous nous assimilons l'objet distinct du sujet, sont déjà supposés réels, que s'ils ont valeur absolue d'*être*. Prétendre établir par le dynamisme la valeur absolue de la connaissance comme impliquant essentiellement sujet et objet distincts, comme ayant valeur d'être réel et non pas valeur purement subjective, serait s'enfermer dans un cercle, car alors on demeurerait impuissant à justifier le dynamisme même.

Ce serait, en outre, se mettre dans l'impossibilité de rendre compte intelligiblement de la connaissance et de sa cause formelle et, par suite, — puisque le P. Maréchal s'est placé dans le plan transcendantal kantien, — de déterminer les conditions *a priori* de cette cause formelle.

Que si l'auteur, répondant au premier grief, renvoyait à son préambule critique où il affirme la réalité et la valeur absolue de l'être et l'ordination essentielle de l'esprit à la réalité absolue, on pourrait lui répondre que supposer ce préambule, c'est déjà, par le fait même, se donner précisément ce qui est mis en question par Kant, à savoir tout le réalisme, et s'enlever les moyens de réfuter Kant dans son plan et par sa méthode. Ce préambule, en effet, se contente de poser et d'affirmer la thèse réaliste : il ne la justifie nullement contre les critiques de Kant. Mais passons.

Quant au second grief énoncé plus haut, il semble sans réplique, si l'on songe, comme l'a fort justement montré le P. Bernhard Jansen, après le P. Roland-Gosselin, que le dynamisme comme tel, que l'élan vital n'ont rien à voir avec la causalité formelle, ni donc avec l'objectivation de la pensée. En effet, dit-il, « dans un seul et même acte indivisible, la pensée saisit l'objet extérieur et en même temps, par une sorte de réflexion imparfaite, se saisit elle-même ; elle s'exprime en un acte qui est comme orienté dans des directions opposées, vers l'extérieur et vers l'intérieur, et elle se connaît pourtant comme l'unité la plus haute, comme le moi déterminé par l'objet. Ce double caractère constitue la cause formelle propre de la vérité logique, et ne saurait absolument être omis dans un système des conditions *a priori* de la connaissance, telles que les propose la méthode transcendantale, ce double caractère étant l'explication prochaine de l'objectivation. Cette objectivation peut, bien moins encore, être expliquée directement par le dynamisme et le finalisme. La téléologie ne pose et ne détermine par elle-même aucune cause formelle. Ce principe est reconnu par la philosophie générale. La fin se réalise par une voie ou par une autre ou peut-être par des centaines de voies. Nous le demandons : quel changement ontologique apporte le dynamisme et l'insertion de la représentation dans l'élan vital, dans le courant de l'effort, aux conditions de la connaissance qui, jusqu'alors, considérées du point de vue statique, ne pouvaient témoigner d'aucune transcendance ? Or, si dynamisme et flux vital ne peuvent opérer aucune transformation intérieure et essentielle, comment pourront-ils changer entièrement, d'un seul coup, la situation logique où l'on était jusqu'alors ? Comment pourront-ils substituer au

plan étroit de l'immanence, le plan infini de la transcendance ? » (1).

Mais si ce dynamisme est impuissant à objectiver quoi que ce soit, comment remonterons-nous à Dieu ? Aucune preuve ne peut s'établir qu'à partir d'objets consistants, qui vaillent comme objets au regard de la connaissance : faute de quoi toute base d'une démonstration fait défaut. Or, ici, ce qui doit servir de point de départ n'a de valeur dans l'ordre de la connaissance et n'est objectif que si l'on suppose le point d'arrivée ! — Nous devons pouvoir démontrer Dieu *per ea quæ facta sunt*. Or, nous ne sommes certains, d'après la théorie, que ces *ea quæ facta sunt* ont une objectivité vraie et donc sont quelque chose qui ne se ramène pas à l'immanence, que si nous avons Dieu. Cercle vicieux parfait. — Au lieu de démontrer Dieu, on en est réduit à le *montrer* comme impliqué dans une tendance jamais satisfaite vers une vérité — qui est, dans l'espèce, le bien de l'intelligence — qui se dérobe sans cesse. Et pour le montrer, on n'a d'autre instrument à sa disposition que des principes d'analyse ou de synthèse qui, eux-mêmes, l'impliquent et ne valent comme vérité objective, qu'en tant qu'ils supposent l'Absolu subsistant ! — Nous devons le démontrer à partir de la réalité créée qui nous est donnée dans l'expérience. Et cette preuve se ramène à emprunter à l'expérience sensible la matière de n'importe quelle idée non spécifiée par elle-même seule, mais sur laquelle il suffit que nous portions n'importe quel jugement. Aussi bien, tout jugement, fût-ce sur l'objet le plus abstrait, implique l'être et donc la référence à Dieu. Pas besoin dès lors, de s'embarrasser de quelque modalité que ce soit de l'être créé concret, en tant que réalité impliquant à un titre propre

---

(1) Voici le texte repris d'un peu plus haut : « Das Denken kann physisch nicht aus sich heraus, kann seine Akte, seine Erkenntnisformen nicht an die durch sie dargestellten Dinge anlegen und so die Probe der Ubereinstimmung machen, und doch weiss es genau, wann seine intentionalen Formen der Dingformen angeglichen sind, und doch trägt es mit königlicher Autarkie ein untrugliches Kriterium von Wahr und Falsch in sich. Noch mehr : In ein und demselben unteilbaren Akt erfasst das Denken das Aussending und zugleich durch eine Art unvollkommener Reflexion sich selbst ; es fliesst in einem Akt gleichsam nach entgegengesetzter Richtung, nach aussen und nach innen, und doch weiss es sich zugleich als höchste Einheit, als durch das Objekt bestimmtes Ich. Dieses Verhalten ist die eigentliche Formalursache der logischen Warhrheit und darf unmöglich in einem System der apriorischen Erkenntnisbedingungen wie sie durch die transzendentale Methode aufgegeben werden, als nächste Erklärung der Objektivation fehlen. Noch viel weniger kann diese unmittelbar durch den Dynamismus, den Finalismus erklärt werden. Die Teleologie setzt und determiniert aus sich noch keine Formalursache. Dieses Prinzip wird von der gesamten Philosophie anerkannt. Der Zweck lässt sich auf dem einem oder andern, vielleicht auf hunderten von Wegen verwirklichen. Wir fragen : was ändert der Dynamismus, das Hineinwerfen des Erkennthisbildes in den « élan vital », in den Fluss des Strebens, ontologisch an den Erkenntnisbedingungen, die bis dahin, statisch betrachtet, keine Transzendenz erzeugen konnten ? Wenn sie aber keine seinsmässige innere Umgestaltung bewirken, wie können sie die bisherige logische Situation mit einem Schlag völlig ändern, die Enge der Immanenz in die Weite der Transzendenz umsetzen » ? (*Transzendentale Methode und thomistische Erkenntnismetaphysik*, in « Scholastik », 1928, p. 362-363).

l'Être nécessaire. De ce chef, toutes les autres preuves, évidemment, deviennent inutiles, puisque chacune des propositions qui entreront dans le raisonnement, impliquera Dieu par elle-même et à elle seule, et que le raisonnement ne vaudra que grâce à ce présupposé !

Mais poursuivons notre critique. D'après la théorie, nous ne pouvons affirmer qu'il y a un objet de connaissance s'opposant au sujet connaissant qu'en affirmant en même temps, d'une manière implicite formelle, dans le dynamisme de l'acte de juger, l'existence de l'être transcendant, qu'en nous référant à Dieu et en subsumant cet objet à la Réalité divine. Mais alors, quel sens donner à cet implicite transcendant ? Et s'il est entendu, comme il est répété avec insistance par le P. Maréchal, que nous ne pouvons en aucune manière nous *représenter* Dieu, que nous pouvons seulement le *signifier* en vertu de la direction imprimée au mouvement de notre tendance au vrai, — quelle « signification » intelligible lui attribuerons-nous ? et comment atteindrons-nous du point de vue de la connaissance, dans l'implicite de notre dynamisme intellectuel, cet Absolu, cet Infini que nous affirmons, d'autre part, être condition nécessaire de la constitution de quelque objet de connaissance que ce soit ?

Ou cet Absolu parfait et subsistant est l'objet proportionné de notre intelligence, ou il ne l'est pas :

a) S'il l'est, c'est donc qu'il tombe sous la prise directe de notre faculté de connaître et qu'il est, à un titre quelconque, objet d'intuition, si tant est qu'en faire un terme d'abstraction serait ici dépourvu de sens. Mais Dieu, objet formel de l'intelligence humaine, objet d'intuition à un titre quelconque (au sens scolastique du mot évidemment), ce serait l'Ontologisme, présenté sans doute sous une forme nouvelle, celle d'un ontologisme dynamiste, qui se substituerait à l'ontologisme classique pour aboutir aux mêmes conséquences. Or, la théorie du P. Maréchal ne veut être à aucun degré ontologiste et elle vise de façon manifeste à en écarter tout relent : rendons-lui sur ce point justice, elle n'admet aucune intuition de Dieu en aucun sens du mot, du moins dans l'ordre naturel, pour l'intelligence discursive qu'est la nôtre (1).

Mais s'il faut écarter de sa doctrine tout soupçon d'ontologisme,

(1) L'Ontologisme étant défini : « la doctrine de la vision en Dieu », le P. M. n'est à aucun titre ontologiste. Après nouvel examen et nouvelle lecture intégrale de son ouvrage, je me range complètement à l'avis du P. B. Jansen dans l'article de « Scholastik » cité plus haut, où l'auteur développe abondamment ce point. Mais tout en écartant ce grief d'ontologisme chez le P. M., on peut cependant se demander si, en réalité, les ontologistes comme Malebranche, Rosmini, Ubaghs... n'ont pas procédé en somme à la manière du P. M. et n'ont pas été plus cohérents que lui dans leurs conclusions. La vision en Dieu, si absurde qu'elle nous paraisse, mais dont il ne venait pas à la pensée d'aucun de ses défenseurs de soutenir qu'elle tombât sous la conscience, et qu'ils se contentèrent simplement de *conclure* et de *déduire*, comme une condition nécessaire et vraiment *à priori*, au sens moderne du mot, de nos idées d'Infini, d'Absolu, etc., cette vision en Dieu n'était posée par eux que comme le moyen unique de rendre intelligible l'objectivation de ces idées, et de donner valeur métaphysique au concept d'être commun, celui-ci ne pouvant dépasser l'ordre purement empirique et phénoménal, s'il n'est rattaché à l'affirmation de l'Etre parfait.

toute difficulté n'est pas écartée d'autant. C'est qu'en effet, la théorie du jugement qu'il nous présente, en posant que l'infini est condition nécessaire *a priori* de toute connaissance objective comme telle, fait de l'Infini la raison formelle sous laquelle, implicitement tant qu'on voudra, mais réellement, notre intelligence atteint et connaît quoi que ce soit ; l'Infini subsistant est, au vrai, ce qui définit l'intelligence comme telle, c'est donc son objet formel propre et donc c'est l'objet formel de *notre* esprit comme de *tout* autre esprit. D'où cette conséquence, que, s'il est bien vrai que rien n'est intelligible, *ontologiquement* parlant, que par sa relation avec l'Infini, avec Dieu, rien ne l'est non plus dans l'ordre *logique* que par cette même relation. Aussi bien, toute affirmation n'a de valeur métaphysique absolue, c'est-à-dire ne vaut du point de vue de l'être catégoriquement posé, qu'à la condition d'affirmer implicitement, — en vertu d'un implicite formel « in exercitio », qui tombe, en quelque façon, sous la conscience et qui est, dans l'espèce, l'orientation du dynamisme de notre pensée vers un au-delà confusément entrevu et signifié, quoiqu'immédiatement insaisissable, — l' « Être absolument Absolu », Dieu, qu'à la condition de projeter l'objet dans le plan de cet Absolu qui devient ainsi « le lieu logique des possibles », le lieu de toute vérité certaine. Cf. *Point de départ*, t. V, *passim*, résumé dans *Abstraction ou Intuition*, « Rev. néo-scol. », 1929, p. 31-32, 36-44. D'où suit que la connaissance certaine de Dieu, non pas seulement dans l'ordre ontologique, mais aussi dans l'ordre logique, est présupposée, *natura prius*, comme source *logique* de toute connaissance certaine (1). Or,

---

et nécessaire. En fin de compte, si l'on n'admet pas au point de départ que la connaissance abstractive et la donnée expérimentale peuvent suffire pour « objectiver » quoi que ce soit à partir de la réalité donnée, l'aboutissant des ontologistes, tout extravagant qu'il nous semble aujourd'hui, n'est-il pas le seul logique et légitime ? Leurs conclusions finales et celle du P. M. sont irréductibles et incompatibles, c'est entendu. Mais en dépit des différences de points de vue et d'intentions de part et d'autre, la logique ne devrait-elle pas les amener à un résultat tout voisin ? Aussi bien, pour le P. M., ce n'est pas l'Être infini qui est identiquement notre concept d'*ens* commun : ceci est très certain. Mais c'est l'Être infini, et lui seul, qui donne une valeur simplement métaphysique à toute connaissance, c'est l'Être infini en tant qu'immanent à la pensée elle-même ; et ce sera par la saisie de l'Être premier ainsi immanent à la pensée et implicitement connu comme tel, que notre connaissance de quoi que ce soit prendra valeur d'être au regard de notre intelligence. L'Être infini ne sera donc pas, comme dans l'ontologisme classique, la lumière *objective* conférant à l'objet-être, ses propriétés métaphysiques, le *medium objectivum in quo omnia cognoscuntur*, mais ce sera la lumière *subjective*, saisie dans le dynamisme du sujet connaissant et qui, au travers de ce dynamisme, conférera sa valeur métaphysique à tout objet de connaissance. En somme, il devient la loi *subjective* de notre dynamisme intellectuel. — C'est en ce sens, que j'espère plus précis et plus clair, qu'il faut entendre et, au besoin, corriger la critique que j'ai élevée ailleurs en fonction de l'ontologisme contre le courant d'idées actuellement issu des ouvrages des PP. Rousselot et Maréchal : « Arch. de Phil. », VI, 4, p. 89, 2e partie de la note : *c*). D'autre part, cf. *infra*, p. 111, ce que dit le P. Przywara de l'ontologisme chez le P. Maréchal.

(1) Ce qui confirme bien que telle est la pensée de l'auteur, c'est qu'il rejette catégoriquement, pour ne pas dire dédaigneusement, la position métaphysique de ceux qui prétendent, — avec toute la tradition scolastique d'ailleurs, — découvrir dans

manifestement une telle exigence rend vaine toute distinction entre les deux ordres, ainsi que d'ailleurs le reconnaissent franchement, je ne dis pas le P. Maréchal, mais au moins beaucoup de ceux qui se disent ses disciples. Or, cette confusion, c'est trop clair, peut mener aux plus fâcheuses conséquences.

En dehors de cette saisie immédiate, on n'a d'autre recours, pour justifier cet implicite transcendant de l'affirmation, que l'analyse du dynamisme de l'esprit. Mais ici la confusion déjà signalée entre l'implicite *matériel* et l'implicite *formel* est évidente (1) : d'une part, entre l'implicite ontologique de l'objet en soi, indépendamment de la connaissance que nous en avons, c'est à savoir, dans l'espèce, la réalité en soi de l'acte du jugement et de l'objet sur lequel porte le jugement, qui l'un et l'autre, en tant que contingents, supposent une relation à Dieu ; et d'autre part, l'implicite logique de l'objet en tant que nous le connaissons, c'est-à-dire l'implicite de l'idée que nous en avons et qui, par simple analyse, peut nous révéler son contenu (2). Or, l'on peut attendre avec sérénité que, par l'analyse du dynamisme de notre faculté de connaître et celle de l'acte de juger, qui se contente de poser une identité entre deux termes saisis dans une même appréhension, dissociés par l'esprit, puis ramenés dans la réflexion à l'unité de l'appréhension première, l'on puisse conclure à la nécessité de l'Infini comme condition de l'intelligibilité, sans faire appel à un principe transcendant qui suppose déjà toute la question résolue, et que l'on ne posera qu'en vertu

---

l'ordre créé et fini un véritable absolu, non pas certes infini, mais capable de fonder solidement la notion d'*ens* commun et les principes premiers. — En vain dirait-on que le P. M. pose sa thèse en Ontologie pure et qu'il suppose établies par ailleurs *et* la solution du problème critique *et* la preuve de l'existence de Dieu. Il réclame en effet cette « relation implicite à l'Être absolument absolu » comme condition nécessaire de toute affirmation catégorique qui donne la certitude, de tout usage des principes : en sorte que pas de certitude spontanée qui ne s'y appuie en fait comme sur le motif intérieur et secret, mais actif, qui commande tout le mécanisme intellectuel, pas de certitude réfléchie qui ne doive y faire appel comme à son dernier motif. Mais alors, comment l'existence de Dieu serait-elle objet de démonstration, dès lors que la certitude de cette évidence est le principe et la condition nécessaire de toute affirmation catégorique et de toute démonstration ?

(1) M. Gilson, opposant sur ce point S. Thomas à S. Bonaventure, a très bien mis cette distinction en évidence, sauf les mots de *matériel* et de *formel*, qu'il n'emploie pas et qui nous semblent cependant faciliter grandement la clarté en l'espèce.

(2) D'aucuns, je le sais, n'ont pas assez de mépris pour cette notion qu'ils qualifient de béotienne. Admettre l'implicite matériel tel que nous venons de le définir, disent-ils, revient à admettre un au-delà de la pensée. Or « un au-delà de la pensée est impensable ». A quoi il faut répondre qu'un au-delà de la pensée divine est évidemment impensable ; mais qu'un au-delà de la pensée finie, de notre pensée, s'il n'est pas directement et adéquatement pensable par nous, c'est trop clair, est parfaitement possible en soi et ne nous est pas inaccessible. Ce principe est l'un des fondements de l'idéalisme ; nous le laissons pour compte à ses défenseurs. — Nous reviendrons plus tard, à la thèse des vérités éternelles, sur cette distinction que nous estimons essentielle dans la question présente, et renvoyons le lecteur au P. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, p. 5-6 et 17-20, où il trouvera une discussion, brève mais péremptoire, de ce nouvel axiome de la philosophie contemporaine, ou encore à L. Noel, *La méthode du réalisme*, dans la « Revue néo-scol. », de 1931, p. 439-442.

d'un décret purement gratuit *a priori*, indépendamment de toute raison.

Mais peut-être le P. Maréchal m'opposera-t-il qu'il admet sans hésitation aucune, aussi bien que l'homme de la rue, la réalité des données de l'expérience et que, de ces réalités, comme n'importe quel bon chrétien, il prétend bien pouvoir s'élever à Dieu. J'argumenterais dans un plan qui n'est pas du tout le sien et il y aurait maldonne.

Certes ! A Dieu ne plaise que je lui impute l'ombre d'une impiété ! et que je confonde la réalité de l'objet avec l'explication des conditions de l'objectivité de cet objet au regard de la connaissance philosophique réfléchie ! Mais précisément, la question se pose d'expliquer dans ce plan de la connaissance philosophique, à quelles conditions nous pourrons rendre raison de notre connaissance de la Réalité divine. Les conclusions de Kant au regard des arguments classiques en faveur de l'existence de Dieu sont fonction des conditions *a priori* de la connaissance qu'il donne au début de sa Critique. Si ces conditions, dans l'ordre de la justification métaphysique, rendent impossible, sans supposer Dieu et sans pétition de principe, la constitution d'un objet de connaissance en tant qu'objet distinct du sujet connaissant qui permettra de s'élever, à partir de lui, objet, à la connaissance positive de l'Être transcendant, et si ces conditions entraînent la confusion ou, si l'on préfère, l'identification de l'ordre logique et de l'ordre ontologique, — comment dans ce plan de la réflexion, arriverons-nous à justifier notre connaissance de Dieu ? On n'en déclarera pas pour autant, certes, sans valeur la connaissance vulgaire, et la certitude immédiate. Mais ne faudrait-il pas déclarer la faillite du métaphysicien ?

b) Si l'Infini n'est pas l'objet formel de notre intelligence et si, cependant, l'on veut que, dans le jugement, nous ne le connaissions pas par inférence ou discours, ni par concept analogique fondé sur la causalité ou autrement, mais que nous l'atteignions malgré tout par un implicite formel, — alors on devra, dans cette théorie, dire que l'intelligence ne peut atteindre l'être réel qu'en étant subsumée en quelque sorte à Dieu, qui la met formellement en acte et la proportionne à l'infinité de son objet par son élévation surnaturelle à un plan divin. N'est-ce pas d'ailleurs là ce que nous laissait entrevoir la théorie de l'auteur sur l'appétit naturel de la vision béatifique dont nous avons parlé plus haut ? Mais, s'il en est ainsi, ne serait-on pas amené à conclure que l'intelligence n'est pas supposée, dans cette théorie, apte à atteindre avec certitude un objet fini quelconque, sans une élévation surnaturelle ? et qu'elle ne l'est que par relation à un objet qui ne lui est pas naturellement proportionné ? D'où se trouverait en fait supprimée toute connaissance vraie d'ordre naturel proprement dit.

Nous n'ignorons pas qu'on veut nous imposer cette connaissance de Dieu dans l'implicite formel de tout jugement, à peine de ne pouvoir autrement sortir du plan prédicamental. Si, affirme-t-on, nous n'avons pas, directement et d'emblée, encore que confusément et implicitement, barre sur lui, notre concept d'être reste celui de l'être prédicamental : tous nos autres concepts et principes y sont rivés et ne pourront jamais

nous permettre de passer à l'ordre transcendant. Et c'est pourquoi, avec Platon, — et voudrait-on aussi, mais en vain, avec S. Thomas, — le premier mouvement de l'intelligence est l'affirmation de l'Infini qui nous donne le premier analogue avec lequel nous construirons ensuite toute la théorie de la participation et de l'analogie. — Mais, ici encore, la prétention est vaine. S'il est vrai qu'avec l'être prédicamental pur, on ne peut rien construire du tout, et que l'on en est réduit à l'agnosticisme, il ne l'est pas moins qu'avec l'être transcendant comme point de départ et comme principe de l'analogie de proportionnalité, l'on aboutit, ainsi que nous le verrons, soit au panthéisme, soit à un agnosticisme non moins certain que dans l'autre cas, soit enfin à l'ontologisme. Et c'est pourquoi nous tenons et tiendrons fermement, au cours de tout cet ouvrage, comme une thèse essentielle et fondamentale, que l'objet formel de l'intelligence est, non pas l'être transcendant ni l'être prédicamental, mais l'être *transcendental*, qui, dans son extension (implicite matériel), contient tout l'être avec toutes ses déterminations, fini ou infini, s'il existe, mais dans sa compréhension (implicite formel), tout en représentant tout être jusqu'en ses ultimes déterminations par simple similitude, au titre de l'être, cependant pris en lui-même et attribué d'une manière commune à quelque sujet que ce soit, prescinde de toute détermination et ne saurait à aucun titre, par une *analyse* quelconque, donner l'Infini, de sorte qu'on puisse l'en déduire et affirmer que nous l'y connaissons formellement en tout acte de connaissance : l'être prédicamental qu'est le *Moi*, nous le fournit et il suffit.

Le P. Maréchal dénie à Kant, en raison de ses principes fondamentaux — et c'est un des griefs les plus fondés et les mieux poussés que développe le R. Père — le droit de conclure, à partir du dynamisme de la volonté pure et des caractères nécessaires du bien et de l'Impératif catégorique, Dieu comme condition d'intelligibilité de ce même dynamisme volontaire et postulat de la raison pratique. On ne voit pas du tout que dans l'explication du P. Maréchal soit davantage justifié Dieu comme postulat nécessaire, ou, si l'on veut, comme exigence d'intelligibilité du jugement et du dynamisme intellectuel, qui fait tout le fond de sa théorie.

IV. Présupposés théologiques. — L'insuffisance de la solution du P. Maréchal nous est d'autant plus évidente que l'auteur la justifie, en définitive, par le recours à une théorie extrêmement douteuse sur la finalité de notre intelligence qui, non seulement dans le plan providentiel, se trouve ordonnée, en fait, à la vision intuitive de l'essence divine, mais le serait par nature en tant qu'intelligence. Exposons brièvement de quelle manière, avant d'en faire la critique.

1. L'ordination naturelle à la vision béatifique. — « Nous concluons donc avec S. Thomas, écrit le P. Maréchal, en fin d'un chapitre tout entier consacré au sujet, que l'impulsion naturelle de nos facultés intellectuelles les oriente vers l'intuition immédiate de l'Être absolu ; que cette intuition, à vrai dire, dépasse les puissances et excède l'exigence de toute intelligence finie livrée à ses propres ressources naturelles, que toutefois,

l'impulsion radicale qui y fait tendre, n'est point concevable sans la possibilité au moins lointaine d'y atteindre » (t. V, p. 315). Tout de même que le P. Rousselot, l'auteur fait de cette doctrine le fondement de l'intellectualisme thomiste et en définitive, le principe de solution du problème critique. Cette solution, en effet, s'obtient, nous le savons, par l'analyse d'un acte de jugement quel qu'il soit, d'où l'on conclut que le droit d'affirmer n'est acquis *de jure* que par la référence à Dieu, vérité première. Mais cette référence ne vise pas Dieu *auteur* de la nature, elle vise Dieu, *fin dernière*. Or, la nature n'a qu'une fin dernière, qui est la fin surnaturelle. D'où suit que celle-ci est atteinte, *formaliter implicite*, dans tout acte de jugement, et cela, au titre de la nature, purement et simplement.

Aussi bien, imaginer que l'activité de la créature pourrait être spécifiée par deux *fins*, aboutirait aux mêmes conclusions que de vouloir spécifier la nature même par deux formes, c'est-à-dire à un monstre métaphysique. C'est sur une raison métaphysique toute semblable, que le P. Rousselot a construit la théorie des *Yeux de la foi*, où le principe formel, d'ordre surnaturel, absorbe, se subsume toutes les activités naturelles et où, par voie de corollaire, ces mêmes activités surnaturelles, laissées à elles-mêmes, étaient déclarées totalement impuissantes à donner avec certitude des fondements solides à l'acte de foi. Ce qu'il disait d'un cas particulier, c'est-à-dire des préliminaires de la foi, va se trouver ici généralisé comme principe métaphysique des rapports de la nature et du surnaturel, et appliqué au problème de la connaissance en général. Celle-ci va se trouver, d'emblée, rattachée et subsumée à l'ordre révélé ; mais, par un choc en retour, puisque la simple analyse d'une activité purement naturelle doit nous faire découvrir, *de jure* (et non pas seulement *de facto*, dans l'ordre historique), notre destination à la vision béatifique, va se poser un autre problème, celui de la gratuité et de la surnaturalité de l'ordre surnaturel.

Nous ne nions pas, évidemment, que Dieu, possédé surnaturellement, soit, de fait, dans l'ordre historique, la fin unique surnaturelle assignée à la nature. Mais autre chose est cet ordre ontologique, autre chose, l'ordre logique de la connaissance naturelle et le mouvement naturel de la tendance de la volonté vers cette fin, qui, elle, peut très bien se borner à tendre vers Dieu, auteur et fin de la nature : cf. Sylv. Ferrariensis, *in III C. G.*, c. 51. Cette distinction entre les deux ordres est classique chez les docteurs scolastiques qui ont abordé la question. Mais elle n'est pas reconnue dans l'espèce par l'école dont nous nous occupons ; le reconnaître, serait admettre un « au-delà de la pensée » dépourvu de sens. Cette fin dernière surnaturelle poursuivie implicitement par les démarches naturelles de l'esprit et de la volonté, les scolastiques traditionnels diraient qu'elle est recherchée *materialiter implicite*. Or, cette manière de voir est estimée inintelligible et dépourvue de sens par les tenants de la nouvelle école. Tout implicite ne pouvant être que formel, devra pouvoir s'expliciter par la simple analyse de la donnée subjective. Ce Dieu, par la référence à qui toute certitude doit uniquement de valoir, est le Dieu, fin dernière surnaturelle ; la simple analyse du mouvement

naturel de l'intelligence et son effort pour se justifier naturellement, doivent pouvoir, en droit, le découvrir comme fin dernière, au seul titre de la nature, quitte à reconnaître en même temps l'impuissance radicale de cette même nature à se procurer par ses seules forces la possession de cette fin. La possibilité, la cohérence interne de la fin surnaturelle et de la vision béatifique, sont vérités de nature, et se découvrent par la simple analyse du sujet naturel :

« Remarquons d'abord qu'il nous suffit que la fin dernière subjective de l'intelligence — la possession intuitive de l'être — ne représente pas une impossibilité en soi ; car, dès lors qu'est possible cette fin subjective, l'Absolu objectif nécessairement est ; et cela seul nous importe ici. Nous n'avons donc pas, pour résoudre notre problème, à nous préoccuper de la réalité d'une destinée surnaturelle. Une fin peut très bien être possible en soi, sans être prochainement réalisable, faute, par exemple, de certaines conditions dépendantes d'une volonté libre. Pour nous, scolastiques réalistes, la possibilité en soi de la fin dernière absolue serait inférée aisément de la réalité même de l'objet prochain d'intellection, lequel, sans cette possibilité supérieure, deviendrait logiquement incohérent, inintelligible, donc inexistant pour la pensée et irréel en soi » (*Abstraction ou intuition*, loc. cit., p. 336) : ce qui, soit dit en passant, est une forme, nouvelle peut-être, mais certaine, de l'argument ontologique.

2. Critique. — N'est-ce pas là expliquer « incertum per incertius, obscurum per obscurius » ? Alors que cette théorie sur l'appétit naturel de la vision béatifique, pour autant qu'il s'agit d'un appétit naturel appartenant à l'ordre de la connaissance, soulève en théologie, même une fois supposée la révélation, des difficultés considérables dont nous parlerons en son lieu, il faut dire qu'en philosophie, où l'on prescinde de la donnée dogmatique, non seulement elle n'est pas prouvée, mais que, de l'avis des auteurs les plus qualifiés auxquels nous nous rangeons sans hésiter, elle doit être positivement rejetée.

La nature est essentiellement disproportionnée à cette fin et elle ne fournit aucune donnée, aucun indice positif qui, avant la révélation connue, permette de découvrir en elle une ordination réelle à ce bien ineffable. L'impulsion radicale, le poids de la nature qui nous entraîne par un mouvement inné et nécessaire vers le bonheur, nous porte *en fait* vers la possession béatifiante du souverain Bien : c'est chose entendue, dans l'ordre de Providence où nous sommes, qui, d'ailleurs, ne préjuge rien sur le caractère *surnaturel* ou *naturel* de cet appétit et laisse intacte la question de *droit*, à savoir si notre nature y tend ainsi nécessairement par ses seules forces ou en vertu des conditions gratuites et dépassant absolument la nature, qui sont faites à l'humanité dans le plan historique qu'est le nôtre. Mais ce « pondus naturæ » nous y entraîne, si l'on peut dire, *materialiter implicite*, sans que nous puissions en rien savoir par l'analyse de nos facultés intellectuelles ou appétitives, ni de notre dynamisme propre, si ce Bien suprême que nous rêvons de posséder et de nous unir dans son essence, est une chimère ou non. Il faudrait,

pour décider de son objectivité, pouvoir, avec les seules forces de la raison, définir *a priori*, de manière certaine, la possibilité positive de cette communication intime de l'Infini, de l'Incommunicable à la créature finie. Or, si cette thèse s'établissait dans l'ordre rationnel pur, on ne voit pas comment cela n'entraînerait pas la négation de deux vérités théologiques indubitables :

1° LA GRATUITÉ COMPLÈTE ET ABSOLUE DE LA GRACE ET DE L'ÉLÉVATION A L'ORDRE SURNATUREL. — *a*) Si, en effet, la nature est intrinsèquement ordonnée à la vision béatifique, qui spécifie l'ordre surnaturel tout entier, cette même vision béatifique lui est nécessairement due. Ici ou jamais s'applique l'axiome et au sens le plus fort : *desiderium naturæ non potest esse inane*. Dès là qu'il s'agit d'un être raisonnable et libre qui constitue un absolu d'être, sujet de droit, subordonné sans doute à l'Être premier, mais ordonné à Lui *immédiatement* et non pas *médiatement* comme les autres substances matérielles, la distinction toujours mise en avant entre la *réalisation* de cette fin et la *possibilité* de cette réalisation, ne vaut plus. Étant supposé que, de la part de la créature libre, les conditions requises pour que cette fin soit obtenue sont réalisées, cette fin lui est *due* strictement, et, en ne l'accordant pas, Dieu contreviendrait à l'ordre essentiel fondé sur sa propre nature.

D'autre part, comme l'a fort bien noté le P. Romeyer dans « Gregorianum », 1927, p. 321 : « Le P. Maréchal veut-il dire que le désir de voir Dieu est à ce point naturel qu'il constitue le dynamisme fondamental de toute notre activité intellectuelle ? Il le semble bien. Mais si ce désir naturel du surnaturel est à ce point radical, essentiel et moteur, il implique plus que la pure possibilité de son objet, il en implique l'effective réalisation. Le P. Maréchal rejette cette conséquence, soutenant qu'un pareil désir ne postule pour un être intelligent que la possibilité de son objet. Voyons un peu. Un pur possible, même du degré le plus haut, n'est rien de plus qu'un objet contingent d'ordre idéal ; il n'a de soi et peut n'avoir jamais, au gré de Dieu, aucune existence réelle. Comment, dès lors, éviter la conclusion qu'un pur possible, dans le cas présent, celui de la vision intuitive, ne peut servir de fin dernière à un désir de nature ? Car enfin un tel désir est, lui, bien réel, bien existant, se trouvant à la base de tout le dynamisme mental de l'être en qui il vit ». Mais s'il en est ainsi, que devient la gratuité de l'ordre surnaturel ?

Dans sa *Theodicea*, p. 138, le même P. Romeyer dit encore plus clairement : « Il est absolument impossible, non seulement du point de vue théologique, mais aussi du point de vue métaphysique, que cette tendance de *nature* emporte la nécessité de *voir* Dieu face à face. Aucun esprit humain, voire aucun esprit fini n'est capable de connaître Dieu par intuition ; donc aucun esprit humain, aucun esprit fini n'a en soi une tendance *essentielle* à cette connaissance intuitive. S'il y avait dans les êtres spirituels, parce que spirituels, tendance essentielle à la vision immédiate de l'être divin, Dieu, pour ne pas se contredire, se serait dû d'élever l'ange et l'homme à l'ordre surnaturel... Toute tendance de nature, justement parce qu'elle est le foyer du dynamisme de l'être en

qui elle se trouve, suppose et révèle la nécessaire réalité de son objet ».

Et prévenant la réponse que font à cette objection le P. Maréchal et beaucoup d'autres à l'heure actuelle, le P. Romeyer ajoute *ibidem :*

« Certains disent : tout esprit, par là même qu'il est esprit, est à ce point mû par son désir de nature vers la vision de Dieu que c'est par lui qu'il est poussé à penser et à aimer, par lui qu'il est, au fond, ce qu'il est et qu'il faut le définir ; néanmoins, ajoutent-ils, ce désir de nature, Dieu aurait pu ne pas le satisfaire. Et donc la transcendance absolue de l'ordre surnaturel est parfaitement respectée. Ceux-là, me semble-t-il, disent trop et trop peu ensemble.

« Ils disent trop absolument. Car un désir essentiel ou de nature ne peut que déclencher tout le dynamisme qui le rapproche peu à peu de son objet ; il ne constitue donc pas seulement une indigence, une pure puissance obédientielle, une puissance simplement passive, il exige, il commande, il est foyer permanent d'activité orientée vers le but ou le bien qui lui correspond ; ici la vision intuitive de Dieu.

« Ils disent trop peu dans l'hypothèse, par eux érigée en thèse, d'un désir de nature, propre à tout esprit en tant qu'esprit, de la vision de Dieu. Car un désir de nature assez profond pour commander tout le dynamisme mental et issu non du fait de l'élévation surnaturelle, mais de l'essence même de l'esprit, un désir par lequel se doit définir tout être spirituel, un tel désir, dis-je, ne peut être simple acte *élicite*, pure velléité naturelle, vœu que Dieu pourrait ne pas combler. Un pareil désir commanderait et influerait avec le seul concours naturel de Dieu ».

b) En bref, la thèse fondamentale du P. Maréchal sur l'objectivité de la connaissance dans le jugement que commanderait l'essentielle tendance de la raison, faculté de l'absolu, vers Dieu, son objet adéquat, nécessairement désiré, — cette thèse ne tient que si l'on suppose une orientation de toutes nos facultés de connaissance et d'amour vers la possession de l'Absolu en lui-même et tel qu'il est, c'est-à-dire vers la vision béatifique. Or cet objet de nos tendances est-il un objet réel en soi, qui réponde à un dynamisme foncier de la nature et qui puisse être considéré comme vraiment spécificateur de ces mêmes tendances, ou n'est-il qu'un objet purement possible vers lequel nous porteraient de pures *velléités* ?

Dans le premier cas, il faut conclure que cet objet est *exigé* par notre nature, que celle-ci serait inintelligible, si, normalement nous ne *devions* pas pouvoir atteindre ce terme au bout de nos efforts ; et l'on ne voit guère que la thèse du P. Maréchal ait un sens en dehors de cette perspective. Mais alors évidemment la gratuité de l'ordre surnaturel n'existe plus, la vision béatifique nous est due comme le terme proportionné de nos exigences naturelles, — ce qui est, théologiquement, inadmissible.

Dans le second cas, une distinction s'impose : de quelle possibilité s'agit-il, d'une possibilité positive, ou d'une possibilité négative ? Si l'on veut parler d'une possibilité *négative*, c'est-à-dire d'un terme à conquérir qui est pour nous un objet de pensée où nous ne voyons pas de contradiction, mais dont nous ne pouvons affirmer, avec certitude, qu'il n'en contient pas, — alors il ne peut plus être question d'un

appétit *nature* de la vision béatifique. Celle-ci devient un terme de désir purement hypothétique, peut-être chimérique et simplement velléitaire, elle n'est plus un terme de pensée ni donc de désir proprement *objectif ;* elle n'a, alors, aucune signification métaphysique et ne saurait, par suite, spécifier en rien nos tendances ni fonder l'objectivité du jugement dans la thèse Maréchal.

Si l'on veut parler d'une possibilité *positive* et donc d'un terme de pensée objectif au sens strict du mot, et connu comme tel par l'intelligence, alors enfin il ne peut plus être question à son endroit, de la part de la volonté, d'une simple *velléité.* Dans ce cas, il s'agit, en effet, pour cette même volonté, d'un objet vers lequel elle ne pourra pas ne pas se porter de tout son poids, d'un objet qui lui apparaîtra comme le seul susceptible de combler les aspirations les plus profondes de la nature à laquelle elle appartient, comme le bien propre auquel cette nature est orientée essentiellement. Ce terme connu comme possible *en soi,* est appréhendé par le fait même comme possible *pour nous* et donc absolument désirable pour nous et donc absolument exigible par nous, puisqu'aussi bien, étant capables de le connaître par la seule raison, nous en concluons que nous sommes pour autant capables de le posséder, et qu'étant par nature capables de le posséder, notre nature ne s'estimera jamais complète, tant qu'elle ne le possèdera pas. Alors, oui, dans cette hypothèse, il y a bien lieu de parler d'appétit naturel de la béatitude (1), mais d'un appétit au sens strict du mot, entraînant une exigence proprement dite. D'où ce corollaire obligé, que la vision béatifique est, comme le voulait le P. Rousselot, spécificatrice de toute notre activité et que la nature spirituelle, comme telle, la nôtre aussi bien que celle des anges, que celle de Dieu, est faite pour connaître, désirer et posséder Dieu tel qu'il est en lui-même dans son essence. D'où à nouveau cette conclusion que nous tirions de la première hypothèse : le surnaturel, que définit proprement la vision béatifique, est dû à la nature et donc la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel n'existe plus. On peut bien, pour la forme, en parlant du désir que nous aurions de cette vision béatifique, substituer aux *exigences* de la nature des *velléités* qui n'en seraient pas : mais c'est évidemment se payer de mots, une telle distinction verbale, inventée pour les seuls besoins de la cause, laisse la difficulté intacte et au vrai l'on ne s'entend plus.

---

(1) D'aucuns appellent cet *appétit naturel* une pure *puissance obédientielle* et par le fait, croient exclure toute exigence. Nous ne demandons pas mieux ; mais en parlant ainsi, l'on s'expose à de dangereuses équivoques. La puissance obédientielle, disant de soi la pure capacité sous une action divine spécifiquement surnaturelle, n'implique, par le fait même, aucune ordination, ni donc aucun appétit proprement naturel : à parler en rigueur les deux termes, loin de pouvoir être identifiés, sont donc contradictoires l'un de l'autre. Or, si l'on tient que la vision est un objet de désir positivement possible, on ne saurait parler ici de pure puissance obédientielle. Tout au plus, pourrait-il être question d'appétit *élicite* ; mais précisément notre critique montre, comme celle du P. Romeyer, que, dans l'hypothèse que nous examinons, il ne peut pas non plus être seulement question de cela.

Il y a plus : en parlant dans l'espèce de possibilité *positive*, l'on s'expose à tomber dans une autre erreur non moins grave et qui est la suivante :

2° Le caractère essentiellement transcendant de la vision béatifique et sa nature de mystère au sens le plus strict du mot, risquent d'être également compromis dans cette explication. — Ainsi qu'on l'a vu, en effet, cette possibilité s'y conclut rationnellement, comme une condition *a priori* de la connaissance et une vérité de pure raison. Or plusieurs documents ecclésiastiques, dont le sens doit être hors de conteste, paraissent incompatibles avec cette conclusion.

Quoi qu'aient pu dire en effet un certain nombre d'auteurs, apparentés surtout au courant augustinien, la condamnation de Frohschammer par Pie IX (Denzinger-B., n. 1666 sq., surtout 1669 et 1671), et la décision du Concile du Vatican (*ibid.*, n. 1786) qui a repris à son compte cette même condamnation, ne semblent pas pouvoir s'interpréter autrement que dans le sens d'une impossibilité absolue pour la raison de prouver *ab intrinseco*, — c'est-à-dire dans l'espèce par l'analyse de la nature et des exigences intrinsèques de l'intelligence en tant qu'intelligence — le fait de la possibilité de cette vision de Dieu « per essentiam ». La longueur des textes auxquels nous renvoyons, ne nous permettant pas de les citer intégralement, nous nous contenterons d'en donner un seul : « At vero in hoc gravissimo sane negotio tolerare numquam possumus, ut omnia temere permisceantur, utque ratio illas etiam res, quæ ad fidem pertinent, occupet atque perturbet, cum certissimi omnibusque notissimi sint fines, ultra quos ratio numquam suo jure est progressa vel progredi potest. Atque ad hujusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quæ supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale ejus cum Deo commercium respiciunt atque ad hunc finem elevata noscuntur. Et sane cum hæc dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Numquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad hujusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea » (n. 1671).

Aussi bien, comme devait ensuite le répéter le Concile du Vatican, en reprenant les deux assertions qu'implique ce texte : 1° les mystères au sens strict sont non seulement avant, mais même après la révélation, positivement inintelligibles à une intelligence créée dans leur essence propre : « Divina mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quodam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita perigrinamur a Domino » (Denz.-B., n. 1796) ; 2° notre élévation à la fin surnaturelle est un mystère proprement dit, non seulement quant à son existence, mais quant à son essence : « revelatio absolute necessaria dicenda est... quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet *bona divina quæ humanae mentis* intelligentiam *omnino superant* : siquidem « oculus non vidit... » (Denz.-B., n. 1786).

D'où ce raisonnement très simple : les mystères, au sens strict, sont inaccessibles à la raison, même après le fait de la Révélation, non seulement quant à leur existence, mais quant à leur possibilité intrinsèque

d'essence : autrement il faudrait dire qu'ils nous sont intelligibles en eux-mêmes et donc qu'ils ne dépassent pas l'intelligence créée. Or la vision béatifique, terme et raison dernière de tout l'ordre de l'élévation surnaturelle, est un mystère au sens strict. Donc elle est inaccessible à la raison laissée à elle seule, même après le fait de la révélation, quant à sa possibilité intrinsèque d'essence.

Cette interprétation des documents récents du Magistère nous paraît absolument évidente, et ne pas pouvoir être éludée. C'est celle qu'en avait proposée A. Vacant dans ses remarquables *Etudes théologiques sur les constitutions du Vatican* (1895), t. I, p. 203 sq.; celle aussi qu'en a donnée en 1930, dans « Scholastik », p. 102-108, le P. Lennerz, l'un des rares auteurs, qui, en dehors des Manuels où il est fait allusion aux textes que nous venons de citer, se soit mis en peine d'étudier directement et pour eux-mêmes ces diverses décisions du Magistère. Voici la conclusion de son étude qui a pour titre : *Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen ?*

« La possibilité de la vision de Dieu par une créature ne peut être démontrée par la raison seule, indépendamment de la révélation, ni directement ni indirectement. La vision de Dieu est un mystère au sens strict du mot. Est donc incompatible avec l'enseignement de l'Église non seulement cette thèse que la raison humaine pourrait concevoir la possibilité de la vision de Dieu, mais encore toute opinion qui soutiendrait qu'une nécessité quelconque de la destination de l'homme à la vision béatifique peut être connue par la seule raison, qu'il s'agisse d'une exigence (*exigentia*) venant de l'homme (*appetitus naturalis* au sens propre), ou qu'il s'agisse d'une exigence découlant de la perfection de Dieu (*sapientia, bonitas, potentia ordinata* » (p. 108) (1).

Objections. — I. Ici l'on pose une objection à laquelle il nous faut répondre. Rapprochant en effet sur ce point le cas de Frohschammer et celui de Günther, qui prétendait que les mystères pouvaient être expliqués rationnellement, non seulement quant à leur possibilité intrinsèque, mais encore quant à leur existence, l'on voudrait soutenir que la condamnation de Pie IX atteint seulement l'opinion d'après laquelle, la révélation étant donnée comme un fait accompli, la philosophie devient dès lors capable d'établir par ses arguments propres à la fois la *possibilité* et *l'existence* du surnaturel, de telle façon qu'on échapperait à toute censure en n'incorporant au domaine de la raison pure que la démonstration de la seule possibilité de la vision intuitive. Mais cette position est intenable.

Quand bien même Frohschammer aurait prétendu prouver philosophiquement à la fois la possibilité et l'existence du surnaturel, — ce que nous n'examinons pas historiquement, — on n'évite pas la con-

(1) Dans les « Ephemerides theologicæ Lovanienses » d'avril 1930 : *De notione Entis supernaturalis*, p. 227-264, M. Van der Meersch tient une thèse toute semblable ; mais pour la prouver, il ne fait pas appel comme le P. Lennerz et comme nous à la condamnation de Frohschammer.

damnation portée contre lui en ne prenant à son compte que la moitié de sa doctrine.

Ce que condamne en effet la lettre « Gravissimas inter », c'est la prétention de comprendre les dogmes de notre religion qui concernent la fin surnaturelle de l'homme : « percipere et intelligere » (Denz.-B., n. 1669) ; de faire de tous les dogmes un objet de science naturelle, alors qu'un certain nombre d'entre eux et tout spécialement ceux qui ont trait à notre élévation surnaturelle, dépassent la portée de l'intelligence humaine et même de l'intelligence angélique. Pour se trouver en opposition avec l'enseignement de Pie IX, il suffit de prétendre que notre fin surnaturelle nous est intelligible et qu'elle n'est pas supérieure à la puissance de notre esprit.

Or, qui déclarerait la philosophie inapte à prouver l'existence de la vision intuitive, mais capable d'en démontrer la possibilité positive, considérerait par le fait même la contemplation immédiate de Dieu comme un objet intelligible à l'homme et accessible à sa raison. Il tomberait donc sous le coup de la même condamnation que Frohschammer.

Les termes « intelligere » (D., n. 1669), « transcendere humanam philosophiam » (D., n. 1673), regardent d'ailleurs avant tout, sinon même exclusivement, la démonstration de la possibilité positive de la fin surnaturelle. En effet, celui qui dirait, par exemple : « Notre destinée surnaturelle nous ayant été annoncée par un messager divin, elle demeure mystérieuse pour notre esprit qui est tout aussi impuissant après qu'avant la révélation à en expliquer la possibilité positive. Toutefois, au moins après la révélation, on peut philosophiquement démontrer que nous sommes en fait appelés à une fin surnaturelle », — celui qui parlerait ainsi pourrait peut-être se prétendre d'accord avec le sens obvie de la lettre « Gravissimas inter ». Car, dans sa pensée, la fin surnaturelle ne nous serait pas intelligible, même après la révélation, et elle garderait une véritable transcendance à l'égard de la philosophie pure. Mais comme c'est avant tout l'inintelligibilité de l'ordre de la grâce et sa transcendance à l'égard de notre esprit qu'affirme notre document dogmatique, ceux qui prétendent établir philosophiquement la possibilité du surnaturel sont bien plus directement atteints par lui que ceux qui prétendraient n'en prouver que l'existence. Une notion dont nous pouvons prouver la cohérence interne et la possibilité positive est, en effet, une notion que nous comprenons et qui ne surpasse pas la portée de notre intelligence. Au contraire, un fait dont nous pouvons établir indirectement la réalité, sans pouvoir l'expliquer en aucune façon, resterait pour nous inintelligible et supérieur à notre raison.

D'ailleurs, pour réfuter dogmatiquement l'opinion d'après laquelle l'esprit humain serait capable d'établir philosophiquement la possibilité positive de la vision intuitive, il nous suffit qu'en condamnant Frohschammer, le Pape ait rangé la vision intuitive parmi les mystères stricts. Or, il l'a fait sans aucun doute. Parmi les dogmes qui appartiennent spécialement et en toute propriété à la foi : « maxime et pro-

prie » (D., n. 1669), « maxime et apertissime » (D., n. 1671), il désigne en premier lieu ceux qui concernent la fin surnaturelle de l'homme. Or, ces dogmes, il les appelle un peu plus loin des mystères, « mysteria quæ non solum humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt » (D., n. 1673).

Mais si la vision intuitive est un mystère, il est impossible d'en prouver la possibilité positive. En effet, le Concile du Vatican a frappé d'anathème ceux qui prétendraient que les mystères proprement dits peuvent être compris et démontrés par les seules lumières de la raison ou devenir clairs pour notre esprit, même après la révélation (D., n. 1796-1816). Or, ils nous deviendraient clairs et intelligibles si nous pouvions démontrer leur possibilité positive. Aucun théologien n'oserait interpréter l'enseignement du Concile du Vatican sur l'existence et la nature des mystères en ce sens qu'il aurait uniquement déclaré l'incapacité de la raison à démontrer philosophiquement l'existence de trois personnes en Dieu et non pas aussi son incapacité à démontrer positivement la possibilité pour une substance de subsister en trois hypostases. Si nous comprenions comment une nature peut subsister en trois personnes, la Sainte Trinité ne serait plus pour nous un mystère, au sens défini par le Concile du Vatican. L'explication donnée officiellement lors de l'élaboration du texte du Concile, montre bien que, dans la pensée des Pères, l'essence des mystères dépasse la puissance de notre esprit tout autant que leur existence : « de scientia mysteriorum sermo haberi potest... ita ut ex principiis solo lumine rationis perspectis ad eorum existentiam demonstrandam et intrinsecam essentiam intelligendam perveniri posse dicatur, atque hoc sensu existimentur veritates non superrationales sed rationales. Hæc mere philosophica scientia mysteriorum excluditur quando docetur rationem humanam quantumvis excultam non posse ad existentiam et veritatem (an sint et quid sint) mysteriorum hujusmodi viribus assequendam atque ex suis principiis demonstrandam » (*Coll. Lac.*, t. VII, col. 526).

De la même façon, la vision intuitive cesserait d'être un mystère si nous pouvions établir rationnellement sa possibilité. Or, elle est bien un mystère ; elle est même l'un des principaux ; la condamnation de Frohschammer ne permet pas d'en douter.

2. Que si l'on objectait encore à ces critiques : « Cette théorie sur l'appétit de la béatitude se trouve chez S. Thomas ! » — nous aurions tôt fait de répondre : 1° rien n'est moins évident et vous trouverez des historiens du S. Docteur, qualifiés entre tous, qui soutiennent absolument le contraire ; 2° même à supposer qu'il en fût ainsi, cela ne prouverait rien du tout : depuis le XIII^e^ siècle, les controverses du XVI^e^, du XVII^e^ et du XX^e^ siècle ont fait progresser notablement la précision de la doctrine en ces matières où sont engagés les rapports du naturel et du surnaturel, tout de même qu'elles ont fait avancer la doctrine de l'Immaculée Conception. Il est des assertions sur ce terrain que l'on pouvait se permettre au XIII^e^ siècle et qui, aujourd'hui, ne sont plus autorisées.

On est malvenu, dans ces conditions, à se rabattre sur cette théorie à tout le moins fort contestable, pour résoudre le premier, le plus fondamental problème de la philosophie et de la pensée. Pareille question ne saurait même être raisonnablement posée : à moins de renoncer à toute étude scientifique de la connaissance, il n'y a pas à parler de surnaturel en un sens objectif, tant qu'on n'a pas justifié la valeur du naturel. En procédant d'autre sorte, on se trouve nécessairement, nous semble-t-il, acculé à la pétition de principe ou au cercle vicieux et l'on risque de compromettre gravement des thèses théologiques certaines (1).

V. Inefficacité des objections opposées à notre solution du problème critique. — Dans *Abstraction ou Intuition*, le P. M. combat les Aristotéliciens traditionnels qui, ayant pris leur point de départ dans la donnée d'expérience sensible, prétendent y trouver l'être transcendantal. D'après lui, en effet, l'être qu'ils y trouvent, n'est pas l'être capable d'exprimer l'absolu infini, puisqu'aussi bien celui-ci dépasse la donnée, mais même l'être qu'il appelle univoque, résidu de généralisations d'expériences sensibles, que nous appellerions l'être prédicamental.

Mais cette critique ne nous touche pas. Nous concédons que si l'on procédait de la sorte, l'on ne tirerait rien du tout de l'expérience, pas même l'être prédicamental. Ce que nous disons, c'est que, dans la saisie de conscience, à titre d'expérience métaphysique, nous atteignons l'être transcendantal avec ses lois essentielles, les principes premiers auxquels pareillement nous devons accorder valeur transcendantale. Et la raison de cette conclusion est que notre expérience métaphysique de l'être, dans la saisie du moi, nous livre un absolu qui ne vaut pas seulement pour un fait empirique, mais pour l'être comme tel, sans préjuger s'il y a ou s'il n'y a pas un être infini auquel ce concept doive

---

(1) Comme dit très bien ailleurs le P. Lennerz, encore que trop timidement : « Ex appetitu elicito per se concludi non potest objectum ejus esse naturæ proportionatum, debitum, quia quodlibet bonum, dummodo sit cognitum, deside rari potest. Sed si homo via et principiis mere naturalibus (ergo sine ulla positiva revelatione et sine ulla communicatione quæ in revelatione nitatur) certo positive possibilitatem visionis Dei cognoscere posset, concludendum videtur, hanc visionem, exigitive saltem, naturalem esse. Nam, in tali suppositione, homo non jam videtur ad finalem beatitudinem pervenire posse sine visione Dei ; si enim dicto modo visionem intuitivam Dei possibilem cognoscit, necessario sibi dicere videtur, eam sibi destinatam esse ut finem ultimum. Cf. Pesch, *De Deo uno*, n. 85 » (*De Deo uno*, p. 102). Étant donné le mouvement de sa tendance au bien, *ut sic*, connu par l'intelligence, l'homme ne pensera pouvoir combler son désir du bien sans limites, son appétit d'une béatitude absolument parfaite que s'il atteint ce bien, fût-il infini, qu'il conçoit comme possible : s'il est possible, ce bien est pour lui, ou alors sa tendance au bien sans limites est pure illusion, il désirera toujours quelque chose d'autre, il ne sera pas pleinement heureux. — On trouvera d'autre part chez le P. Lennerz, *De Deo uno*, 1931, p. 119-123, une très bonne discussion de cette question si vivement débattue : « utrum sola ratione probari possit visionem Dei intuitivam intellectui humano possibilem esse ». Nous la reprendrons à la thèse sur la preuve de Dieu par l'appétit de la béatitude, au tome II.

s'appliquer. Le P. Picard, que nous suivons ici complètement, a prétendu non pas démontrer, ce qui serait absurde, mais expliquer et montrer le bien-fondé de cette thèse en faisant l'inventaire et l'analyse de la donnée de conscience. Or, il n'y a pas l'ombre d'une réfutation de cette position chez le P. Maréchal. A l'endroit où il prétend l'écarter, *loc. cit.*, p. 42-43, il se contente de déclarer qu'une telle thèse n'est pas métaphysique et ne donne pas la solution du problème, parce qu'elle ne fait pas appel à la référence à l'Etre absolu, infini. Ce qui veut dire uniquement : « votre thèse est fausse, parce qu'elle n'est pas la mienne », mais, ce qui, manifestement, laisse la question intacte.

Pour que la question avançât, il faudrait nous montrer avec évidence : 1° qu'il est impossible d'établir la valeur transcendantale de l'être et des premiers principes autrement que par la référence à l'être infini ; 2° que cette référence peut s'obtenir au stade initial de la critique ; 3° répondre aux difficultés positives et déterminées qui ont été déjà maintes fois élevées contre cette position, en particulier par le P. Picard.

§ 3. Deux Métaphysiques

I. Conclusions pratiques de la précédente discussion. — Pour conclure, nous dirons simplement que, s'il est tout à fait indifférent à la théodicée traditionnelle, comme à toute la philosophie scolastique prise dans son ensemble, que le problème critique fondamental soit résolu par la théorie de Tongiorgi et des trois vérités primitives, ou par celle du cardinal Mercier et du P. Jeannière, ou par celle du P. Geny et du P. de Tonquédec, il n'en va pas du tout de même de cette explication nouvelle du P. Maréchal. Toutes les premières solutions s'établissent dans un plan unique qui est la conception empirico-rationnelle d'Aristote et de S. Thomas, — conception qu'admettent Scot, Suarez, tous les thomistes jusqu'à ce jour et avec eux ce que l'on est convenu d'appeler toute l'École. Ces solutions valent ou ne valent pas dialectiquement et logiquement, c'est une question à débattre dans le détail ; mais leur fond, leur esprit, leur but sont identiques ; les problèmes qu'ils discutent sont posés dans une même perspective ; le sens de leurs conclusions ne saurait prêter à équivoque. D'où, ces conclusions une fois supposées acquises, le champ reste libre pour l'étude de Dieu, du monde, du moi et de tout ce qui relève de la philosophie. Ceux qui les suivront s'y reconnaîtront toujours dans leurs diverses élucubrations ; ils s'y reconnaîtront parce qu'ils seront en face des mêmes problèmes et dans un même plan de pensée.

Avec la nouvelle explication du jugement qu'on nous propose, il n'en va plus ainsi. Et il est permis de croire sinon d'affirmer que toute théodicée rationnelle devient avec elle impossible et n'a plus de sens. La preuve de Dieu étant donnée analytiquement et ontologiquement dans la première affirmation de l'intelligence, tout développement ultérieur est superflu et oiseux. L'argument ontologique et avec lui toute

la mentalité anselmienne (1) qui sont précisément aux antipodes du thomisme, passent d'emblée au premier plan et rendent inutile et sans raison d'être, en supprimant la matière même de la démonstration proprement dite, toute la spéculation ultérieure, du moins quant à l'existence de Dieu. Nous pourrons avoir encore des applications à des faits particuliers, à des données particulières d'un principe reçu tout d'abord : nous n'aurons plus aucune preuve ni démonstration proprement dite, cette preuve, la seule vraie et efficace, se trouvant dans l'implicite formel du jugement, de n'importe quel jugement, et cela d'emblée, en dehors de toute inférence, de tout discours, dès le premier acte où est formulée par l'esprit une vérité logique : nous serons réduits à un pur travail d'analyse sans plus.

La métaphysique est ainsi retournée et ses pôles renversés. Le thomisme, de quelque façon qu'on l'entende, au sens rigide des dominicains ou au sens plus large de Suarez, ne semble plus avoir d'intérêt, ni de portée. Enfin, l'on ne réalise pas sans peine comment, avec des principes aussi radicaux, l'on peut donner son plein sens à ce que disent le Concile du Vatican et surtout le serment antimoderniste sur la *démonstration* de l'existence de Dieu *per ea quæ facta sunt.*

Aussi ne pouvons-nous que souscrire à ce jugement de E. Gilson sur l'essai du P. Maréchal : « La tentative du P. Maréchal de transposer la critique thomiste de la connaissance sur le mode transcendantal, nous paraît soulever bien des difficultés. C'est une question de savoir si la notion de « critique transcendantale » peut garder un sens quelconque du point de vue thomiste, même en ne retenant du thomisme que son inspiration dogmatique profonde. Le transcendantalisme kantien est une décision antérieure à toute considération de l'objet réel, et conditionne l'expérience; le transcendantal thomiste présuppose au contraire une expérience dont il s'abstrait. La réflexion, seul terrain sur lequel se développe le raisonnement transcendantal, est si différente dans son exercice, chez S. Thomas et chez Kant, que nous ne voyons guère comment éviter une complète équivoque en essayant une transposition : les caractères immanents d'une connaissance dont la vérité se réfère à l'objet, n'ont de commun que le nom avec ceux d'une vérité qui définit l'objet » (« Revue Philosophique, » 1928, t. II, p. 316).

C'est ce que nous semble avoir parfaitement compris le P. Picard, en adoptant, pour la solution du problème critique, une voie toute autre. Cette voie, encore qu'imparfaitement inexplorée et insuffisamment exploitée, nous paraît non seulement très supérieure, mais la seule

---

(1) Le P. De Munnynck, dans « The New-Scholasticism » de juil. 1929, parlant du *Principe de causalité*, n'a pas manqué de relever en passant dans une note, p. 272, ce caractère finalement anselmien de l'œuvre du P. Maréchal. Et, en effet, ce caractère apparaît latent dans tout l'ouvrage : « Nous nous demandons si le savant auteur ne s'est pas un peu précipité dans son ascension vers l'Infini : — ce qui donne un vague reflet anselmien à la synthèse. Il semble parler de l'Être divin où nous parlerions simplement de l'Être, de celui qui est livré par l'idée pleinement évoluée de l'être ». Nous avons relevé déjà ce trait : cf. supra p. 98.

efficacement orientée vers la solution définitive : nous nous y tiendrons. N'est-ce pas, entre autres adhésions qu'elle a recueillies, à elle que se ramène l'explication de M. Zamboni (1) ; ou encore celle du P. Jansen (*loc. cit.*, p. 365), lorsqu'à la suite de S. Augustin et de Descartes, ce dernier montre ses préférences pour la méthode *a priori* combinée avec l'analyse de l'acte de pensée, du *Cogito* pris comme point de départ (2) ?

II. S. Thomas et le néothomisme franco-belge d'après le P. Przywara. — Les réserves qu'on vient de lire seront utilement complétées par la lecture d'un article du P. Przywara paru dans le « Philosophisches Jahrbuch » de 1929, *Kantischer und thomistischer Apriorismus*, p. 1-24, reproduit dans son *Kant heute*, Berlin, Oldenbourg, 1930, p. 49-75. Nous en avons traduit et croyons utile d'en donner ici un extrait où l'auteur montre que le P. Maréchal, dont le but est de renforcer le thomisme, manque à entrer de façon complète dans la philosophie de S. Thomas et risque finalement de la fausser.

« Dans la philosophie thomiste, écrit donc le P. Przywara, telle que le P. Maréchal la soutient, est impliquée une philosophie qui relève d'un platonisme avéré. Le Platonisme du Néo-Thomisme belgo-français, qui jusqu'à présent ne s'avouait qu'à demi, dans la mesure où il posait en principe que la métaphysique est parfaitement indépendante des sciences concrètes, a reçu du P. Maréchal sa position critique décisive, ce pendant que celle-ci dévoilait de façon complète, son caractère platonicien (et ainsi le Platonisme du Thomisme en tant que tel). Car le Platonisme, — et surtout un « Platonisme chrétien », au sens de S. Augustin et de S. Anselme, — se définit par les points suivants : 1° Il fait de la métaphysique une science des « essences éternelles », c'est à savoir que la philosophie n'est pas une étude du monde individuel et concret, mais qu'elle consiste à approfondir les essences universelles et nécessaires « scientia universalium » ; — 2° Il soutient une théorie de la connaissance, conséquence de la précédente, qui s'appuie sur une aspiration vers l'être éternel et qui est présentée comme la position critique qui répond à ces « essences éternelles » (par opposition à une théorie qui passerait par les données sensibles) ; — 3° Enfin, et de façon péremptoire, il donne une preuve de Dieu dans le sens où S. Anselme l'a proposée et qui va de l'essence de Dieu à son existence comme à sa conséquence naturelle.

« Ces trois points représentent la position fondamentale du P. Maréchal. Au premier point correspond la supposition clairement énoncée de la

---

(1) *La gnoseologia dell' Atto come fondamento della filosofia dell'essere*, Milan, Vita e Pensiero, 1922 ; *Introduzione al corso di gnoseologia pura*, ibid., 1924 ; *Sistema di gnoseologia e di morale*, Rome, Editrice Studium, 1930.

(2) Nous croyons en effet que le vrai *Cogito* de Descartes peut, sinon doit être interprété dans le sens du réalisme métaphysique et non dans celui de l'idéalisme, comme l'ont prétendu trop de scolastiques au XIX^e^ et au XX^e^ siècle. Ainsi que le dit M. Gilson, *Discours de la méthode*, texte et commentaire, p. 304, « pour ne pas mettre dans le *Cogito* le réalisme qu'il comporte, on est obligé d'introduire dans la suite de la pensée de Descartes, quitte à le lui reprocher ensuite, un ontologisme qu'il n'y a pas mis lui-même ».

« scientia universalium » (Ca. I, n. 45 sq., et p. 120 sq., etc.) ; au deuxième, sa doctrine du mouvement assimilateur à l' « ipsum esse » de Dieu, en vertu de laquelle la connaissance touche objectivement l'être : l'élément sensible de la connaissance n'est chez lui qu' « un élément de la représentation », mais la « signification objective » porte sur la réalité par la « relation ontologique à l'absolu » (Ca. V, p. 442). Et ainsi le P. Maréchal ressuscite de façon parfaite, en le renouvelant, le « ὁμοιοῦσθαι θεῷ » platonicien. Au troisième point répond corrélativement sa preuve de l'existence de Dieu, qu'il tire à la fois de l'idée de Dieu, considérée comme fin intrinsèque de la pensée, et de la possibilité de l'existence de Dieu considérée comme la condition intrinsèque de l'orientation actuelle vers sa fin de cette même pensée, c'est-à-dire de ce fait que, actuellement, la pensée tend vers Dieu comme vers sa fin propre.

« Ce Platonisme avéré conduit à une conception qui ne voit en S. Thomas qu'un côté, à l'exclusion des autres, (et par conséquent à une conception correspondante de Kant). Pour ce qui est d'abord de S. Thomas, on ne peut nier qu'on ne trouve chez lui les éléments de la théorie du P. Maréchal. C'est en lui la partie platonicienne et augustinienne qui se fait jour, surtout dans la *Quæstio disputata de Veritate* (que pour cela le P. Maréchal cite avec préférence). Mais on ne peut nier non plus que cette partie est contrebalancée clairement, surtout par le commentaire sur Boëce *de Trinitate* (qui, chose remarquable, disparaît bien chez le P. Maréchal) et par les passages très nets concernant l'épistémologie qui se trouvent dans la *Somme théologique* et où S. Thomas développe un aristotélisme basé sur une métaphysique qui a son fondement dans l'expérience. Bien plus, la *Quæstio de Veritate* elle-même oppose nettement à la *reductio in prima principia innata*, qui est le principe systématique essentiel du platonisme, la *reductio in sensibilia* (*De Ver.*, q. XII, a. 3, ad 2^{um} et 3^{um} : indiget sicut extremo et ultimo ad quod resolutio fiat). Cet aristotélisme contredit le thomisme du P. Maréchal sur les trois points que nous venons de toucher.

« S'agit-il du concept de la métaphysique en général, S. Thomas penche visiblement pour faire de la métaphysique une science des rapports entre l'universel et l'individuel, qui devait engendrer plus tard la *scientia individualium* de Scot et de Suarez (*Somme*, I^{a}, q. LVII, a. 2 corp. ; *Comp. theol.*, cap. 71 et 102). Quant à ce qui concerne la notion même de la connaissance métaphysique, il insiste à ce point sur la causalité des données sensibles que les premiers principes eux-mêmes semblent y être réduits (*In Boetium de Trin.*, q. VI, a. 4 corp.) ; la force et l'ampleur de la connaissance intellectuelle y est proposée comme directement dépendante des sens (*Somme*, I^{a}, q. LXXXV, a. 7 c. et q. XII, a. 12 c.), en sorte que toute connaissance des « essences pures » n'est plus qu'une conséquence de la connaissance sensible qui est à la base (*in Boet. de Trin.*, q. VI, a. 4, c. ; *ibid.*, a. 2, ad 5^{m} ; *Somme*, I^{a}, q. LXXXIV, a. 7). D'où cette conséquence : la voie qui mène à Dieu est fondée si exclusivement sur le rôle des données sensibles, que tout le contenu de l'idée de Dieu vient d'eux (*Somme*, I^{a}, q. LXXXIV, a. 7, ad 3 ; I^{a}, q. XII, 1. 13, c.). Dieu apparaît dans notre vie terrestre *tamquam ignotus*, parce que toute

connaissance spirituelle est *per negationem et remotionem* (*in Boet. de Trin.*, q. VI, a. 3 c. ; *ibid.*, q. I, a. 2 c. et ad 1m). Ainsi voit-on que le rejet de la preuve de S. Anselme par S. Thomas résulte, de la manière la plus intime, de la pensée de celui-ci (*Somme*, Ia, q. I, et q. LXXXVIII, a. 4). Le courant aristotélicien est donc au moins aussi thomiste que le courant platonico-augustinien. Par conséquent, le vrai S. Thomas se trouve dans la conciliation établie entre les deux tendances : en d'autres termes, la difficulté fondamentale que le néo-thomisme voudrait résoudre — mais sans y réussir — gît dans cette position intermédiaire entre les deux courants [m. à m. « dans cet entre-deux »] qui est spécifique de S. Thomas.

« Mais quelle est la raison dernière pour laquelle le P. M. en arrive à une conception unilatérale de S. Thomas ? Nous l'avons déjà indiqué lorsque nous disions que c'était en s'appuyant sur le principe d'*identité* qu'il concluait Dieu comme fondement dernier (justificatif) de l'objectivité de la connaissance. En réalité, c'est bien ici que se trouve le pivot de toute la question. Le point de départ de la métaphysique de S. Thomas n'est pas au vrai le principe d'identité, mais le principe de contradiction (*IIa IIae*, q. I, a. 7 c. ; *II C. Gentes*, c. 83 sq.). Par là même que le principe de contradiction a une forme négative (« il est impossible que la même chose soit et ne soit pas sous le même rapport »), il est, pour ainsi dire, *in potentia* à ce principe qui est le principe fondamental essentiellement positif, à savoir le principe de l' « *analogia entis* ». Si l'on commence par le principe d'identité, il n'y a, à partir de cette formule : *ce qui est, est*, que deux orientations possibles : ou bien l'identification de cet *est* avec la créature (telle est la solution de l'idéalisme allemand), ou bien l'identification avec Dieu (et c'est la solution de l'ontologisme). Le P. M. veut échapper à ce dilemme en parlant d'abord d'une synthèse de la connaissance sensible et de la connaissance intellectuelle (par laquelle serait éliminée une intuition de l'être pur : cf. Ca. I, p. 145 sq., etc. ; Ca. V, p. 453), et ensuite en introduisant expressément dans son système l'analogie. Mais en premier lieu sa synthèse (en raison même de la nature de l'objectivisme *a priori*) n'est qu'une étape pour passer des sens à l'objet exclusivement propre de l'intellect pur ; en second lieu son analogie, étant donné qu'il a justifié par Dieu l'objectivité de la connaissance, est une analogie qui va de haut en bas, ou une analogie de la « cognitio matutina », c'est à savoir non pas une connaissance de Dieu à partir des choses et dans les choses, mais une connaissance des choses à partir de Dieu et en Dieu.

« Pour bien distinguer le système du P. M. d'un ontologisme, on pourrait l'appeler un finalisme critique de l'être. La théorie implicite de la connaissance du néo-thomisme franco-belge est d'ailleurs la théorie d'une intuition de l'être en tant qu'être. Une pareille théorie est de soi certainement proche d'un ontologisme. En réalité, elle pourrait, sous la lumière du dilemme que nous avons proposé plus haut, apparaître directement comme son affirmation (si l'on n'introduisait pas d'autre part une distinction entre Dieu et l'être pur). Le P. M. est trop clairvoyant pour donner dans cette théorie. Il commence donc par transformer

l'intuition statique en une finalité dynamique qui se laisserait entrevoir dans la connaissance. Puis le « terminus a quo » étant la connaissance créée, il en conclut que cette « intuition dans la finalité » porte également le caractère d'une réalité créée, qu'elle est en quelque façon un mouvement « vers Dieu de la créature et par la créature ». Une double distance sépare de l'être pur la tendance primitive qui porte à l'atteindre sans intermédiaire : la distance qui réside dans la finalité en tant que telle et la distance qui résulte du caractère créé du « terminus a quo ». Mais on doit dire aussi que l'orientation directe du système du P. M. est une orientation qui « va de Dieu aux créatures », tandis que les raisons que nous venons d'expliquer ont le sens de principes de restriction et de freinage. Comme le P. M. l'a vu clairement, les Sommes théologiques du Moyen Age, du point de vue de la connaissance, procèdent de Dieu « aux créatures » par le fait même qu'elles commencent de philosopher à partir de la Théologie. Le système du P. M. est une tentative qui consiste à transporter cette attitude du plan où l'on procédait « de la théologie à la philosophie » et où elle a son sens net et nécessaire, dans le plan de « la philosophie pure », où, nécessairement aussi, elle doit à tout le moins rencontrer de grandes difficultés » (*Kant heute*, p. 69-73).

Nous ne pouvons que nous associer entièrement à cet exposé et à ces critiques.

III. Thomisme et néo-thomisme. — Ces réflexions du P. Przywara nous permettent de marquer plus aisément les différences qui séparent le thomisme traditionnel de cette orientation nouvelle prise par le néo-thomisme franco-belge, et de compléter les conclusions que nous avons tirées de la longue discussion précédente.

1. La première divergence, la plus fondamentale, se tire, comme de juste, des positions adoptées de part et d'autre vis-à-vis du ***problème de la connaissance.***

On connaît assez la solution de S. Thomas, à la suite d'Aristote principalement, et la solution de toute l'école thomiste entendue au sens le plus rigide du mot, comme au sens large de Suarez : la théorie du jugement que nous avons exposée plus haut, l'objectivité de l'idée, le rôle de l'intellect agent, et comme corollaire immédiat, la métaphysique basée sur l'expérience que vient de nous rappeler le P. Przywara.

Pour les néo-thomistes, il n'y a de connaissance vraie et objective que dans le jugement : nous avons vu en quel sens. Toute affirmation implique l'être comme tel, c'est à savoir dans le cas l'être qui comprend dans sa confusion objective, la totalité de l'être. Or cet être, l'affirmation le pose comme un, nécessaire, universel, absolu ; il ne vaut, il n'est tel qu'en tant qu'il implique l'Infini, l'Absolu, l'Un comme tel, et l'esprit ne juge donc et ne pense qu'en tant que ce même Infini, qui est impliqué dans l'être comme tel, se trouve impliqué dans le dynamisme *a priori* de notre esprit en tant qu'esprit. En définitive, un objet n'est constitué objet de pensée que dans la mesure où il est référé à l'Être infini, bien

suprême de l'intelligence et de la nature. Inutile d'insister à nouveau.

2. De là, vont découler des ***conséquences*** nombreuses et graves :

a) La principale, est l'importance accordée au *dynamisme* et à l'apriorisme de l'esprit dans la détermination des conditions métaphysiques de la connaissance. L'esprit portant en soi cette exigence radicale de l'Être nécessaire, absolu, un, transcendant, son dynamisme essentiel entraînera pour lui de ne penser qu'en fonction de cet apriorisme fondamental et de donner à tout ce qu'il pense ce caractère de participation à l'Être absolu qui ne peut pas ne pas être. D'autre part, cette même exigence radicale d'être impliquée dans ce même dynamisme et cette même nécessité *a priori* de l'être comme tel constitueront le point de départ de toute preuve de Dieu, comme de toute métaphysique, point de départ qui nécessairement amènera l'esprit non seulement à affirmer que Dieu est, mais à exiger de le posséder tel qu'il est en lui-même.

Certes, il ne s'agit pas de nier le dynamisme, mais de le mettre à sa vraie place. Peut-être le thomisme traditionnel ne lui fait-il pas une part assez large. Toutefois, sans revenir sur les difficultés que nous avons dites et qui risquent de ressusciter sous une nouvelle forme sinon Parménide, du moins Kant, il est trop clair que cette part plus grande du dynamisme à infuser dans le thomisme traditionnel pour le revivifier, le perfectionner selon sa nature propre et dans le sens de son évolution naturelle, ne devra être en rien ce qui nous est dit ici.

b) La deuxième conséquence est la *substitution du primat platonicien du Bien* au primat de l'être dans la construction métaphysique. Le pas est donné à la cause finale sur la cause efficiente, non pas seulement au terme de cette même construction métaphysique, — ce que tout le monde doit admettre, — mais au départ. Toute la conception de la participation en est de ce chef renversée et transformée ; et d'une manière plus générale, la philosophie comme science commence, dans cette perspective, par où elle devrait s'achever.

c) Troisième conséquence : les *rapports du naturel et du surnaturel* sont, eux aussi, transposés et bouleversés. Si l'esprit, par essence et comme tel, est ordonné à la vision béatifique, — encore que l'on affirme qu'il ne l'exige pas, — l'axe de la philosophie se trouve déplacé. Alors, sans aucun doute, une philosophie chrétienne, au plein sens du mot, pourra être dite possible. Mais alors aussi, de toute évidence, nous n'aurons plus la philosophie de S. Thomas, ni le thomisme qui, sur ce point précis et fondamental, s'oppose essentiellement à toutes les philosophies d'inspiration augustinienne. Alors aussi l'on aborde un terrain réservé et étrangement délicat du point de vue théologique, où fatalement l'on sera conduit, par la logique des principes, à absorber et résorber la nature dans la surnature, à lui enlever toute valeur propre et à supprimer la philosophie comme science autonome. La théorie des *Yeux de la foi* du P. Rousselot ne fut qu'une première escarmouche de ces nouvelles luttes ; les principes qui l'inspirèrent sont gros de bien autres conséquences et, dès maintenant, certains ne se font pas faute de les en déduire.

3. La raison profonde de ces divergences doit être prise de la ***notion***

même de l'esprit. Comme l'avait très bien vu le P. Gardeil, dans une première polémique avec le P. Rousselot : faut-il dire de l'intelligence qu'elle est « *faculté du divin ou faculté de l'être* » (« Rev. néo-scol. », 1911, p. 91 sq.) ? La théorie de l'intelligence se construit-elle en fonction d'une ordination radicale de l'esprit comme tel à la vision intuitive de l'Être infiniment parfait, proclamé sa cause finale propre et en somme la seule cause spécificatrice de toute activité spirituelle, de telle sorte que le postulat fondamental de toute cette même activité de l'esprit, et donc de *notre* esprit, soit : « l'Être est et, comme tel, Il est infiniment bon et parfait », de telle sorte que rien ne soit *connu* que par rapport à cette fin, et à cet exemplaire que participe tout ce qui n'est pas Lui ? Le « Divin », puisqu'il définit l'intelligence comme telle, devient, qu'on le veuille ou non, l'objet *formel*, l'objet *propre* de toute intelligence, de la nôtre comme de celle de Dieu lui-même ; rien ne sera atteint que dans sa lumière, implicite tant qu'on voudra, mais réelle, et donc toute connaissance suppose une certaine appréhension immédiate de cette lumière divine, du divin.

Si la philosophie, au contraire, s'édifie en fonction d'une conception beaucoup plus large de l'intelligence en soi, qui en fait une faculté de l'être au sens que nous avons dit et que n'a cessé de supposer l'école thomiste entière, nous sommes embarqués dans une direction toute autre. « Le divin, comme écrit le P. Gardeil, *loc. cit.*, p. 92, est la raison objective propre de la connaissance divine, c'est-à-dire du premier analogué de l'intellection en soi. Vis-à-vis de l'intelligence angélique, et de l'intelligence humaine, le Divin ne saurait être qu'une raison causale : la raison causale de l'objet propre de ces deux ordres de connaissance, la raison causale à un autre point de vue des deux facultés connaissantes elles-mêmes ».

L'objet formel de l'intelligence comme telle étant l'être comme tel, qui, à ce titre, prescinde des déterminations finie et infinie, l'on comprend tout l'aristotélisme de S. Thomas et sa théorie de la connaissance à partir de la donnée sensible ; l'on comprend que l'*objet* soit constitué comme tel dans la simple appréhension et présupposé au jugement ; l'on comprend que la nécessité, l'absolu, l'universalité soient imposées à l'esprit par les exigences mêmes de l'être et affirmés à partir du dynamisme de l'objet et non pas premièrement du sujet.

Et le reste.

Sur l'intelligence faculté du divin ou faculté de l'être, cf. nos *Inst. Met. gen.*, I, p. 528-553, et surtout la critique que le P. Picard a donnée de l'*Intellectualisme de S. Thomas* du P. Rousselot, dans les « Arch. de phil. », III, 3, p. 15-32. — Sur l'appréhension du moi comme base de la Critique, on peut encore consulter : Sladeczeck, *Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie nach dem hl. Augustinus*, in « Scholastik », 1930, p. 329-356 ; G. Dumesnil, *Le Spiritualisme*, Beauchesne, 1911, p. 77 sq., et 175 sq.

ART. III. — ALIA PRÆSUPPOSITA

I. Ex Ontologia. — Accipimus :

1. Vim et sensum universalem et metaphysicum NOTIONUM *substantiæ*, *causæ*, *finis*, quarum objectivitas per criteriologiam in tuto collocata est.

2. Vim et sensum *principii* IDENTITATIS et NON CONTRADICTIONIS : « Quod est est id quod est », « aliquid non potest simul esse et non esse », de quibus alibi disseruimus. His vel aliis formulis æquivalentibus firmiter ponitur ens quodlibet necessario esse id quod affirmatur esse, ita ut aliud neque esse neque concipi queat. Sic exprimitur *unitas* transcendentalis entis et affirmatur necessaria connexio cujuscumque realitatis cum ordine generali entis. Est lex prima et absolute fundamentalis entis sicut et mentis.

Quomodo lex non-contradictionis, — quæ est usus multo magis practici, — universalitatem entis implicet, apte ostenditur a P. De Munnynck, *L'idée de l'Être*, in « Revue néo-scol. », 1929, p. 200-202.

3. Vim et sensum *principii* RATIONIS SUFFICIENTIS quod est quasi cardo totius theodiceæ. De quo principio, nota :

a) istud varias habere formulas et sensus earum esse diversos : cf. nostras *Inst. Metaphy. gen.*, I, p. 483, et Wébert, *Essai de métaphysique*, p. 119-124, 133-135 ; — sed omnes referre ens ad transcendentale *verum* et ponere necessariam intelligibilitatem cujuscumque entis juxta illud S. Thomæ : « quicquid esse potest intelligi potest » (*II C. G.*, c. 98) ;

b) hanc formulam consuetam : « nihil est aut fit sine ratione sufficiente », nobis videri *formaliter* irreductibilem principio identitatis, ut declaratur a P. Picard, *loc. cit.*, p. 61 et in nostris *Inst. Met. gen.*, I, p. 502 (1). Ea autem mediante, jam licet a

(1) Le P. GARRIGOU-LAGRANGE, dans *le Réalisme thomiste et le mystère de la connaissance* (« Revue de philo. », 1931, p. 155, note), se défend de vouloir « déduire » ou « tirer » les principes de finalité et de causalité du principe de contradiction : il tient seulement que « leur négation conduit à nier le principe de contradiction ». Si la démonstration *indirecte* par l'absurde, que propose le R. Père pour justifier ces principes, revient, comme il semble, à montrer qu'on ne peut pas, *sans* SE *contredire*, nier ces principes, d'où suit leur nécessité absolue, mais qu'on ne peut pas établir leur certitude par l'identité formelle immédiate de leurs seuls termes formels, — alors nous ne voyons plus du tout en quoi diffère, sur ce point, son opinion de celle du P. Picard.

datis experientiæ sive internæ sive externæ ad Deum ascendere, ejusque naturam aliquo modo attingere.

De fundamento ultimo evidentiæ principii ejusque justificatione, cf. *Inst. Met. gen.*, I, p. 436-439, 499-502. Satis sit hic notare illud principium exprimere legem essentialem rerum simul atque intellectus, nempe ordinationem intellectus ad perspiciendam rationem essendi rerum, ad eas intime penetrandas et sibi translucidas reddendas ; et rursus aptitudinem, seu melius exigentiam rerum ut ad intellectum referantur, quatenus earum natura et esse non sint nisi per dependentiam ab intellectu, seu nisi possint de jure intelligi. Sed de his jam supra diximus.

4. Vim et sensum *principii* CAUSALITATIS : hoc autem principium est applicatio ordini realitatis existentis principii rationis quod est magis generale et pertinet ad quemlibet ordinem intelligibilitatis. Principium causalitatis constanter usurpabimus in prima parte nostri tractatus.

Variæ formulæ istius proponuntur : « Omnis effectus habet suam causam » : quæ formula est stricte analytica, sed tautologica, ergo mediocris usus practici, cum effectus *formaliter* dicat relationem ad causam ; — vel : « Quod fit, ab alio fit » : quæ formula etiam analytica est, cum notionem τοῦ fieri tantum exprimat, et est magis practica quam præcedens, cum minus pateant condiciones istius notionis ; — denique et præsertim : « Quicquid incipit existere, necessario habet causam sui efficientem », quæ formula est omnium præstantissima et præcipua erit quam usurpabimus (1). Non est formaliter analytica sensu kantiano, sed synthetica juxta Kantii definitiones a modernis acceptas, synthetica vero in materia necessaria, quatenus prædicatum « habere causam sui efficientem » continetur in exigentiis necessariis et metaphysicis ipsius subjecti : « quod incipit existere ». Unde ejus necessitas et transcendentia est absoluta, ut ostenditur in Critica et in Metaphysica generali : hanc thesim ut firmiter stabilitam supponemus. — De quibus cf. S. Th., *in II Phys.*, l. 10 ; *in V Met.*, l. 2 ; Wébert, *Essai*, p. 263 sq.

---

(1) Alii addunt aliam formam : « omne contingens habet causam sui efficientem » ; sed ut recte notat LOINAZ, *Prælectiones e theologia naturali*, p. 65, neque est universalis, neque evidens ; immo addo eam, in mente suorum fautorum, esse pure systematicam. — Præter alios textus S. Thomæ, hunc recitare liceat : « Omne quod est possibile esse causam habet, quia, cum de se æqualiter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei appropriatur esse, quod sit ex aliqua causa » (*I. C. G.*, c. 15).

Nous avons donné sur les principes de raison suffisante et de causalité une abondante bibliographie dans nos *Inst. Met. gen.*, I, p. 489-490, et 440-441. Depuis lors, ont paru de nombreux travaux, surtout en Allemagne, où non seulement le caractère analytique de ces principes au sens *verbal* que nous attachions nous-même au mot, mais leur nature propre au sens *réel* d'universalité et de nécessité métaphysique que nous n'avions pas eu l'idée de mettre en doute, a été vivement débattue par deux philosophes scolastiques :

a) Le docteur GEYSER, in *Erkenntnistheorie*, Münster, 1922, p. 253 sq., et *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, Regensburg, Habbel, 1930 (où l'auteur complète et corrige ses positions de 1922). D'après J. Geyser, s'il est bien vrai que, dans l'ordre de la connaissance, tout assentiment à la vérité logique exprimée dans le jugement exige une raison qui fasse attribuer ce prédicat au sujet, du moins dans l'ordre ontologique, il ne serait pas évident *a priori* que tout être doive avoir nécessairement une raison suffisante de son existence, de son essence ou de son devenir. Il n'en serait ainsi, de nécessité absolue, que si tout être devait nécessairement *nous* être intelligible ; or, selon Geyser, avant d'avoir prouvé Dieu, il n'est pas évident que l'intelligibilité soit une propriété nécessaire de l'idée d'être. Geyser recourt donc, pour fonder *la nécessité* du principe de causalité, à l'expérience que nos actes nous donnent de la réalité de la relation causale : cette expérience métaphysique privilégiée nous permet de saisir « à même » la nature, l'essence du devenir contingent et de voir qu'il est lié intrinsèquement à l'action d'une cause.

b) Surtout le docteur HESSEN, *Das Kausalprinzip*, Augsburg, 1928, qui résume ainsi lui-même sa thèse : « Darf so der Verfasser keineswegs eine allgemeine Annahme seiner Ergebnisse erwarten, so möchte er doch vor allem dies für sich in Anspruch nehmen, dass ihm der Nachweis, dass das Kausalprinzip kein *analytischer* Satz ist und darum auch nicht auf apriorisch-begrifflichem Wege bewiesen werden kann, gelungen ist und dass sich seine Anerkennung allem Widerstand zum Trotz durchsetzen wird » (p. 288) (1). L'auteur n'admet pas que l'évidence soit le dernier critère de la certitude et il fait des principes de non-contradiction et de raison suffisante des principes synthétiques *a priori*, lois nécessaires de la pensée. Quant au principe de causalité, c'est un postulat de la connaissance réelle, qui n'a de nécessité que dans la mesure où le réalisme est lui-même nécessaire : ce qui suppose tout le problème critique résolu et ce que résout le Dr Hessen de façon très particulière.

Il ne nous appartient pas d'entrer ici dans ce débat. Qu'il nous suffise de signaler les travaux principaux auxquels il a donné lieu, ainsi que quelques autres études sur le même principe de causalité indépendantes de la controverse : DE MUNNYNCK, O. P., *Essai sur le principe de causalité*, in « The New-Scholasticism », 1929, p. 253-295 ; — B. FRANZELIN, S. J., *Sind die Grundlagen unserer Gotteserkenntnis erschüttert ?* Wien, Mayer, 1929 ; — L. FUETSCHER, S. J., *Der Satz vom hinreichenden Grund und die Begriffsbarkeit des Seins*, in « Philosophia perennis »,

(1) « Si l'auteur ne peut pas du tout s'attendre à voir admettre universellement toutes ses conclusions, du moins se flatte-t-il d'avoir réussi à établir la preuve que le principe de causalité n'est pas une proposition analytique, par suite aussi qu'il ne saurait être prouvé par une voie conceptuelle a priori, et que l'acceptation de cette conclusion s'imposera en dépit de toute contradiction. »

Festgabe Geyser, 1930, p. 761-771 ; *Die ersten Seins und Denkprinzipien*, Innsbruck, Rauch, 1930 (où l'auteur admet l'irréductibilité du principe de raison suffisante au principe de contradiction) ; — L. Faulhaber, *Zum augenblicklichen Stand des Kausalproblems*, in « Philosophia perennis », p. 411-431 ; — T. Graf, *Joh. Hessen zum Kausalprinzip*, in « Divus Thomas » (Fribourg), 1929, p. 197-225 ; — L. von Sibniewski, *Kausalität*, Paderborn, Schöningh, 1930 ; — Mausbach, *Dasein und Wesen Gottes*, t. I, 3 Kap., p. 70-123 (1930) ; — H. Straubinger, *Evidenz im Kausalitätsgesetz*, « Phil. Jahrb. », 1930, p. 1-17 ; *Die Evidenz des Kausalitätsgesetzes*, ibid., 1931, p. 25-40 ; — Y. Dræge, *Der analytische Charakter des Kausalprinzips*, Bonn, Hofbauer, 1930 ; *Zur Krise der Kausalkontroverse*, in « Divus Thomas », 1931, p. 363-397 ; — J. de Vries *Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien*, in « Scholastik », 1931, p. 196-221 ; — B. Jansen, *Die Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde*, in « Phil. Jahrb. », 1931, p. 401-409 ; — J. Engert, *Das Prinzip des zureichenden Grundes*, Congrès d'Oxford, 1930 (cf. « Phil. Jahrb. », 1932) ; — F. Sladeczeck, *Das Widerspruchgesetz und der Satz vom zur. Grunde*, in « Scholastik », 1927, p. 1-37.

5. Vim et sensum *principii* FINALITATIS : « Omne agens agit propter finem », quatenus præter finem jam non daretur ratio sufficiens sive causæ efficientis et moventis, sive effectus seu moti. Quod principium est correlativum præcedentis. De eo, cf. S. Thomam, *In III Phys.*, l. 10-15 ; *III C. G.*, c. 1-4, etc. ; — T. de Régnon, *Métaph. des causes*, l. VI ; — Roland-Gosselin, *Aristote*, p. 84-88 ; — J. Mertens, *Cause finale*, in D. P. C. R. ; — O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 273-275 ; *Essai sur les éléments...*, p. 263-325 (1). — Sicut principium CONVENIENTIÆ, cujus est applicatio, respondet hoc principium transcendentali *bono :* cf. *Inst. Met. gen.*, I, p. 579-585.

Souvent, au lieu d'énoncer le principe de finalité : « omne agens agit propter finem », l'on dit sous une forme également certaine, mais moins immédiatement évidente : « omne ens agit propter finem », laissant entendre par là que l'on identifie les deux notions d'*être* au sens propre du mot, « ens quod est, vel aptum est existere », et d'*activité :* pas d'être intelligible qui ne soit par le fait même intelligiblement principe d'action. Ce que l'on exprime encore sous cette forme : « *operari sequitur esse* ».

(1) Le P. Romeyer, *Theodicea*, p. 119 et 127, adopte cette formule du principe de finalité : « Mentis est ut, ultra quodlibet intellectum et volitum particulare, aliquid appetat non particulare, rei autem materialis est ut mentis fini serviat ». Cette formule ne nous semble ni première, ni évidente ; on ne la justifiera et elle ne sera certaine qu'une fois prouvée l'existence de Dieu : jusque-là, elle demeurera incertaine, comme nous le montrerons en son lieu, et l'on ne s'en servira pour prouver Dieu qu'en risquant de supposer ce qui est en question.

Mais ici, il faut se garder de confondre les sens de cette dernière formule. Comme l'a bien montré le P. De Munnynck, *L'idée de l'être* (« Rev. néo-scol. », 1929, p. 258-259), elle peut avoir quatre sens : « 1. L'opération est postérieure à l'être, elle suppose l'être... 2. L'être entraîne nécessairement l'opération, il n'y a pas d'être sans devenir... 3. L'opération est proportionnée à l'être... 4. On *juge* de l'être d'une chose par ses opérations, une opération étant donnée, il faut en conclure qu'elle résulte de tel être ». Seul le second et le troisième sens nous intéressent ici. Or on peut en donner une double preuve, l'une qui ne suppose pas l'existence de Dieu déjà prouvée et que nous exprimerions volontiers de la sorte : Si l'être fini (pour l'être infini la question ne se pose pas, car l'être pleinement en acte ne peut pas ne pas être par le fait même agissant) n'agissait pas, il faudrait dire qu'il est *pour soi*, mais alors aussi qu'il est *par soi* et donc infini : ce qui est contradictoire. Si l'on suppose l'existence de Dieu déjà prouvée, alors aucune difficulté n'existe plus, puisqu'en effet tout existe et ne peut exister que *pour* Dieu. Comme le dit encore le P. De Munnynck, qui ne retient que cette preuve : « L'être actuel des choses n'est pas leur but. Elles existent pour leur cause, pour Dieu. Elles doivent donc se diriger vers Dieu, et, quel que soit le mystère que recèle cette formule, elles doivent, d'une manière ou d'une autre, atteindre Dieu » (*ibid.*, p. 260). N'ayant pas la raison suffisante de leur être en elles-mêmes, mais *dans* un autre et *par* un autre, cet être même serait inintelligible, s'il n'était pas *pour* cet autre. Or, être *pour* un autre implique nécessairement activité.

Nota Bene. — Comme on le voit, nous n'empruntons à la Métaphysique générale ou Ontologie que les concepts les plus généraux et les principes universels de raison, dont il lui appartient d'étudier le sens et la portée. En quoi faisant, nous n'oublions pas du tout, bien au contraire, le rôle propre de cette discipline, qui n'est en aucune façon d'établir l'objectivité des idées et des principes, non plus que des réalités proprement métaphysiques, Dieu, l'âme, la liberté, etc., mais, toutes ces réalités étant supposées établies et justifiées par ailleurs, d'en faire une étude synthétique du point de vue absolument général de l'être, de montrer de quelle façon propre elles s'y rattachent et quel lien les unit toutes à l'Être premier, Dieu. Non, l'Ontologie n'a pas à prouver Dieu, non plus que la réalité du monde extérieur, ni l'existence de l'esprit et de la liberté : elle suppose tout cela fondé et prouvé d'autre part. Abandonnant le point de vue analytique, elle doit être synthétique ou n'être pas. Mais la synthèse est postérieure à l'analyse : quiconque voudrait ici, comme le font tant de modernes, procéder *a priori* dans

l'absolu pur, en se réclamant, sans plus, de la valeur absolue de la raison, faculté de l'absolu, n'aboutirait qu'à des constructions branlantes et creuses, dont on pourra nier les postulats gratuits avec tout autant de raisons que ceux de nos idéalistes hégéliens ou autres. L'Ontologie, comme toute synthèse, ne prouve rien par elle-même ; elle *explique*, en donnant les dernières raisons d'intelligibilité au point de vue de l'être, et, si l'explication est bonne, elle *confirme* la réalité connue et donnée par ailleurs, pour la plus grande joie de l'esprit évidemment, mais sans rien de plus (1).

II. **Ex philosophia naturali** demum accipiemus :

1. Ex Cosmologia, entia materialia esse propria et ordinata activitate prædita ;

2. Ex Psychologia rationali : animam nostram esse spiritualem et immortalem, et esse principium quod substantialiter unitur corpori, quod denique libero arbitrio proprie dicto gaudet.

Quomodo vero et quonam sensu prima principia sint simul quid adquisitum et quid innatum, cf. *De Verit.*, q. I, a. 12 ; q. XI, a. 1 ; *III Dist.* XXIII, q. 3, a. 2 ad 1. Cf. De Bruyne, *S. Thomas d'Aquin*, p. 237-239.

Il est de toute évidence que la métaphysique, toute métaphysique, suppose la réalité de l'esprit et donc la réalité spirituelle. Quiconque n'admet pas la spiritualité de l'esprit et son indépendance essentielle vis à vis de la matière, ne saurait faire de métaphysique à aucun degré. Et c'est pourquoi des ouvrages comme certains de Pierre Janet, tel le dernier en date : *L'évolution psychologique de la personnalité*, (Chahine, 1930), n'ont rien à voir avec la philosophie proprement dite et retardent. On y trouve, sans aucun doute, des détails d'expériences intéressantes. Mais, sans parler de l'illusion paradoxale qu'il y a manifestement à vouloir constituer une psychologie où la connaissance ne doit entrer que comme résultat de l'action extérieure et de l'action externe du langage, ce qui revient à un « behaviorism » radical, et où la

(1) Et c'est pourquoi mettre l'Ontologie au début d'un cours de philosophie, est une erreur autant logique que pédagogique. Donner une théorie de l'analogie, étudier le fondement dernier des possibles, traiter de l'essence et de l'existence... avant d'avoir prouvé l'existence de Dieu, sa causalité universelle efficiente, exemplaire, finale, le fait de la participation, ou même parler de la substance en général, de la cause en général, si ce n'est d'un point de vue absolument élémentaire et premier, est pur non-sens. Nous ne pouvons que renvoyer à ce que nous avons écrit sur ce sujet dans nos *Inst. Met. gen.*, I, p. 34-37. — Heureusement les *Ordinationes* qui ont accompagné et complété la publication de la Constitution apostolique de Pie XI, *Deus scientiarum Dominus*, du 14 mai 1931, « sur les Universités et facultés des études ecclésiastiques », annoncent clairement une réforme radicale sur ce point. L'ordre des traités de philosophie qui s'y trouve indiqué, est en effet le suivant : « Logica, Cosmologia, Psychologia, Critica, seu Criteriologia, Ontologia, Theologia naturalis, Ethica et Jus naturale » (*Acta Ap. Sedis*, 1 Juli. 1931, p. 274). Cet ordre est le plus, disons le seul rationnel : l'enseignement de l'Ontologie et celui de la Théodicée vont nécessairement de pair, et doivent être le couronnement de la Philosophie.

psychologie s'explique pratiquement (les rôles étant intervertis) par l'action en dehors de la connaissance, — les considérations pseudo-philosophiques que contient le dernier chapitre rejoignent de trop près le primarisme de M. Homais. C'est ainsi qu'on nous représente la croyance à l'immortalité, avec son côté moral de punition et de récompense, comme « peu intelligente » (p. 576). Et l'auteur d'écrire sérieusement : « La conception de l'esprit indépendant du corps est bien arriérée. Ce qu'on appelle *spirituel* est une forme d'action. Or une forme d'action ne se comprend que par le mouvement... La spiritualité est une notion vide, inexistante » (p. 576-577). Ce qui est arriéré ici, c'est bien cette conception matérialiste qui réduit tout au mouvement, voire au mouvement local, dépendant de la matière. Il y a des formes d'activité humaine qui, pour conditionnées extérieurement qu'elles soient dans leur exercice par le sensible, n'en sont pas moins essentiellement et intrinsèquement indépendantes de la matière et du mouvement matériel. Or ces *formes* d'activité impliquent et supposent un *principe* ontologique qui, lui-même, soit spirituel, c'est-à-dire indépendant de la matière. Que les maîtres de la science positive qui ne sont pas capables d'atteindre ce degré de ratiocination métaphysique, dans l'interprétation des faits de pensée, aient au moins la sagesse de rester sur leur terrain purement expérimental et de ne pas tenter de le dépasser !

Nous supposerons acquise et inébranlablement prouvée la thèse de la spiritualité de l'âme et l'indépendance intrinsèque de l'esprit par rapport à la matière. Et de même la thèse de la liberté avec tout ce qu'elle implique.

DIVISIO TRACTATUS

Duos libros complectetur :

In primo de ***cognoscibilitate*** *sive existentiæ sive naturæ Dei* agemus : hæc erit materia duorum priorum voluminum, quæ ita duas partes distinctas ipsa complectitur.

In altero de ***natura Dei*** in se spectata tractabimus ; et erunt tres partes : 1ª De essentia et attributis Dei in genere ; 2ª De operatione Dei ad intra, nempe de scientia et voluntate ; 3ª De operatione Dei ad extra, nempe de creatione, conservatione, concursu, Providentia et miraculis.

Huic alteri libro, jungemus per modum recapitulationis sectionem specialem de Pantheismo et de Synthesi scholastica. Et hæc erit materia voluminis tertii hujus Cursus.

BIBLIOGRAPHIA GENERALIS

1. **Imprimis sunt legendi :** S. Thomas, *Summa theologica*, I^a P., q. I-XXVI ; XLIV-L ; XCV-CVII ; *Sum. Contra Gent.*, l. I totus et l. II, c. 1-40 ; *De Verit.*, q. II, III, V, XXIII ; *De Poten.*, q. I, III, V-VIII ; *De Spiritualibus creaturis ; Compendium theologiæ ad Reginaldum ; In Boetium de Trinitate* ; — Suarez, *Disp. Metaph.* XXIX et XXX ; *De Deo.* — Lessius, *De perfectionibus divinis*, 1620 et 1875 ; tr. fr. *Les perfections divines*, Paris, Retaux, 1891. — Quibus, ut decet, præponamus S. Augustinum, *De Trinitate*, lib. XV ; *Confessiones*, etc. et S. Gregorium Nazianzenum, *Orationes theologicas*, M. P. G., t. XXXVI, c. 1-172.

2. **Inter modernos scholasticos, qui latine** scripserunt : Card. Billot, S. J., *De Deo uno et trino*, Romæ, 7^a ed., 1926 ; — Bœdder, S. J., *Theologia naturalis*, Fribourg, Herder, 3^a ed., 1911 ; — Brosnan, S. J., *Institutiones theologiæ naturalis*, Chicago, Typ. Loyolæa, 1921 ; — De Munnynck, O. P., *Prælectiones de Dei existentia*, Louvain, Uystpruyst, 1904 ; — De San, S. J., *De Deo Uno*, Lovanii, Peeters, 1894 ; — Donat, S. J., *Theodicea*[5], Innsbruck, Rauch, 1929 ; — Card. Franzelin, S. J., *De Deo uno*, 1876 ; — Hontheim, S. J., *Institutiones theodiceæ*, Fribourg, Herder, 1893 ; *Theodicea*, ibid., 1926 ; — Hugon, O. P., *De Deo uno et trino*, Paris, Lethielleux, 1920 ; — Janssens, O. S. B., *De Deo uno*, 2 vol., Fribourg, Herder, 1900 ; — Kleutgen, S. J., *De ipso Deo*, Ratisbonne, Pustet, 1881. — Lennerz, S. J., *De Deo uno*, Romæ, 1929 et 1931 ; — Loinaz, S. J., *Prælectiones e theologia naturali*, Turin, Marietti, 1929 ; — Monaco, S. J., *Theologia naturalis*, Romæ, Univ. Greg., 1919 et 1929 ; — Ch. Pesch, S. J., *De Deo uno et de Deo trino*, 5^a ed., Herder, 1925 ; — Piccirelli, S. J., *De Deo*, Paris, Lecoffre, 1885 ; — W. Pohl, *De vera religione quæstiones selectæ*, Fribourg, Herder, 1928 ; — Remer-Geny, *Theologia naturalis*, edit. 5^a, Romæ, 1926 ; — Romeyer, S. J., *Theodicea*, Vals, 1931 ; — Schaaf, S. J., *Institutiones theol. naturalis*, Romæ, 1906 ; — Schiffini, S. J., *Disput. metaphys. specialis*, t. II, Theologia naturalis, 2^a ed., 1894 ; — Van der Meersch, *De Deo uno et trino*, Bruges, Beyaert, 2^a ed., 1928 ; — Willems, *Institutiones philosophicæ*, vol. II, 3^a ed., 1919, Treveris ; — Z. Van de Wœstyne, O. F. M., *Cursus philosophicus*, Vol. II, 1925, Malines, Typ. S. Francisci ; — Zigliara, O. P., *Summa philosophica*, 3 vol., 1876, Romæ, Typ. polygl. ; — Gredt, O. S. B., *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ*, 4^a ed., Fribourg, Herder, 1926.

3. **Inter alios modernos catholicos :**

a) citantur primo qui in variis Encyclopædiis catholicis scripserunt, plerumque egregie : in d'Alès, S. J., « *Dictionnaire Apologétique* », (D. A. F. C.) : art. *Agnosticisme* (Chossat), *Athéisme* (Moisant), *Création* (Pinard), *Dieu* (Garrigou-Lagrange), *Expérience religieuse* (Pinard de la Boullaye), *Evolution créatrice* (Grivet), *Monisme* (Mallebrancq), *Panthéisme* (Valensin), *Providence* (d'Alès), *Religion* (Michelet) ; — in Vacant-Mangenot, « *Dictionnaire de théologie catholique* » : art. *Concours* (Frins), *Conservation* (Pinard), *Création* (Pinard), *Dieu* (Chossat), *Expérience religieuse* (Pinard), *Grâce* (Van der Meersch) etc... ; — in Bricout, « *Dictionnaire pratique des Connaissances religieuses* », (D. P. C. R.) : art. *Dieu* (Romeyer), *Idéalisme* (Monnot), *Mal et Providence* (Romeyer), *Thomas d'Aquin* (Id.), etc.., — Pariter multa inveniuntur in *Catholic Encyclopedia*, in *Kirchenlexikon* et in *Enciclopedia Espasa.*

b) Præterea : Aveling, *The God of Philosophy*, London, Herder, 1906 ; — Bouyssonie, *Batailles d'idées*, Paris, Beauchesne, 1923 ; — Brosnan, S. J., *God and reason*, New-York, The America Press, 1924 (qui dat amplam bibliogr. auctorum qui anglice scripserunt de Deo) ; *God infinite and reason concerning the Attributes of God*, ibid., 1928 ; — Buysse, *Vers la croyance*, Paris, Desclée, 1922 ; — B. Descamps, *Le Génie des religions*, Paris, Alcan, 1923 et 1930 ; — Durantel, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de S. Thomas*, ibid., 1918 ; — A. Dyroff, E. Elfes,... *Probleme der Gotteserkenntnis*, Münster, Aschendorf, 1928 ; — Farges, *Idée de Dieu d'après la raison et la science*, Paris, Berche, 1894 ; — Faulhaber, *Die drei Wege der Gotteserkenntnis und der wissenschaftliche Gottesbegriff*,

Würzburg, Becker, 1924 ; — Garrigou-Lagrange, O. P., *Dieu, son existence et sa nature*, 3ª ed., Paris, Beauchesne, 1920 ; — Geyser, *Das philosophische Gottesproblem*, Bonn, Hanstein, 1899 ; — Gilson, *Le thomisme*, 3ª ed., Paris, Vrin, 1927 ; *La philosophie de S. Bonaventure*, ibid., 1924 ; — Gratry, *De la connaissance de Dieu*, Paris, Téqui ; — Gutberlet, *Die Theodizee*, Münster, Theissing, 1897 ; *Gott und die Schöpfung*, Regensburg, Manz, 1910 ; — Hugon, O. P., *Les vingt-quatre thèses thomistes*, Paris, Téqui, 1922 ; — d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1891 et 1892, Paris, de Gigord ; *Mélanges philosophiques*, 1e série, ibid. ; — Joyce, S. J., *Principles of natural theology*, London, Longmans, 1924 ; — Kalin, O. S. B., *Alte und neue Wege zum Gotteserkenntnis*, in « Divus Thomas » (Fribourg), 1928, p. 157-171 ; — Kleutgen, S. J., *Philosophie scolastique* (tr. fr.), t. IV ; — Lahr-Picard, S. J., *Cours de philosophie*, t. II, 24e éd., Paris, Beauchesne, 1923 ; — Lattey, S. J., *God*, Papers read at the 1930 Cambridge Summer School, edited by..., London, Sheed and Ward, 1931 ; — Lehmen-Lennerz, S. J., *Theodizee*, Fribourg, Herder, 1924 ; Lennerz, S. J., *Natürliche Gotteserkenntnis*, ibid., 1926 ; — E. de Margerie, *Théodicée*, 2 vol., 1865 ; — Mattiussi, S. J., *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste* (trad. Levillain), Turin, Marietti, 1926 ; — L. Mausbach, *Dasein und Wesen Gottes*, t. I et II, Fribourg, Herder, 1929-1930 ; — Card. Mercier, *Traité élémentaire de philosophie*, t. II, 1re P., Théodicée ; — Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Gabalda, 1912 ; — Moisant, S. J., *Dieu, l'expérience en métaphysique*, Paris, Rivière, 1907 ; — Monsabré, O. P., *Conférences de Notre-Dame*, années 1873-1876, Paris, Lethielleux ; — C. Pesch, S. J., *Gott der eine und dreieine*, Düsseldorf, Schwann, 1926 ; — Piat, *La croyance en Dieu*, Paris, Alcan, 1907 ; — Pohle, (trad. Preuss), *God, his knowability, essence and attributes*, 4ª ed., London, Herder, 1920 ; — Przywara, S. J., *Gott*, München, 1926 ; — Rickaby, S. J., *Studies on God and his creatures*, London, Longmans, 1924 ; — Sawicki, *Die Gottesbeweise*, Paderborn, Schöningh, 1926 ; — Seitz, *Natürliche Religionsbegründung*, Regensburg, Manz, 1914 ; — Sertillanges, O. P., *Sources de la croyance en Dieu*, Paris, Perrin, 1905 ; *S. Thomas d'Aquin*, Paris, Alcan, 1912 ; *Dieu*, trad. fr. de la Somme théol., q. 1 à 26, 3 vol., Desclée, 1926-1927 ; *La Création*, id., q. 44-49, 1927 ; *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Bloud, 1928 ; — Sheen, *God and intelligence in modern philosophy*, London, Longmans, 1925 ; *Religion without God*, ibid., 1928 ; — Villard, O. P., *Dieu devant la science et la raison*, 2 vol., Poitiers, Oudin, 1894 ; — Zimmermann, S. J., *Das Dasein Gottes*, 6 vol., Freiburg, Herder, 1920 sq. ; — Zacchi, O. P., *Dio*, Roma, Ferrari, 1925.

Quibus addatur A. Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofia y del dogma*, 6 vols., Madrid, V. Suarez et Barcelona, Subirana, (opus præcipuum et fere unicum veri momenti præter articulos quosdam in *Enciclopedia Espasa*, quod recens in lingua hispanica conscriptum fuerit de nostra materia ; tomus VI de Deo tractat.)

4. **Inter modernos auctores protestantes**, etsi cum cautela sunt legendi, aliqui inservire possunt : Balfour, *L'idée de Dieu et l'esprit humain* (trad. Bertoud), 1916, Paris, Bossard ; — M. Boegner, *Dieu, l'éternel tourment des hommes*, Clamart, Ed. « Je sers », 1929 ; *le Christianisme et le monde moderne*, 1929, Paris, Fischbacher ; — Farnell, *The attributes of God*, Oxford, Clarendon Press, 1925 ; — Fraser, *Philosophy of theism*, London, Blackwood, 1896 ; — Gwatkin, *The knowledge of God and its historical development*, Edinburg, Clark, 1906 ; — F. von Hügel, *The reality of God and Religion and agnosticism*, Londres, Dent, 1931 ; — Laurie, *Synthetica*, London, Longmans, 1900 ; — Lobstein, *Etudes sur la doctrine chrétienne de Dieu*, Paris, Fischbacher, 1907 ; — W.-R. Matthews, *God in christian thought and Experience*, London, Nisbet, 1930 ; — M. Neeser, *Le problème de Dieu*, Neufchâtel, Attinger, 1915 ; — J. Piaget, *Immanence et transcendance*, Genève, 1928 ; — Pringle-Pattison, *The idea of God in the light of recent Philosophy*, Oxford, U. P., 1917 ; — A.-E. Taylor, *The faith of a Moralist*, 2 vol., Londres, Macmillan, 1930 ; id. art. *Theism*, in Hastings, *Encyclopedia of religion and Ethics* ; — Tennant, *Philosophical Theology*, vol. II, The World, the Soul and God, Cambridge, U. P., 1929 ; — J.-E. Turner, *Personality and reality ; The nature of deity ; The revelation of deity*, 3 vols, London, Allen, 1931 ; — Webb, *Studies in the history of natural theology*, ibid., 1915 ; *God and personality*, London, Allen, 2 vols., 1920 ; *Religion and the thought of to-day*, London, Milford, 1929.

5. **De S. Thoma.** — *a*) De auctoritate ejus operum, jam in *Inst. Met. gen.*, I, p. 127-128 locuti sumus. Ab hoc tempore, multa studia edita sunt circa eamdem materiam ; omnia exposita et discussa invenientur in nova editione penitus recognita operis M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin : eine literar-historische Untersuchung und Einführung*, Münster, Aschendorf, 1931 (« Beitr. zur Gesch der Phil. und Theol. des Mittelalters »). Invito P. Mandonnet in *Introductione* novæ editionis *Opusculorum* S. Thomæ (1926) et P. Synave

O. P. in *Le Catalogue officiel des Œuvres de S. Thomas d'Aquin* (« Arch. d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », 1928, t. III, p. 25-103), non admittit valorem hujus catalogi officialis esse omni exceptione majorem atque exclusivum ; præterea tenet rursus et firmius omnia undecim opuscula quæ tamquam authentica jam a. 1920 proposuerat, esse re vera authentica (cf. indicem eorum in *Inst. Met. gen.*, p. 127), immo duodecimum quemdam : *Expositio super Ave Maria*, eis addit : cf. p. 239-240 ; ita ergo non admittit crisim quam P. Roland-Gosselin instituerat in suo Commentario *de Ente et essentia*, circa opusc. *De natura materiæ*. Præterea accipit post P. Pelster auctoritatem quæstionis disputatæ : *Quæstio de unione Verbi incarnati* (p. 276-281), sed tenet eam habitam esse Viterbiæ, a. 1268, non vero post compositionem III^ae^ Partis Summæ, ut contendebat Pelster.

b) Inter studia recentiora de doctrina S. Thomæ, præsertim digna videntur quæ hic commemorari possint : M. C. d'Arcy, *Thomas Aquinas*, London, Benn, 1930 ; — E. De Bruyne, *S. Thomas d'Aquin*, Beauchesne, 1928 ; — M. Grabmann, *Einführung in die Summa theologica des hl. Thomas v. Aquin*, 2^a^ edit. penitus recognita, Fribourg, Herder, 1928 (habetur versio gallica primæ editionis : *La Somme théologique de S. Thomas*, tr. Vansteenberghe, Desclée, 1925) ; — J. de Guibert, *Les doublets de S. Thomas d'Aquin*, Beauchesne, 1926 ; — J. Hessen, *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin*, Stuttgart, Strecker, 1926 ; — M.-D. Roland-Gosselin, *Le « De Ente et Essentia » de S. Thomas d'Aquin*, Kain, Le Saulchoir ou Paris, Vrin, 1926 ; — Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, Collect. « Les grands Cœurs », Flammarion, 1930 ; — A.-E. Taylor, *S. Thomas Aquinas as a philosopher*, Oxford, Blackwell, 1924. — Quibus studiis possunt addi duo opera collectiva : *Mélanges Mandonnet*, 2 vols., Vrin, 1930, et *Philosophia perennis*, Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart : Festgabe Joseph Geyser zum 60 Geburtstag, Regensburg, J. Habbel, 1930, 2 vols. ; et demum A. Forest, *La structure métaphysique du concret, chez S. Thomas*, Vrin, 1931 ; — G. M. Manser, O. P., *Das Wesen des Thomismus*, série d'articles du « Divus Thomas », Fribourg, 1924-1931.

Nota Bene. — 1° Cum abhorreamus morem aliquorum modernorum, juxta quem plerasque referentias suas proponunt, « en recourant, pour gagner quelques lignes, à ces signes algébriques qui mettent si rudement à l'épreuve la patience du lecteur », ut optime dicit P. Prat (*Théologie de S. Paul*, t. II, p. VI), quam paucissimas abbreviationes usurpabimus in citationibus nostris, ita ut tituli operum et articulorum possint semper esse immediate intelligibiles. Paucissima tamen sigla accipiemus quæ simplicia sunt et tamen necessaria propter abundantiam referentiarum quas documentorum fontes, qui ita designantur, suppeditant. Hæc autem sigla sunt :

D. T. C. = *Dictionnaire de théologie catholique*, publié sous la direction successive de MM. Vacant, Mangenot, Amann, 1893-sq., Paris, Letouzey.

D. P. C. R. = *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, publié sous la direction de M. Bricout, Paris, Letouzey, 1925-1928.

D. A. F. C. = *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, publié sous la direction du P. Adhémar d'Alès, S. J., Paris, Beauchesne, 1909-1931.

Denz.-B., n... = *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum* de rebus fidei et morum, auctoribus H. Denzinger et C. Bannwart, S. J., edit. 16^a^ quam paravit J.-B. Umberg, S. J., Friburgi Brisgoviæ, Herder, 1928.

« Arch. de Phil. », VI, 5 = « Archives de philosophie », (vol.) IV, (cahier) 5, recueil paraissant, depuis 1923, chez Beauchesne, à Paris ; chacun des trois ou quatre cahiers qui constituent un volume, a une double pagination, la sienne propre et celle du volume : c'est la page des cahiers que nous citerons toujours.

Inst. Met. gen. = *Institutiones Metaphysicæ generalis*, Éléments d'Ontologie, par P. Descoqs, t. I, Paris, Beauchesne, 1925.

2° Quando in indicatione bibliographica nomen editoris solum invenitur sine nomine loci, intelligatur hunc locum esse Lutetiam Parisiorum vel, si agitur Herder, Freiburg im Breisgau.

3° In parte textus nostri qui majoribus litteris imprimitur, litteras capitales usurpare solemus ad designanda nomina propria, ubi aguntur auctores quorum opinio specialis proponitur exponenda vel discutienda, non vero pro auctoribus qui in confirmationem doctrinæ propugnatæ, vel ad expositionem historicam sententiæ appellantur.

4° Documentatio bibliographica præsentis voluminis I absolvitur die 31 dec. 1931. Ceterum minime contendit esse exhaustiva ; est, e contra, selectiva et selecta.

LIBER PRIMUS

DE DEI COGNOSCIBILITATE

PARS PRIMA

DE COGNOSCIBILITATE EXISTENTIÆ DEI

PROŒMIUM

I. — DE CONCEPTU DEI

I. De nomine Dei. (Cf. Chr. Pesch, *De Deo uno*, ca. XVI, n. 105-115 ; Pinard de la Boullaye, *L'Étude comparée des religions*[3], t. II, p. 156-158, 163 ; A. Carnoy, *Les Indo-européens*, Bruxelles, Vromant, 1921, p. 162-176).

1. Vocabulum DEUS (ex quo habetur *Dieu*, *Dio*, *Dios*) videtur oriri ex « deiwos », quod significat « cælestis, lucidus, notorius » (juxta Walde, *Etym. Wört. der latein. Sprache*, p. 230, Ernout et Meillet, *Dict. étym. de la lang. lat.*, p. 252-253).

2. Θεός procederet ex « dhwesos », nempe « spiritus », et primo a radice « dhwes », quod significat « spirare » (ita Boisacq, *Dict. étymologique de la langue grecque*, p. 339 ; sed alii aliter).

3. EL apud Semitas (al Ilah, Allah, apud Arabes, vel Elohim apud Hebræos) significat « potentiam, fortitudinem » (Dieu fort).

II. De notione Dei. — *Duplex notio* habetur (1) :

1. VULGARIS, communis toti generi humano, sed sæpe modo confusissimo (cf. infra) : « Ens supremum a quo mundus et præsertim homines dependent, — quod ab eis est saltem aliquo modo distinctum, — et ab eis colendum ».

In qua notione, tria videntur essentialia elementa, etsi sæpe obscura, nempe Deus apprehenditur tamquam :

(1) Varios sensus nominis Dei sive in philosophia, sive in theologia apud diversas confessiones et gentes exponit *Encyclopædia of religion and ethics*, ed. by J. HASTINGS, sub voce *God*, quæ complectitur 15 articulos et remittit ad 5 alios, p. 243-305.

a) *ens vivens, personale*, ideoque intellectu et voluntate præditum ;

b) *causa mundi*, ideoque mundum aliquo modo transcendens atque ab eo distinctum ;

c) *auctor legis moralis*, remunerator atque provisor.

De quibus elementis, cf. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, p. 317-320.

2. Scientifica : « Ens a se, infinitum perfectione, rerum omnium principium et finis, unicum et immutabile ». Quæ omnia attributa essentiæ divinæ a Concilio Vaticano apte enumerantur : « Sancta catholica apostolica Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum cæli et terræ, omnipotentem, æternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum, qui, cum sit una singularis, simplex omnino et immutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus » (Denz.-B., n. 1782).

Quæ notio scientifica hæc quattuor præsertim complectitur elementa :

a) existentiam totaliter independentem, seu necessitatem intrinsecam absolutam ;

b) plenitudinem entis, seu infinitatem perfectionis ;

c) causalitatem universalem, nempe quod sit origo et fons cujuslibet existentiæ vel essentiæ ab eo distinctæ ;

d) transcendentiam ineffabilem respectu suæ creaturæ, ita tamen ut hæc creatura actu ab eo totaliter pendeat.

Optime exprimitur hæc notio scientifica mediante verbo Hebræorum *Yahweh*, « qui est » (1). Hoc autem nomen æstimandum est nomen absolute proprium Dei, ut ex tota theodicea patebit et a S. Thoma clare sic asseritur : « Damascenus dicit (*De Orthod. fide*, l. I, c. xii) quod : « principalius omnibus quæ de Deo dicuntur, nominibus, est qui est ; totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei, sed hoc

(1) Quod nomen, propter reverentiam, pronuntiare non audebant.

nomen *qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes, et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum » (*I*ª *P.*, q. XIII, a. 11, c.). Pariter S. Gregor. Nazianz., *Orat.* 45, n. 3 : *Θεὸς ἦν μὲν ἀεί, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται, μᾶλλον δὲ, ἔστιν ἀεί... Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι, μήτε ἀρξάμενον μήτε παυσόμενον οἷον τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον πᾶσαν ὑπερεκπίπλον ἔννοιαν καὶ χρόνου καὶ φύσεως* (Migne, P. G., t. XXXVI, col. 626 ; cf. sq.).

NOTA BENE. — 1° *Convertibilis est notio vulgaris cum scientifica* ; prior tantum imperfecta, incompleta, posterior vero perfecta, sed utraque idem re significat. — Nec fingenda est irreductibilitas inter varias notiones de Deo, quasi haberentur « Deus populi », « Deus metaphysicorum » et « Deus mysticorum » inter se prorsus inimici, ut contendit BELOT in « Revue de Mét. et de Mor. », 1908, p. 717-721, *Note sur la triple origine de l'idée de Dieu* et præsertim ibid. 1913, p. 160 sq. : *L'idée de Dieu et l'athéisme ;* quæ divisio rursus proponitur et propugnatur ab aliis, v. g. PARODI, *Rationalisme et idée de Dieu*, in « Rev. de Mét. et de Mor. », jan. 1930, p. 30. Porro tantum varii sunt modi, variis classibus hominum accommodati, eamdem realitatem in se ineffabilem et inexhaustibilem apprehendendi, qui inter se minime sunt oppositi nec ullo modo sese tollunt invicem, sed designant gradum diversum perfectionis in hac eadem apprehensione, immo varias facultates hominis quibus Realitatem metempiricam possidere potest, nempe imaginationem, intellectum sive discursivum sive intuitivum, et demum voluntatem per amorem. De qua re, cf. Romeyer, *Dieu*, in D. P. C. R., col. 831, 3° et Lemarié, *Esquisse d'une philosophie*, p. 427-438 (1).

D'après E. LE ROY, *Le problème de Dieu*, p. 98 sq., ces trois sources que Belot assigne à la croyance en Dieu sont « trois étapes, trois moments d'un même progrès » (p. 99 ; cf. ibid., p. 268-273). Ce qui peut très bien s'entendre : diversité et progrès, là où il est loisible de les constater, manifesteront à l'évidence le caractère contingent de notre connaissance une mais incomplète de Dieu. Par malheur, M. Le Roy faisant ailleurs allusion à une autre distinction que propose Pascal, suggère une idée métaphysique de la divinité qui est absolument inadmissible :

« Le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et le Dieu des philosophes et des savants, ce ne sont pas à vrai dire deux *Dieux* antinomiques, entre lesquels il serait nécessaire de choisir une fois pour toutes. On aurait tort de poser le problème en ces termes d'alternative statique. Nous sommes là, bien plutôt, en face de deux aspects ou moments d'une même idée vivante... Sans doute, si l'on se place uniquement au point de vue spéculatif, c'est toujours le seul « Dieu des philosophes » que l'on rencontre. Mais a-t-on le droit d'être ainsi exclusif ? Ce serait s'enfermer de prime abord dans les bornes d'une véritable abstraction et donc trancher d'avance le problème par un postulat préalable, celui d'une raison éternellement toute faite, *qui ne comporterait aucun devenir.*

(1) Ceterum cognitio scientifica non datur omnibus, ut optime propugnabat S. THOMAS, *I C. G.*, c. 4. De qua materia, cf. RIMAUD, *Thomisme et méthode*, p. 50-51.

Qu'il me soit permis de redire pourquoi je ne saurais m'y résoudre » (« Bulletin de Soc. franç. de phil. », 1928, p. 74-75). Il est de toute évidence que l'idée de Dieu qui comporterait *un* ou *du* devenir, ne serait pas du tout l'idée de Dieu et donc que la conception que se fait ici E. Le Roy de la divinité est de tous points fausse (1).

2° *Formulæ diversæ*, a SS. Patribus Ecclesiæ adhibitæ exponuntur a P. Chossat, art. *Dieu*, in D. T. C., c. 881.

III. De Origine ideæ Dei. — Præcisa qualibet revelatione particulari et intuitione immediata, cognitio nostra Dei, de qua in I^a^ Parte loquemur, pendet, ut omnes cognitiones nostræ, ab experientia sive interna sive externa, et constituitur notis quæ abstrahuntur a rebus materialibus vel immediate apprehenduntur in intuitione nostri proprii « Ego ». Quanam vero occasione hæc idea oriatur, pendet a circumstantiis. Alii a medio sociali eam accipiunt, sive a parentibus sive a magistris qui audiuntur in scholis, in ecclesia, sive ab auctoribus qui leguntur passim ; alii sponte eam construunt ex consideratione vel mundi aspectabilis, cujus desideratur causa, vel finis proprii sui, quatenus aliquo tempore non possunt non inquirere de sensu vitæ suæ, de sua origine, beatitudine, etc. Unde enascitur idea alicujus Entis quod sit prima causa, quod sit necessarium, perfectionis transcendentis et ultimus finis (cf. Romeyer, *Dieu*, in D. P. C. R., col. 832).

Quomodo postea naturam illius Entis summe perfecti magis definire conemur et quomodo Ei tribuamus varias perfectiones per analogiam, mediante negatione imperfectionum, combinatione notarum, eminentia perfectionum, alibi dicetur (cf. statim Hontheim, *Theodicea*, p. 3-5). Satis sit animadvertere nos ex consideratione rerum circumstantium ad Dei sive existentiam, sive naturam ascendere, eodem fere modo quo ad quamcumque aliam ideam metaphysicam ascendimus, nec nos alia via vel aliis mediis uti atque via discursiva et experimentali quæ nostri intellectus, a conditionibus materiæ dependentis, est propria.

De cognitione spontanea et naturali Dei, egregia atque eruditissima habet Chossat, *Dieu*, D. T. C., c. 874-923. Tantum hic recitemus duos textus S. Thomæ : « Ejus [Dei] cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata, de

(1) M. Blondel, dans le même recueil, p. 54-55, s'exprime de façon autrement correcte.

facili percipere possumus Deum esse » (*in Boet. de Trin.*, procem., q. I, a. 3, ad 6) ; « quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest perveniri ad cognoscendum Deum esse » (*de Ver.*, q. X, a. 12, ad 1).

II. — POSITIO QUÆSTIONIS

I. Quid quærimus. — Supposito conceptu Dei supra descripto, sive vulgari in cognitione spontanea efformato (v. g. ex sola consideratione mundi), sive scientifico per reflexionem elaborato, tunc in ordine cognitionis reflexæ et scientificæ intendimus :

1. Exponere et crisi subjicere, ut distinctius intellegantur, diversas vias secundum quas vel spontanee vel reflexive homines moveantur ad affirmandam Dei existentiam ;

2. Rursus vindicare aptas vias ad objectiones removendas et ostendere quomodo ratio possit hanc veritatem invicte demonstrare ;

3. Ita ut et persuasio firmetur, — et dubia solvantur.

II. Quomodo procedemus.

1. Punctum a quo : *a*) Quoad *notionem Dei*. Sequemur hæc S. Thomæ : « ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significat nomen, non autem quod quid est... Unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significat hoc nomen Deus » (Iª P., q. II, a. 2, ad 2), h. e. Ens ab omni alio distinctum. Minime ergo initio supponemus cognitionem quovis titulo distinctam sive determinate analogicam sive univocam naturæ Dei, quippe qui hanc naturam nunc prorsus ignoremus ; sed tantum supponemus « *quid nominis* ». Quare a notione mere vulgari proficiscimur.

b) Quod autem attinet ad *notionem entis* a qua procedemus, quæque ut medius terminus in variis demonstrationibus usurpabitur, erit notio *transcendentalis*, cujus Critica valorem absolute universalem propugnat quæque de omni qualibet realitate objective prædicatur. Nempe est notio entis quæ præscindit a quacumque differentia, quæ cum nulla componit, quæque objective repræsentat primo quicquid est sive finitum a quo eam immediate abstrahimus in sua universalitate, sive infi-

nitum, si *probatur necessario dari*, deinde quicquid esse potest sive in ordine actuali, sive in ordine mere ideali. Unde patet hanc notionem transcendentalem supponi de se aptam quæ Infinitum repræsentet, *si datur*, eique convenire saltem hypothetice, sed nihil amplius. Quo sensu intellecta, eadem notio, qua transcendentalis, supponitur ergo *analoga* analogiæ quæ dicitur « transcendentiæ », vel juxta alios, « simplicis similitudinis », sed quæ, ut talis, præscindit formaliter a quacumque determinatione sive attributionis, sive proportionalitatis : siquidem attributio et proportionalitas sensu proprio, supponunt, ut constituantur, existentiam Dei jam probatam.

Hoc « punctum a quo » bene definitur a P. Boyer, *L'idée de vérité chez S. Augustin*, p. 50, in quo loco sufficit voci « rationis » substituere voces « entis », « ordinis ». Cur non oporteat proficisci initio a definitione Dei, ostendit Sertillanges in *Les grandes thèses*, p. 45-46.

2. Punctum ad quod. Primum ergo nobis incumbet ut probemus, sensu saltem indeterminato, existere Ens cui competit perfectio Dei exclusive propria, nempe quod sit a se seu necessarium, prima Causa non causata, supremus gubernator mundi... Quo stabilito, sed tunc solum, probandum erit istud Necessarium esse Ens infinite perfectum, etc... Hoc erit objectum ulterioris Partis tractatus.

Contra hanc positionem præjudicium quoddam P. Kleutgen, *Phil. scol.*, n. 924, t. IV, p. 301-306, exponit et bene solvit : nempe dicunt non haberi posse argumentum pro existentia Dei, nisi quod probet *verum* Deum, ideoque Ens infinite perfectum, argumenta vero quæ Deum ut *causam* probant hoc stabilire non posse ; porro hic confunditur duplex quæstio de Deo, *an est* et *quid est*.

III. Ordo quem sequemur. — Hunc Librum in duas partes distribuemus :

In Prima parte de Cognitione nostra existentiæ Dei agemus. Quinque *sectiones* complectetur :

In I^a, quæ erit quasi præliminaris, ostendemus existentiam Dei esse demonstrandam et demonstrabilem, invitis innumeris adversariis, quorum mentem brevissime proponemus ; et argumentum liminare declarabimus, h. e. factum consensus moraliter universalis ;

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

In 2ª, argumenta efficacia propugnabimus, quæ quinque erunt: contingentia mundi, motus, causalitas, viventium finalitas, et legis moralis obligatio;

In 3ª, argumenta invalida rejiciemus;

Et hæc erit materia nostri primi voluminis.

In 4ª sectione, argumenta dubia et partialiter tantum valida crisi subjiciemus, h. e. argumenta quæ vel non per se sola, vel non pro omnibus valent, quæ ideo tantum valent in ordine metaphysico, nempe quando jam supponitur existentia Dei aliunde efficaciter probata;

In 5ª demum, de negatione Dei seu de atheismo loquemur.

Secunda Pars de Natura seu Essentia Dei in genere disseret, et de cognitione illius essentiæ quam habere possumus sermonem habebit.

Et hæc erit materia alterius voluminis.

SECTIO PRIMA

VIA AD ARGUMENTA

In hac sectione, quæ est liminaris, et vias intendit aperire ad probationem efficacem existentiæ Dei, duo tractabimus : 1° De demonstrabilitate existentiæ Dei, nempe num demonstratio sit possibilis, et quænam futura sit nostra ; 2° De consensu universali in hanc existentiam, quod est argumentum maxime suasivum et apte disponens intellectum ad vera argumenta accipienda.

CAPUT PRIMUM

DE DEMONSTRABILITATE EXISTENTIÆ DEI

ART. I. — DE POSSIBILITATE DEMONSTRATIONIS

THESIS I. — Propositio « Deus existit », dicenda est per se nota quoad se, si jam supponitur existentia certa Dei (I) ; cum vero non sit per se nota quoad nos, necessario debet posse demonstrari, si re vera Deus est (II). Præjudicia autem agnosticismi cujuslibet speciei contra possibilitatem hujus demonstrationis vana sunt (III).

BIBLIOGR. — S. Thomas, *I^a P.*, q. II, a. 1 et 2 ; *IV Dist. III*, q. I, a. 2 ; *de Verit.*, q. X, a. 12 ; *I C. G.*, c. 10 et 11 ; *In Boet. de Trinit.*, q. I, a. 3 ad 6 ; — Scotus, *IV Sent.*, l. I, q. II, a. 2 ; — Suarez, *Disp. Met.* XXIX, s. 3, n. 32-36.

Belmond, *L'existence de Dieu, d'après Duns Scot*, in « Revue de Philosophie », 1908, t. II, p. 241 sq. (præsertim, p. 243-250) ; — Billot, *De Deo uno et trino*[7], p. 42-45 ; — Billuart, *De Deo*, disp. 1, a. 1, init. — Chossat, art. *Dieu*, in D. T. C., c. 889-893, 923-930, 767 sq. ; art. *Agnosticisme*, in D. A. F. C. ; — Donat, *Theodicea*[5], p. 7-25 ; — Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 15-43 ; — Hontheim, *Instit. theodic.*, n. 44-49 ; *Theodicea*, p. 5-17 ; — Joyce, *Principles*

of natural theology, p. 18-56 ; — Remer-Geny, *Theol. natur.*[5], p. 3-8, 14-19 ; — Romeyer, art. *Dieu*, in D. P. C. R., col. 832 ; *Theodicea*, p. 66-76 ; — Schiffini, *Theol. nat.*, n. 404 et *Principia*, n. 395 ; — Sertillanges, *Sur la démontrabilité de Dieu*, in « Revue apologétique », avril 1928, p. 385-395, vel *Les grandes thèses*, p. 42 sq. ; — M. Horten, *Der Kampf um die Gottesbeweise*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1930, p. 433-444 ; — Loinaz, *Prælectiones...*, n. 93-119.

Positio quæstionis. — Quæcumque sit origo ideæ Dei, maxime quidem varia apud varia individua (cf. supra), necessario tandem aliquando ponitur quæstio de ejus valore : « A une heure donnée, le problème de Dieu se pose ou réapparaît. A l'aide de ce que nous avons nommé l'idée naturelle de Dieu, la question est comprise et trouve de l'écho dans les plus profonds replis de la nature raisonnable de l'homme. A cette idée, une réalité correspond-elle ? » (Chossat, art. *Agnosticisme*, c. 12.) Porro ut possemus statim huic quæstioni affirmative respondere, oporteret ut cuilibet ideæ nostræ haberetur a parte rei existens objectum correlativum ; quod non est (cf. Romeyer, c. 832).

Restat ergo ut instituatur crisis hujus ideæ et quæratur de existentia objecti ejus, num detur et possit cognosci. Cui quæstioni datæ sunt :

VARIÆ SOLUTIONES

I. Athei omnes qui rejiciunt existentiam Dei. Diversi sunt :

1. Athei **dogmatici** qui affirmant positive non existentiam Dei infiniti sibi esse probatam. Ita omnes :

a) *Monistæ materiales* qui omnem realitatem soli et unicæ materiæ reducunt : Moleschott (1822-1893), Vogt (1817-1895), Hæckel (1834-1919), (cf. Boutroux, *Science et Religion*, I p., c. 3), Le Dantec (1869-1917), etc...

b) *Pantheistæ et evolutionistæ* ideales qui admittunt Deum immanentem Universo et cum eo identicum : Spinoza (1632-1677), Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), Hegel (1770-1831) ; — isti retinent nomen Dei, sed revera eum negant ut ens personale et infinitum, realiter physice a mundo distinctum, etsi eum ut aliquo modo distinctum a suis modis, immo et infinitum, affirmant.

c) *Pluralistæ*, qui cum W. James (1842-1910) « empirismum radicalem » (cf. *Will to believe*, Preface) et Deum finitum admittunt, sed negant Deum creatorem, infinitum (cf. *A pluralistic*

universe, gall. versio sub titulo *Philosophie de l'expérience*, p. 27-29). Ita multi angli et americani, v. g. WELLS, *Dieu, l'Invisible Roi*, vers. gall., p. 125 (1) ; HOWISON, E. S. BRIGHTMAN, etc.

d) *Idealistæ absoluti*, vel potius fautores relativismi mathematici absoluti, ad modum L. BRUNSCHVICG, juxta quem non datur nisi relatio pura mathematica sine ullo substrato. Ejus atheismus late evolvitur in *La querelle de l'athéisme*, ap. « Bulletin de la Soc. franç. de philos. », 1928, p. 49-95, ubi invenientur responsiones quæ ei datæ sunt. De qua disputatione, cf. A. Bremond, in « Arch. de Phil. », vol. VIII, ca. 4 ; de Brunschvicg, in genere, cf. Rabeau, *Réalité et relativité*, passim et *Note sur l'activité constructrice de l'esprit et la critique de la connaissance*, in « Acta primi Congressus thomistici internationalis » 1925, p. 9-25. De eo in t. II amplius loquemur.

2. Athei **agnostici** seu AGNOSTICI PURI, qui tenent Dei existentiam cognosci non posse, cum contendant intellectum nostrum attingere sola phænomena. In Encyc. *Pascendi*, § « Jam a philosopho... », ita describuntur : « vi hujus [agnosticismi] humana ratio phænomenis omnino includitur, rebus videlicet quæ apparent eaque specie qua apparent : earumdem prætergredi terminos nec jus, nec potestatem habet. Quare nec ad Deum se erigere potis est, nec illius existentiam, utut per ea quæ videntur, agnoscere. Hinc infertur Deum scientiæ objectum directe nullatenus esse posse ; ad historiam vero quod attinet, Deum subjectum historicum minime censendum esse » (Denzinger-B., n. 2072). Cf. Chossat, *Agnosticisme*, col. 6-24, qui ceterum recte notat atheismum et agnosticismum non converti.

Satis sit hic notare declarationes sequentes apostatæ LOISY qui anno 1906, ad amicum scribebat qui nullum aliud argumentum pro existentia Dei admittebat præter argumentum conscientiæ moralis : « Ce Dieu que le cœur suffit à prouver, ne serait-il pas une survivance en des esprits émancipés d'un concept privé maintenant de ses points d'appui et qui est soutenue provisoirement par le sentiment, par une tendance mystique de l'homme, par une habitude héréditaire ?... Il me paraît évident que Dieu n'a jamais été qu'un dédoublement, une projection idéale de la personnalité humaine. Dieu est comme un moi supérieur qui surveille un moi inférieur auquel nous demeurons identifiés ... » (*Choses passées*, p. 310). — Sed præsertim attendantur hæc odiosa quæ ab alio presbytero apostata scribebantur, dum ipse per-

(1) Sur Wells, cf. Hil. BELLOC, *M. Wells et Dieu*, dans les « Chroniques du Roseau d'or », 5e série, 1928 ; Arch. Dr DOWNEY, *Some errors of H. G. Wells*.

gebat adhuc in ministerio sacerdotali exercendo et fingebat se religionem magni facere : « Dieu n'a pas la justice, telle que nous la comprenons : il n'a pas le sens moral. Dieu est un monstre. Disons plutôt qu'il serait un monstre s'il existait. La Genèse nous conte que Dieu fit l'homme à son image. C'est au contraire l'humanité apeurée qui fit les dieux à son image. Elle les fit violents, fantasques, sensuels. Puis vinrent les philosophes qui entreprirent d'épurer les rêves de l'humanité, de les adapter vaille que vaille aux lois de la logique. Et de ces manifestations est issu le Dieu créateur. Dieu est un affreux cauchemar produit par le raisonnement au service d'une imagination en délire » (J. Turmel, sub pseudonymo Coulange, *Catéchisme pour adultes*, t. I, p. 22, Rieder, 1929).

Ita *Encyclopædistæ* secundum quos quicquid præter sensum ponitur æstimandum est vanum : Condillac (1715-1780), La Mettrie (1709-1751), d'Alembert (1717-1783), Diderot (1713-1784), d'Holbach (1723-1789).

Ita *Neocriticistæ* omnes, qui præterea contendunt ideam Infiniti esse omnimode contradictoriam.

Ita præsertim *Positivistæ* radicales ut Comte (1798-1857), vel Taine (1828-1893), in Gallia ; Huxley (1825-1895), in Anglia ; Dubois-Reymond (1818-1896), Feuerbach (1804-1872), et multi alii in Germania, secundum quos omnes nihil est cognoscibile nisi facta, seu data experientiæ, nempe phænomena eorumque relationes.

3. Athei **sceptici**, qui cum Bayle (1647-1706), Hume (1711-1776), et aliis multis XVIII° sæculo, simul cum innumeris hodiernis incredulis, tenent Dei existentiam nondum fuisse demonstratam.

Pariter J. Payot in quo permulti « primarii » nunc temporis audiuntur : « Aucune croyance sur Dieu, sur l'origine du monde, sur l'origine et la destinée de l'homme n'est acceptée par tous ceux qui pensent : nous ne pouvons faire sur ces questions que des suppositions » (*Morale à l'école*, p. 321).

II. Agnostici dogmatici, qui existentiam entis alicujus supremi et *a se* admittunt, ejus vero existentiam contendunt per rationem attingi minime posse (1), sed tantum per medium extrarationale. Ita :

(1) Parmi les responsables de cet agnosticisme, il convient de faire une place toute spéciale à Ockam, à Pierre d'Ailly et surtout à Nicolas d'Aultrecourt dont le nominalisme est plus radical encore. Cf. Chossat, *Dieu*, c. 767 sq. ; Jos. Pappe, *Nic. von*

1. Agnostici **criticistæ** cum KANTIO tenent ideam Dei esse ideam supremam rationis puræ et postulatum rationis practicæ : est objectum non scientiæ, sed fiduciæ. Pariter HAMILTON, (1788-1856); MANSEL (1820-1871).

Quibus criticistis adnumerandi sunt recentiores philosophi, qui, principiis Kantianis cum sint penitus imbuti, ad *experientiam moralem* appellant : ita J. LAGNEAU qui Deum probat ex conscientia quam haberemus realizandi Deum in nobis (*De l'existence de Dieu*, p. 104) ; vel E. BOUTROUX qui sensum invocat alicujus propinquitatis quæ manifestaretur in nobis cum ente ideali et infinito (*Science et religion*, p. 371).

2. Agnostici **positivistæ** cum SPENCER, juxta quos Deus est conditio ultima omnium phænomenorum, cujus natura nobis remanet absolute ignota : Deus est, sed est τὸ « Incognoscibile » ; — vel **scientistæ** secundum quos quicquid pertinet ad ideale pertinet ad sensum, non ad rationem (1).

3. Catholici **traditionalistæ** contendunt rationem non posse per seipsam saltem veritates morales et religiosas (sin minus omnes) cognoscere, sed necessariam fuisse revelationem protoparentibus datam quæ postea per traditionem et educationem transmissa est. Juxta alios BONALD (1754-1840), LAMENNAIS (1782-1854), BAUTAIN (1796-1867) (2), intellectus hominis nullam

---

Autrecourt, in BÆUMKER, « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A. », Bd. VI, 2 ; Has. RASHDALL, *Nicholas de Ultricuria*, in « Proceedings of the aristotelian Society », 1907, p. 1-27 ; VIGNAUX, art. *Nicolas d'Autrecourt*, in D. T. C., c. 561-587.

(1) A titre de spécimen, écoutons BERTHELOT dans *Science et philosophie*, p. 35 : « Au sommet de la pyramide scientifique viennent se placer les grands sentiments moraux de l'humanité, c'est-à-dire le sentiment du beau, celui du vrai et celui du bien, dont l'ensemble constitue pour nous l'idéal ; ces sentiments sont des faits révélés par l'étude de la nature humaine : derrière le vrai, le beau et le bien, l'humanité a toujours senti, sans la connaître, une réalité souveraine dans laquelle réside cet idéal, c'est-à-dire Dieu, le centre et l'unité mystérieuse et inaccessible vers lequel converge l'ordre universel. Le sentiment seul peut y conduire ; ses aspirations sont légitimes, pourvu qu'il ne sorte pas de son domaine, avec la prétention de se traduire par des énoncés dogmatiques et à priori dans la région des faits positifs ».

(2) BAUTAIN, cum in doctrinis rationalistarum pacem intellectualem non invenisset, sed tantum in Ecclesia, suam experientiam propriam ad modum explicationis universalis proposuit et contendit omnem certitudinem de rebus metempiricis, præsertim de existentia Dei, a sola fide procedere. Et quidem propter has rationes : primo, quia ratio, si ad res religiosas cognoscendas sibi sufficeret, tunc revelatio non posset dici necessaria, neque Ecclesia, quod est falsum ; dein quia natura humana ita vulnerata est peccato originali, ut quæ ad Deum pertinent eam lateant ; demum, quia in re philosophica, deest rationi humanæ principium unde possit Deum concludere qui est principium omnium principiorum. — Alii, BONALD nempe, vel LAMENNAIS alias rationes proponunt omnibus notas, quæ re vera idem concludunt.

absolute virtutem habet existentiam Dei demonstrandi, sed tantum per fidem in revelationem hoc obtinet, unde sæpe *fideistæ* vocantur (sed non sunt confundendi cum fideistis sub n° sequenti relatis, cum isti non fide supernaturali ut Bonald, sed fiducia sola naturali nitantur). Juxta Bonnetty (1798-1879), Ventura (1792-1861), intellectus potest eam demonstrare, sed tantum si supponitur revelatio jam data (1).

4. **Fideistæ** profitentur persuasionem suam de veritatibus transcendentibus, ac præsertim de existentia Dei procedere non a motivis ratione perceptis, sed ex sensu interno seu experientia religiosa qua internam suam indigentiam apprehendunt et quasi inconscie ad altiora feruntur : aliquid ergo ordinis superioris se sentiunt per cordis instinctum naturaliter appetere et imperative « postulare ». Illud autem quod sic postulant potest differre juxta tempora et loca. Unde simul et negant Deum resque religiosas posse a nobis cognosci ex rationibus objectivis per intellectum — quod est agnosticismus purus — et affirmant ea posse apprehendi alia facultate (quam religiosam vel mysticam vocant) ex necessitatibus subjectivis — quod est immanentismus modernistarum. Cf. descriptionem in Encycl. *Pascendi*, Denzinger-B., n. 2081-2082, 2106-2107.

His omnibus præiverat J.-J. Rousseau (1712-1778), juxta quem veritates religiosæ sunt quidem necessariæ homini, sed eas pertinere contendit ad interiorem pium sensum, non vero ad intellectum.

Ita inter *protestantes* Ritschl (1822-1889) et omnes liberales ; — item Jacobi (1743-1819), Schleiermacher (1768-1834), et sentimentalistæ vel *pietistæ* qui eos sequuntur.

Pariter *pragmatistæ* variarum specierum ad modum E. Le Roy, juxta quem experimur interne legem immanentem progressus universalis et præsertim humani, in qua est Deus (cf. *Dogme et Critique* et *Le Problème de Dieu*, p. 95 sq.) ; vel W. James qui Deum invenit in sensu quodam intimo quem habemus alicujus qui sit major nobis (*L'expérience religieuse*, p. 424).

---

(1) De qua theoria, cf. Vacant, *Constitutions du Concile du Vatican*, t. I, p. 139-145 et 286 ; et Jeannière, *Criteriologia*, p. 257-269. — De **Bautain** in specie, cf. Baudin, *La philosophie de Louis Bautain, le philosophe de Strasbourg*, in « Revue des sciences religieuses », 1921, p. 29-61, 118-148 ; Horton, *The philosophy of the abbé Bautain*, New-York, U. P., 1926. — De **Ventura** : A. Cristofoli, *Il pensiero religioso di P. G. Ventura*, Milano, « Vita e Pensiero », 1927.

Demum *symbolo-fideistæ* cum DE WETTE, LOBSTEIN, SABATIER...

Cf. Chossat, *Dieu*, in D. T. C., col. 761 sq. et Pinard de la Boullaye, art. *Expérience religieuse*, in D. T. C., c. 1787 sq. vel brevius in D. A. F. C., c. 1847 sq.

III. Scholastici tenent Deum posse ratione cognosci. Sed non omnes eodem modo loquuntur :

1. **Immediatistæ :** Alii cum ALBERTO MAGNO, THOMA AB ARGENTINA, ÆGIDIO ROMANO, DIONYSIO CARTUSIANO, et aliis paucis, tenent nos posse habere ideam Dei ita claram ut, *sine ullo ratiocinio*, realitas existentiæ Dei sponte et evidenter menti appareat ; porro evidentia non probatur. Cf. Chossat, *l. c.*, c. 889.

2. **Mediatistæ :** aliipermulti cum S. THOMA, SCOTO, SUAREZIO, et scholis eorum, hoc negant ; admittunt e contra primam certitudinem de existentia Dei pendere ab una inferentia. Est quidem inter Scotum et S. Thomam discrimen in modo loquendi, sed verbale tantum, ut infra dicetur.

Ceterum omnes concedunt, ubi agitur cognitio non directa, sed reflexa et scientifica, posse dari de existentia Dei demonstrationem proprie dictam et omnes, præter VASQUEZ, damnant theologice (1) Gul. OCKAM (cf. Becher, *Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockam*, in « Scholastik », 1928, p. 369-393) et Petrum DE ALLIACO (In I, q. III, a. 2) qui contrarium propugnaverant et contendebant existentiam Dei non esse evidenter demonstrabilem, sed naturaliter probabilem tantum.

Inter scholasticos revera aliud discrimen adest : utrum nempe Deus possit tantum a posteriori probari, an etiam a priori, argumento nempe ontologico ; de qua controversia infra dicetur. Sed omnes contendunt demonstrationem dari posse et debere, saltem a posteriori.

NOTIONES PRÆVIÆ

I. Propositio per se nota. Cf. *Institutiones Met. gen.*, t. I, p. 560-563.

---

(1) Vide varia judicia theologica de hac sententia apud LENNERZ, *De Deo uno*, p. 51-52.

A. Definitio : « ea est cujus prædicatum est de ratione, h. e. de definitione subjecti ». Potest autem includi in subjecto :

1. Vel *formaliter et explicite :* « triangulus est polygonus » ;

2. Vel *formaliter implicite :* v. g. « animal rationale est intelligens ».

Alii etiam hic loquuntur de inclusione *virtuali* et consecutiva, quæ habetur quando ratio prædicati non includitur in ratione subjecti, sed ab ea necessario postulatur, v. g. pro proprietatibus. Sed tunc distinguendum est : illæ proprietates naturam subjecti consequentur *vel* vi solius principii identitatis ita ut propositio quæ eam exprimit sit *analytica* : tunc propositio erit per se nota ; *vel* vi principii rationis sufficientis, aut solius experientiæ, ita ut propositio eam exprimens dicenda sit *synthetica* : tunc propositio non erit *per se nota* sensu S. Thomæ, sed pertinebit ad categoriam magis generalem quam exponit propositionum *per se*. « Uno modo dicitur propositio per se, cujus prædicatum cadit in definitione subjecti, sicut ista : homo est animal... ; alio modo dicitur per se, cujus e contrario subjectum ponitur in definitione prædicati, sicut si dicatur : nasus est simus, vel numerus est par » (*De anima*, l. II, lect. 14 a, circa initium).

B. Divisio. Distinguitur duplex :

1. per se nota *secundum se tantum :* prædicatum est quidem de ratione subjecti, sed sola cognitio terminorum, qualis naturaliter haberi potest ab homine, non sufficit ut evidens fiat veritas propositionis : « Deus est trinus » ; « anima humana est spiritualis » ;

2. per se nota *et secundum se et quoad nos* (saltem doctos) ; quando sola cognitio terminorum, qualem habere possumus, sufficit ut evidens fiat veritas propositionis.

Propositio per se nota quoad se et quoad nos sumitur dupliciter.

a) *sensu stricto*, quando, intellectis terminis, veritas propositionis statim fit evidens, i. e. sine discursu, ac proinde sine ullo medio etiam intrinseco : « totum est majus sua parte » ;

b) *sensu lato*, quando, intellectis terminis, veritas non fit evidens nisi cum discursu : sic theoremata geometriæ.

Scotus non intellegit judicia « per se nota » eodem modo ac S. Thomas : « En S. Thomas le *per se notum* équivaut au jugement analytique... Duns Scot reprend la définition d'Aristote où le *per se notum* est défini dans le sens de l'axiome : « propositio per se nota ea est quæ ex terminis propriis, qui sunt aliquid ejus, habet evidentem veritatem : ut omne totum est majus sua parte » (Belmond, in « Revue de Philosophie », 1909, t. II, p. 356, note) ; — ita ut, ubicumque intercedat ratiocinium

ad manifestandum nexum prædicati cum subjecto, etiam in materia necessaria, propositio non debeat dici per se nota. Porro ita est de propositione « Deus existit », nec ideo hæc dicetur a Scoto per se nota. Rursus juxta Scotum omnis propositio immediate evidens, etiam de sola experientia contingenti, dicetur per se nota. Unde patet ibi inter Scotum et S. Thomam esse tantum quæstionem terminologiæ. Quomodo propositio per se nota juxta sensum Scoti differat a propositione per se, a propositione evidenti et a propositione a priori, vide ap. Van de Wœstyne, *Cursus philosophicus*, t. II, p. 714.

Quomodo etiam in hoc puncto opponantur S. Thomas et S. Bonaventura, cf. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, p. 138-139; et quænam sit theoria generalis S. Thomæ de propositionibus notis quoad se et quoad nos, cf. J. de Tonquédec, *La Critique de la connaissance*, p. 284.

II. Discrimen inter probationem et demonstrationem : cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 30-31.

1. Probatio : « est omnis processus quo devenimus de noto ad ignotum ». Duplex habetur :

a) *directa* : et est — *aut* sine discursu : ita ex immediata evidentia veritatis alicujus propositionis, vel ex apprehensione alicujus facti aut realitatis concretæ sive internæ sive externæ ; — *aut* cum discursu, et quidem vel ex mera analysi datorum (v. g. justificatio valoris rationis), vel demum ex ratiocinio proprie dicto, quando v. g. ex constitutivis essentiæ deducuntur proprietates, aut ex effectu proprio fit ascensus ad causam ;

b) *indirecta* : vel ex absurdo ; vel ex signo extrinseco (v. g. auctoritate).

Quibus in ultimis casibus, jam probatio dicitur etiam :

2. Demonstratio : « est argumentatio (ἀπόδειξις) legitima quæ ex præmissis certis infert conclusionem certam ». Et est duplex :

a) *strictissimo sensu* : syllogismus ex necessariis ;

b) *stricto sensu* : probatio sive directa sive indirecta quæ fit processu discursivo, vel inductivo, vel deductivo, quæ ideo implicat inferentiam sive mediatam sive saltem immediatam.

Unde patet notionem probationis complecti quidem demonstrationem, sed esse multo ampliorem. De demonstratione in specie, cf. Pesch-Frick, *Institutiones logicæ et ontologicæ*, p. 184-207.

1. *Sur la démonstration* écoutons le P. Chossat : « Toute démonstration, pour être légitime, suppose des prémisses vraies, « ab eo quod res est aut non est, oratio dicitur vera vel falsa », et dont la vérité est saisie par

l'esprit. Mais la vérité des prémisses d'un raisonnement peut être intuitive et tellement manifeste qu'elle frappe tous les esprits ; il en est ainsi de la vérité des propositions qui énoncent des faits d'expérience commune ou des inductions spontanées sur ces faits ; dans le cas où la vérité des prémisses apparaît ainsi à l'esprit, l'évidence des prémisses rejaillit sur la conclusion, qui est elle-même déclarée non seulement certaine, mais évidente pour tous. Quand on dit que l'existence de Dieu est démontrable, on ne prétend point que les prémisses et la conclusion y soient nécessairement et pour tous évidentes à ce degré... On sait qu'Aristote définit la démonstration : « syllogismus constans ex veris, primis et immediatis notionibus, causisque conclusionis » (*I Anal.* post., c. 2). Cette définition convient spécialement à la démonstration désignée sous le nom de *propter quid*, dans laquelle les prémisses doivent contenir les causes de la conclusion dans l'ordre ontologique. Les logiciens expliquent comment la même définition s'applique, mutatis mutandis, à la preuve *a posteriori*. Dans cette dernière, les prémisses ne sont plus les causes de la conclusion que dans l'ordre logique » (*Dieu*, c. 924-925) (1).

De son côté, le P. Gaudeau écrivait très justement dès 1899 : « Il y a démontrer et démontrer. Au sens le plus strict du mot, la démonstration rationnelle est une preuve ***descendante***, *a priori*, d'ordre purement analytique et métaphysique, et qui peut se formuler en un syllogisme dont la majeure énonce un principe universel et la conclusion un cas particulier. Or, il est de toute évidence que Dieu ne peut être démontré de cette façon. Son infinitude fait éclater la charpente de tout syllogisme *a priori*. On n'enclôt pas l'infini ; donc en ce sens, on ne le conclut pas. Mais on démontre Dieu par une marche ***ascendante***, en remontant par une voie toujours ouverte jusqu'au seuil de l'Infini. Dans cette démonstration l'analyse rationnelle proprement dite joue un grand rôle ; mais la part prise par *l'habitus principiorum*, par l'intuition directe et obscure des vérités premières (on dit aujourd'hui : par la croyance) est bien plus visible dans cette marche que dans la démonstration *a priori*, et quand il s'agit de Dieu, plus qu'en toute autre matière. C'est ici surtout que le *discursus* rationnel, la courbe que décrit le flambeau de la raison en éclairant l'une après l'autre les vérités qu'elle explore, commence et s'achève dans le crépuscule de la croyance. Quand nous travaillons à démontrer Dieu, nous ne pouvons pas arriver à « posséder » la conclusion avec cette joie de l'esprit, superficielle mais si complète, que donne un théorème de géométrie bien pénétré » (*Besoin de croire et besoin de savoir*, p. 41-42).

2. *De certitudine eorum quæ de Deo habentur per demonstrationem.* Multa haberi de Deo « sicut Deum esse, Deum esse unum et alia hujusmodi, quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis » (*I C. G.*, c. 3), — quæ omnia certitudinem absolutam nata sint gignere, quippe quæ demonstratio ad scientiam proprie dictam pertineat, — certum est nec ab Angelico in dubium vocatur (cf. *In Boet. de Trin.*, q. II, a. 2, ad 1 et *VI Ethic.*, l. 5). Tamen in *III C. G.*, c. 39, 4°, legitur : « Felicitas in operatione perfecta consistit.

(1) Sur la démonstration *propter quid*, opposée à la démonstration *quia*, voir Tonquédec, *La Critique de la connaissance*, p. 409 sq., 426 sq. ; et comment la démonstration *a posteriori* ne se confond pas avec la démonstration *quia*, cf. *ibid.*, p. 252.

Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo ; unde scire aliquid non dicimur nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, ut patet in I Post. Anal., c. 2. *Cognitio autem prædicta* [quæ habetur per demonstrationem] *multum incertitudinis habet* ; quod demonstrat diversitas scientiarum de divinis eorum qui haec per viam demonstrationis invenire conati sunt. Non est igitur in tali cognitione ultima felicitas ». Sed talia, ut patet, non intelligenda sunt de iis quæ circa Deum probantur per demonstrationem, quasi possint aliter se habere atque arguuntur esse ; tantum dicuntur de iis multis quæ in theodicea probabiliter arguitive habentur, quæ quidem sunt innumera et circa *naturam Dei* (non ejus existentiam) magnam incertitudinem indeterminationemque in intellectu nostro patiuntur. Porro felicitas haberi nequit nisi cognoscatur objectum beans cum certitudine absoluta juxta suam naturam et relationes nostras cum eo.

III. Status quæstionis. — 1. In *prima Parte* asserimus judicium « Deus existit » esse per se notum quoad se, hoc sensu quod prædicatum « existens » est de ratione subjecti, ac proinde hoc judicium esse analyticum sensu stricto. Sic intellecta hæc Pars nullum adversarium habet inter Scholasticos, nec ei opponitur Scotus, ut diximus.

Sed multi moderni post KANTIUM ei adversari videntur, cum dicant exsistentiam non esse attributum quod ex analysi notarum alicujus essentiæ possit umquam erui, sed eam componere metaphysice (synthetice) cum notione subjecti : unde dicunt hoc judicium esse syntheticum a priori. Quam sententiam solvere non possumus antequam existentia Dei ejusque aseitas stabilita fuerit ; hac autem stabilita, natura analytica judicii necessario apparebit. Quare in enunciatione addimus : « si jam supponitur existentia Dei ut certa ».

2. In *secunda Parte* tenemus contra ALBERTUM M., ÆGIDIUM ROMANUM et aliquos Scholasticos propositionem « Deus existit » sensu distincto, immo etiam confuso, non nobis esse evidentem solis intellectis terminis. Unde debet esse in statu confuso aliqua inferentia, in statu vero distincto demonstratio quæ nos certiores faciat de objectivitate hujus judicii.

3. Huic autem demonstrationi non obstare omnia præjudicia fundamentalia agnosticorum ideoque omnium atheorum qui his præjudiciis hærent, ostendit *tertia Pars*. Num vero talis demonstratio habeatur, hic non dicitur, sed in thesibus sequentibus illud exercite probabimus ; a fortiori nunc non dicimus utrum hæc demonstratio sit a priori an a posteriori tantum, an simul a priori et a posteriori.

IV. Nota thesis. — Certa metaphysice quoad omnes suas partes.

DEMONSTRATIO

I^a PARS. — Propositio « Deus existit » est per se nota quoad se, semel data vel supposita existentia Dei.

Illa propositio est per se nota quoad se cujus prædicatum includitur in ratione subjecti.

Atqui talis est propositio « Deus existit ». — *Ergo.*

PROB. MIN. — Illud est de ratione subjecti quod exprimit formaliter ejus essentiam. *Atqui* aseitas seu existentia per se, exprimit formaliter essentiam saltem hypotheticam Dei, et ita quidem ut essentia et existentia in notione ejus sint omnino idem per identitatem. Supposita enim objectivitate ideæ Dei (quæ a posteriori stabilietur), nempe Deum exsistere ut est ens necessarium et a se, immediate sequitur (ut postea ostendemus) illud Ens habere τὸ esse per essentiam, seu Deum esse formaliter existentiam. Sed hæc, ut patet, non valent, nisi jam habetur probata exsistentia Dei.

II^a PARS. — Sed non est per se nota quoad nos.

Propositio quæ, intellectis terminis, non statim fit evidens, sed discursu indiget ut certa fiat, non est per se nota quoad nos.

Atqui talis est propositio « Deus existit ». — *Ergo.*

PROB. MIN. — Esset per se nota quoad nos, si immediate cognosceremus essentiam Dei, et videremus ad huius essentiæ naturam intrinsece pertinere ut existat.

Atqui « non scimus de Deo quid est » (*I^a P.*, q. II, a. 1 c.). *Ergo.*

AD ULT. MINOREM. — Naturam Dei cognosceremus immediate in se, *vel* si eam intuitive in sua realitate concreta apprehenderemus, *vel* si ideam ejus propriam immediate efformaremus. Porro neutrum habetur.

Non primum : a) teste experientia quæ ostendit nos habere cognitionem Dei confusam quæ conceptibus omnino imperfectis constet ; *b*) immo impossibile est : « non est possibile quod ad istum visionis divinæ modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere. Quod enim est superioris

naturæ proprium, non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturæ cujus est proprium... Videre autem Deum per ipsam essentiam divinam est proprium naturæ divinæ » (*III C. Gentes*, c. 52). Brevi : finitum non est natura proportionatum infinito.

Non secundum, nam omnes nostræ ideæ, teste iterum experientia et metaphysica, initium sumunt ex datis experientiæ sive externæ sensibilis sive internæ, quæ sunt de rebus essentialiter finitis ; nec ad Ens supremum, necessarium et infinitum ascendimus, nisi per discursum et viam analogiæ, mediantibus conceptibus complexis, compositis, valde imperfectis, qui semper ad rem creatam relationem dicunt ; immo etiam, quando post ratiocinium affirmavimus in Deo essentiam et existentiam esse unum formaliter idem, non possumus hanc identitatem cogitare nisi per duos conceptus (cf. Chossat, c. 890-891).

Ceterum ostendetur postea possibilitatem ipsius ideæ Dei non posse a priori neque a simultaneo demonstrari, neque esse terminum intuitionis immediatæ (contra Ontologistas), sed tantum a posteriori posse stabiliri.

Ergo ut nobis certa sit objectivitas hujus propositionis, debet probari per discursum. Si autem probari nequit, jam de ea nihil cum certitudine dicere licebit.

Quomodo vero, etsi propositio « Deus existit » non est nota per se quoad nos, tamen sit omnibus consentanea et naturalis, optime ostendit Suarez, *Disp. Met.* XXIX, s. 3, n. 36 et 37.

III^a PARS. — Præjudicia agnosticorum sunt vana.

1. Probatio existentiæ Dei non asseritur ab eis impossibilis nisi quia tenent nos non attingere nisi phænomena, vel tenent notiones causæ, substantiæ,.. etc., non habere valorem nisi phænomenalem, pariterque principia prima rationis.

Atqui hæc alibi probata sunt falsa. — *Ergo.*

2. Illa demonstratio est possibilis si, jam supposita contra agnosticos objectivitate realitatis contingentis et valore primorum principiorum absoluto, ostenditur hæc objectivitas non habere rationem intelligibilitatis, nisi admittatur ens supremum quod sit a se, et illud absolute exigere.

Atqui ita est. — *Ergo.*

PROB. MIN. — Primo, ex Criteriologia hæc objectivitas accipitur ut probata, et ostenditur nos posse absolute uti et niti

principiis identitatis et rationis sufficientis. — Porro varia argumenta quæ postea proponentur, his principiis nixa, talia sunt quæ invicte stabiliant hanc realitatem non habere rationem sufficientem intelligibilitatis suæ nisi admittatur Ens necessarium.

3. Præterea arguunt ex præsupposita contradictione quæ haberetur in conceptibus sub quibus apprehendimus Deum, h. e. infinitatem, æternitatem, immensitatem, aseitatem.

Atqui hæc argumentatio vana est. Non enim proficiscimur a conceptu determinato et distincto essentiæ Dei, his prædicatis expresso, quasi conceptus ille scientificus, v. g. infinitatis, esset pro nobis a priori positive objectivus, sed tantum ex conceptu indeterminato, etsi claro quoad « quid nominis », et in se nullam præbente contradictionem : entis nempe quod est causa omnium et independens a quovis alio in esse. Quid autem hæc causalitas et independentia implicent, postea dicetur et per viam analogiæ evolvetur, sed non initio hæc supponuntur.

SCHOLIA

I. Objectiones contra demonstrabilitatem existentiæ Dei. — 1. Solventur occasione uniuscujusque argumenti propositi ad hanc exsistentiam stabiliendam. Præcipua vero præjudicia agnostica de quibus in III[a] parte thesis, recoluntur et solvuntur apud Van der Meersch, *De Deo*[2], p. 76-84, aliæ vero apud Loinaz, n. 103-119.

2. Jam apud S. Thomam inveniuntur multæ objectiones contra demonstrabilitatem existentiæ Dei. P. Sertillanges, *Les grandes thèses...*, p. 42-44, eas compendiose proponit : *a*) Deus definiri nequit ; *b*) si supponitur esse, dicendus esset infinitus, porro nihil possumus dicere de infinito ; *c*) ens quod esset per essentiam attingi nequit per ens ab alio ; *d*) pariter ens quod transcendit sensum, cognosci non potest per ens cujus cognitionis objectum est essentia sensibilis. Quæ objectiones, ut patet, desumuntur omnes ex *natura* essentiæ divinæ et supponunt nos non posse cognoscere existentiam Dei, si simul non cognoscimus *adæquate* ejus essentiam. Quod est aperte falsum, ut declarat textus.

Ceterum non admittimus principia solutionis quæ ibid. proponit P. Sertillanges, quæque agnosticismum sat radicalem sapere videntur, ut in tomo II ostendemus. E contra optima principia solutionis dat P. Romeyer, in sua *Theodica*, p. 74-75.

II. Utrum — et quatenus affirmative — quodnam habeatur problema theologicum de demonstrabilitate existentiæ Dei.

1. Hæc quæstio, etsi extrinseca philosophiæ, nobis non est libera. Ita enim loquitur Concilium ***Vaticanum*** : « Sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse ; invisibilia enim

ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur (*Rom.* I, 20) » (Denz.- B., n. 1785) ; et statuit : « Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, anathema sit » (ibid., n. 1806). Cf. Chossat, art. *Dieu*, c. 810-874 de sensu verbi « rationis » in variis documentis, et Gaudeau, *Besoin de croire*, p. 39 sq.

Juramentum Pianum antimodernisticum hæc addit : « Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quæ facta sunt, hoc est per visibilia creationis opera, *tanquam causam per effectum certo cognosci, adeoque* (1) *demonstrari etiam posse*, profiteor » (Motu proprio « Sacrorum Antistitum », sept. 1910). Cf. Garrigou-L., *Dieu*, p. 19-37. Contendit iste, p. 35 sq., demonstrabilitatem Dei per viam ratiocinii discursivi esse « proximam fidei », quippe quod juramentum habendum sit de fide catholica, sin minus definita, et re vera documentum infallibile ; alii vero dicunt eam esse tantum quidem sed saltem « theologice certam » : cf. Lennerz, *De Deo*, p. 58. Omissa hujusmodi lite theologica, tenendum est illum aberrare a semitis veritatis, nec profiteri doctrinam catholicam, qui hanc conclusionem in dubium vocaret. Cf. Chossat, c. 926-930.

Præterea magni sunt momenti ad rem nostram ***elenchi propositionum*** quibus debuerunt subscribere sive Bautain (Denzinger-B., n. 1622 sq.), sive Bonnetty (ibid., n. 1650 sq.) Ita v. g. se habet prima propositio Bautain imposita : « Ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei et infinitatem perfectionum ejus. Fides, donum cæleste, posterior est revelatione ; hinc non potest allegari contra atheum ad probandam Dei existentiam ». Qui ergo diceret nos non posse attingere Deum cum certitudine nisi sub lumine fidei, vel nisi in quantum Deus est noster finis ultimus supernaturalis et attingitur in visione beatifica, non sentiret cum Ecclesia et notam theologicam incurreret.

Pariter notanda sunt quæ ***Congregatio Indicis***, die 3 junii 1843, judicavit esse reprehendenda et emendanda in aliquibus operibus Prof. Ubaghs, nempe in sua *Theodicea* et *Logica*. Satis sit recitare propositiones sequentes : « 2° Veritates externas metaphysicas demonstrari proprie non posse ; 3° Dei existentiam minime demonstrari posse. Deum existere demonstrari posse negamus ; 4° Probationes existentiæ Dei reduci ad quamdam fidem, aut fundari in hac fide, qua non tam videmus quam credimus, seu naturaliter persuasum nobis est, ideam hanc esse fidelem, id quod evidentia mere interna cernere non possumus ». Quibus propositionibus, S. Congregatio jungebat doctrinam a Catholicis tenendam. Vide integrum documentum apud Lennerz, *De Deo uno*, p. 10-11.

2. Quibus documentis opportunum videtur addere alium ***elenchum*** propositionum, quæ die 1 dec. 1924 a S. Congregatione ***S. Officii*** declaratæ sunt « prouti jacent, in globo jam a Concilio Vaticano et a S. Sede

---

(1) Le mot *adeoque* signifie *et même*, comme traduit très bien le P. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 19. Le P. Hugon, *Les vingt-quatre thèses thomistes*, p. 176, écrit que, après avoir rapporté les termes du Concile du Vatican « Deum per ea quæ facta sunt... certo cognosci posse », « la formule du serment, indiquant la *conséquence*, poursuit : adeoque demonstrari etiam posse, et *partant* peut aussi être démontrée » : c'est un contre-sens.

proscriptæ et damnatæ, vel viam sternentes ad easdem propositiones jam proscriptas et damnatas ». Hujusmodi sunt :

« 1) Conceptus seu ideæ abstractæ per se nullo modo possunt constituere imaginem rectam atque fidelem, etsi partialem tantum. — 2) Neque ratiocinia ex eis confecta per se nos ducere possunt in veram cognitionem ejusdem realitatis. — 3) Nulla propositio abstracta potest haberi ut immutabiliter vera. — 4) In assecutione veritatis, actus intellectus in se sumptus, omni virtute specialiter apprehensiva destituitur, neque est instrumentum proprium et unicum hujus assecutionis, sed valet tantummodo in complexu totius actionis humanæ, cujus pars et momentum est, cuique soli competit veritatem assequi et possidere. — 5) Quapropter veritas non invenitur in ullo actu particulari intellectus, in quo haberetur « conformitas cum objecto », ut aiunt Scholastici, sed veritas est semper in fieri, consistitque in adæquatione progressiva intellectus et vitæ, scilicet in motu quodam perpetuo, quo intellectus evolvere et explicare nititur id quod parit experientia vel exigit actio : ea tamen lege ut in toto progressu nihil umquam ratum fixumque habeatur. — 6) Argumenta logica, tum de existentia Dei, tum de credibilitate Religionis christianæ, per se sola, nullo pollent valore, ut aiunt, *objectivo*, scilicet per se nihil probant pro ordine reali. — 7) Non possumus adipisci ullam veritatem proprii nominis quin admittamus existentiam Dei, immo et Revelationem. — 8) Valor quem habere possunt hujusmodi argumenta non provenit ex eorum evidentia, seu vi dialectica, sed ex exigentiis « subjectivis » vitæ vel actionis, quæ, ut recte evolvantur sibique cohæreant, his veritatibus indigent. — 9) Apologesis illa quæ procedit « ab extrinseco », — scilicet ea quæ a cognitione naturali factorum historicorum, relatorum in Libris Sacris, præsertim in Evangelio, ascendit, mediante ratiocinio, ad stabiliendum eorumdem factorum character supernaturale et divinum, unde tamen concludit Deum esse auctorem revelationis quam muniunt, — est methodus infirma puerilisque, neque respondet legitimis exigentiis humanæ mentis qualis est hodie. — 10) Miraculum in se nude sumptum — scilicet prout est factum sensibile quod soli potentiæ divinæ attribui potest, præcisione facta tum ab ejus significatione symbolica, tum ab exigentiis subjectivis hominis — non præbet solidum argumentum Revelationis. — 11) Praxis religiosa legitima non est fructus certitudinis quam homo habet de veritate, sed contra medium unicum obtinendi de hac veritate certitudinem. — 12) Etiam post fidem conceptam, homo non debet quiescere in dogmatibus religionis, eisque fixe et immobiliter adhærere, sed semper anxius manere progrediendi ad ulteriorem veritatem, nempe evolvendo in novos sensus, immo et corrigendo id quod credit ».

Quæ quidem declaratio non promulgata est ex mandato SS. Pontificis sed nomine solius Congregationis ; non ergo eodem valore gaudet canonico quo documenta solemnia Magisterii quæ in conscientia obligant modo stricto. Sed tamen exstat testimonium authenticum et interpretatio authentica sensus quo constitutiones Concilii Vaticani et damnationes contra Modernismum a Pio X latæ intellegendæ sint ad mentem Ecclesiæ. Huic interpretationi sine ulla restrictione adhærebimus (1).

---

(1) Textus elenchi supra recitati invenitur in *Periodica de re canonica et morali*, 1925, p. 17 sq. et rursus transcribitur cum versione gallica in *Documentation catholique*, 1925, t. I, p. 771-773.

3. P. Van de Woestyne, *loc. cit.*, p. 707, n. scribit : « Documenta... ecclesiastica non tangunt, ut patet, illos Philosophos-Theologos, qui, — cum non sint ex partibus Criticorum (juxta quos propositio exsistentiæ Dei non est scientifica), Positivistarum (juxta quos exsistentia Dei supergreditur objectum intellectus humani), aut Traditionalistarum (juxta quos admittitur exsistentiam Dei ab ipso Deo esse), — propriis viribus intellectualibus per visibilia cum certitudine in ordine reflexo seu scientifico Deum exsistere admittunt, illationem mediatam tamquam ascientificam non rejiciunt, etsi de facto ratiocinium formale non admittant ». Ita enim procedunt multi qui scholæ franciscanæ adhærent et quod mirum videtur, aliqui dicti « neothomistæ ». Talibus in adjunctis, possunt evidenter impugnari ; utrum vero cum documentis ecclesiasticis sint quoad omnia concordes, annon, non est locus decernendi.

III. Lachelier et demonstrabilitas existentiæ Dei.

1. Lachelier, dans son Cours de *Théodicée* de 1868, donne cette difficulté : « *Ou* l'existence de Dieu peut être soumise à des règles générales : et alors Dieu fait partie du monde ; pour que ces principes généraux pussent s'appliquer à lui, il faudrait, en effet, que Dieu fût de la même nature que les autres êtres, et nous n'avons pas le droit d'étendre les principes généraux à des cas absolument différents de ceux que nous connaissons : c'est une question d'homogénéité et d'hétérogénéité de la nature de Dieu avec celle des autres êtres. *Ou* il faut un principe particulier et le syllogisme est superflu. S'il faut en effet un principe qui ne s'applique qu'à l'existence de Dieu, on a une tautologie. Le principe lui-même donne Dieu, puisqu'il ne peut s'appliquer qu'à lui ».

Réponse. — Nous concédons le second membre, mais il faut absolument nier le premier. Si l'on devait tenir que notre concept d'être n'a pas de valeur transcendentale, comme le suppose Lachelier, l'argument qu'on vient de lire serait décisif. Mais il n'en est pas ainsi.

Nous spéculons en effet sur une idée qui a valeur *absolue*. De quoi que ce soit, nous disons : ou c'est quelque chose, ou ce n'est rien, pas de milieu. L'intelligence l'affirme et doit l'affirmer de tout ce qu'elle appréhende, de quelque manière qu'elle l'appréhende. Si l'on pouvait laisser ouverte l'hypothèse qu'un être quelconque, de quelque nature qu'il soit, fini ou infini, équivaille à sa contradiction, c'est-à-dire au néant, c'en serait fait de l'intelligence comme telle, aussi bien que de l'être comme tel. Nous devons traiter nécessairement de façon absolue le moindre objet d'expérience qui se pose comme *étant*.

Ce point supposé acquis, l'être d'emblée s'appréhende comme transcendental par rapport non pas seulement à chacune des catégories, mais à toutes prises ensemble. Sa notion ne nous révèle pas que Dieu existe, comme nous l'avons assez rappelé dans l'Introduction de cet ouvrage ; mais elle est telle qu'elle s'applique à lui et qu'elle le représente de manière très réelle, dès là qu'on aura pu montrer qu'il existe : car, s'il existe, il n'est pas le néant. Or, pour montrer qu'il existe, il suffit que le jeu des principes qui expriment ce qu'il est en tant que tel, appliqué à de la réalité catégorique donnée dans l'expérience, manifeste la nécessité absolue d'un être inconditionné comme raison dernière d'intelligibilité dans l'ordre de l'existence de cette donnée catégorique existentielle, pour que nous soyons en droit de *conclure* avec certitude à la nécessaire existence de cet être incon-

ditionné : ce sera tout le processus de notre première preuve tirée de la contingence.

A la difficulté de Lachelier, nous répondrons donc en forme : « Si Dieu peut être touché par les principes premiers, il fait partie de notre expérience et donc est fini » : *dist.* si l'idée de l'être se borne à l'être de notre expérience, *conc.*, si cette notion est transcendentale à toutes les catégories, *nego.* L'usage prédicamental de l'être exige sa valeur transcendentale, parce que je saisis tout sous la forme et la raison d'absolu.

2. Après avoir exposé, à la suite de Kant, et en s'appuyant directement sur lui, que les principes de la connaissance doivent être *a priori* « immanents au monde », qu'à ce titre « ils ne peuvent nous élever au-dessus du domaine de l'expérience », que par eux « nous ne pouvons arriver jusqu'à Dieu », — Lachelier conclut ainsi sa leçon d'introduction à sa *Théodicée* :

« Ainsi il semble que l'existence de Dieu soit indémontrable. Il s'agit d'abord de trouver quelque chose qui soit hors du monde, ce quelque chose qui ne soit pas non plus une pure abstraction ou le moi, la pensée. Si on conçoit Dieu comme un individu, on tombe dans le fétichisme, on prend pour Dieu une chose qui fait partie de ce monde ; si l'on considère Dieu comme la conscience absolue, l'unité de l'intelligence universelle, la raison érigée en réalité intérieure au monde, on tombe dans le panthéisme. Un véritable théisme doit se distinguer de ces deux doctrines ; et il semble, par les conditions de la conscience humaine, que nous soyons obligés à tomber dans le polythéisme ou le panthéisme. A notre insu, quand nous plaçons Dieu dans l'espace, quand nous l'imaginons comme exécutant et pensant ou agissant dans le temps, rien de plus facile ; mais c'est du polythéisme. Rien de plus simple aussi que de concevoir l'unité absolue de la substance : mais c'est du panthéisme. Alors, comment arriver à un Dieu qui plane au-dessus du monde et qui soit cependant un être singulier et personnel ? Cela est impossible à la raison. Les preuves du raisonnement ne nous permettent pas de sortir de l'ensemble des phénomènes. Au contraire, en affirmant sans preuves, en admettant l'intuition, nous arrivons au Dieu du panthéisme, à l'unité de la raison et de l'univers. C'est une difficulté insoluble.

« *On peut sortir de là, non par une vue, mais par une* CROYANCE *et cette croyance peut avoir un fondement solide dans un besoin en nous d'admettre la sainteté.* Est-ce à dire qu'il ne faille tenir aucun compte des preuves de l'existence de Dieu ? Nullement. Mais il ne faut les admettre que comme différentes manières de rentrer dans notre conscience et d'affirmer davantage notre croyance. Ainsi notre théodicée sera une élimination du panthéisme : voilà tout. Nous l'exposerons [le panthéisme] et nous l'éliminerons du théisme proprement dit ».

REMARQUES. — Sur ce texte significatif, nous ferons seulement quelques remarques brèves, la discussion des idées fondamentales qu'il exprime devant trouver sa place ailleurs :

a) D'après Lachelier, ou l'on s'en tient aux principes de la « Critique de la raison pure », et Dieu est inconnaissable, ou il est objet d'intuition, et alors c'est le panthéisme. Or Kant a définitivement prouvé le premier point, au jugement de Lachelier. Quant au second point, la conclusion est une conséquence même de l'idéalisme : en vertu de cette doctrine, l'intelligence ne peut se dépasser (« un au delà de

la pensée est impensable »), l'intuition est la prise de conscience de ce qu'on est soi-même, ou de ce à quoi l'on est identique, elle ne peut être autre chose. Pour un idéaliste donc, l'intuition de Dieu sera la prise de conscience par l'individu de sa participation réelle, de son identification réelle à l'unité de la conscience universelle et c'est celle-ci qui sera Dieu. Tant qu'on ne se sera pas haussé jusque-là, on n'aura pas Dieu ; participer à cette conscience infinie, c'est intuitionner Dieu.

b) Or de cette intuition, ainsi entendue, qui supprime la personnalité divine, Lachelier ne veut pas : et c'est fort bien.

Mais la raison qu'il donne de ce refus implique tout son idéalisme et vaut d'être signalée : « Ce que nous appelons monde extérieur, c'est l'ensemble des choses juxtaposées dans l'espace et qui se succèdent dans le temps. Ainsi, en même temps qu'il y a dans l'espace une barre de fer chauffée et dilatée, il y a en moi une sensation de chaleur qui m'avertit de la présence de cette barre : voilà la différence entre le moi et le non-moi. J'admets bien qu'il y a hors de moi quelque chose, mais ce quelque chose est encore l'entendement lui-même qui éclaire notre propre intelligence et celle d'autrui. Dieu n'entre pour rien là dedans. C'est l'unité de la conscience qui intervient, unité fixe de pensée présidant à la succession des phénomènes objectifs et des impressions subjectives. Il semble donc que nous ne puissions jamais sortir du monde, ni de notre propre conscience ».

c) A cette conception qui implique l'idéalisme le plus radical, nous répondrons que nous atteignons Dieu par notre idée d'être, sans qu'il fasse du tout partie de notre expérience, parce que l'idée de l'être est transcendentale, et parce que la réalité d'expérience l'implique au titre de l'être comme raison d'être dernière. En quoi faisant, nous ne nous suspendons pas à une chimère, et ne travaillons pas à vide. Cet X que le fini nous oblige à poser est être, puisqu'il n'est pas rien, et que la notion d'être en tant que transcendentale peut et doit être projetée sur tout, qu'il s'agisse ou non d'un objet d'expérience.

d) Que l'existence de Dieu ne doive pas seulement être objet de croyance, nous l'établirons en faisant la critique des arguments de Kant. En attendant, constatons la parenté étroite qui existe entre la thèse de Lachelier que nous avons reproduite et les théories que E. Le Roy devait soutenir par la suite dans la « Revue de Métaphysique et de Morale » en 1907, et dans son *Problème de Dieu*, en 1930, jusques et y compris l'appel au Mysticisme et à la sainteté; parenté également très proche des thèses professées par d'autres catholiques modernistes ou modernisants au cours de ces trente dernières années. Il convenait de souligner ce rapprochement.

ART. II. — DE VARIIS ARGUMENTIS AD PROBANDAM EXISTENTIAM DEI

I. De argumentorum partitione. — Solet determinari hæc partitio ex termino a quo ; sed vario modo ista determinatio intellegitur :

1ª PARTITIO (præsertim scholasticorum) in argumenta :

a) *metaphysica*, in quibus medium speciale demonstrationis (terminus a quo) est realitas præscindens a materia ;

b) *physica*, in quibus hæc realitas natura sua non convenit nisi rebus materialibus ;

c) *moralia*, in quibus hæc realitas est factum morale, quod nempe pertinet ad hominem prout per intellectum et voluntatem operatur.

Alii aliter procedunt inter scholasticos, v. g. Romeyer, D. P. C. R., art. *Dieu*, col. 836-838.

2ª PARTITIO (præsertim modernorum) in argumenta :

a) *metaphysica*, quæ habent ut fundamentum conceptionem a priori ;

b) *physica*, quæ fundantur in facto vel realitate mundi externi ;

c) *moralia :* ut supra. — De qua partitione, cf. Lahr, t. II, p. 474.

3ª PARTITIO (etiam modernorum) in argumenta :

a) *a priori*, quæ sunt præter omnem experientiam ;

b) *a posteriori*, quæ supponunt experientiam et quidem sive indeterminatam, sive determinatam.

Voici par exemple comment RABIER, dans sa *Théodicée* (inédite), développe cette division :

I. Preuve improprement dite : Expérience de l'Infini.

II. Preuves proprement dites :

A. Preuve *a priori* : Existence de Dieu déduite du concept de Dieu (Preuve ontologique, 3e du Discours de la Méthode).

B. Preuves *a posteriori* :

1. Fondées sur la raison spéculative :

a. fondée sur une expérience indéterminée : argument cosmologique ;

b. fondée sur une expérience déterminée :

α. s'appuyant sur le principe de substance : preuves par les *vérités éternelles* (Bossuet), par l'*espace et le temps* (Clarke) ;

β. s'appuyant sur le principe de causalité : preuves par le *mouvement*, par les *causes finales*, par l'*Idée d'Infini* (1re du Discours), par l'existence d'un être *imparfait* (2e du Discours).

2. Fondées sur la raison pratique : preuves par le *devoir*, par la *sanction*.

4ª PARTITIO. — Libenter alio etiam modo procederemus, ita ut in duas classes argumenta valida (de his tantum curamus) distribueremus :

1. Argumenta *inventionis* quæ omnia directe vel indirecte in contingentia nituntur et stabiliunt Deum ut ens necessarium :

ita argumenta ex causalitate, ex motu, ex finalitate, ex lege morali : quæ sola apodictice probant.

2. Argumenta *explicationis metaphysicæ*, quæ, si supponunt jam probatum Deum ut ens necessarium, aptissime inserviunt ad totam metaphysicam construendam : ita arg. ontologicum, ex veritatibus æternis, ex appetitu beatitudinis, ex gradibus entis. Sed per se sola, ut postea evolvemus, non nobis suppeditare videntur probationem categoricam quæ sibi sufficiat.

Cf. quæ diximus de hac divisione in « Arch. de phil. », V, 3, p. 137-140.

II. De natura eorum argumentorum quæ usurpabimus ut stricte efficacia. Non sunt pura (mere a priori), neque empirica (mere a posteriori), sed *mixta*, in quibus præmissa una est in materia necessaria et est conditionalis, altera vero in materia contingenti et est categorica, nempe :

1. *assumunt* ut terminum a quo realitatem aliquam concretam et actu existentem in rerum natura, — quæ attingitur per aliquam experientiam humanam (sive externam, sive internam), — et est ontologice posterior existentia Dei ;

2. *concludunt* ad Deum terminum ad quem : necessario existentem existentia actuali, — distinctum aliquo modo reali ab ea re quæ est terminus a quo, — sub conceptu quodam determinato (diverso pro diversis argumentis) ;

3. et quidem *vi principii rationis sufficientis*, præsertim sub forma principii causalitatis, vel præter illud auxilio alicujus alius secundarii quod et ipsum ultimo fundatur in hoc principio rationis, v. g. « non datur processus in infinitum per se in causis causatis quibuscumque », vel « omne quod movetur ab alio movetur ».

Quomodo omnia argumenta quæcumque excogitantur, reducenda sint ad insufficientiam in esse, ideoque ad contingentiam et causalitatem, bene ostendit Sertillanges, *S. Thomas*, t. I, p. 143 ; vel in *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, p. 59 : terminus enim formalis a quo et terminus formalis ad quem sunt semper idem. Cf. etiam Garrigou-L., *Dieu*, p. 763-774.

Unde sequitur argumenta valida posse formas diversissimas accipere sicut et varii modi contingentiæ habentur diversissimi. Ita nihil impedit quominus quis proficiscatur a sola contingen-

gentia τοῦ Ego (1), et quidem etiam a sola dependentia meæ mentis in cognoscendo et appetendo (quæ forma esset forma valida argumenti ex beatitudine), etiam a sola contingentia voluntatis liberæ (et haberetur arg. morale) ; deinde fieret transitus ad contingentiam rerum exteriorum, nempe ordinis physici, vel naturarum physicarum quæ motui subjiciuntur, etc.

III. De quinque viis S. Thomæ quæ usurpantur in *I*ª *P.*, q. II, a. 3. — Desumuntur ex motu (a), ex causalitate (b), ex caducitate (c), ex gradibus entis (d), ex ordine mundi (e).

1. — ***Ratio horum argumentorum*** vario modo redditur ab auctoribus :

1. Facta empirica unde desumuntur, spectantur :

a) vel *singillatim*, et tunc apparet vicissitudo mutationum. Porro distinguuntur in mutatione hæc tria :

— ipsa mutatio, qua via ex motu fit ascensio ad primum motorem ;

— causa mutationis, qua via efficientiæ devenitur ad primam causam ;

— subjectum mutationis, qua via ex defectibilitate devenitur ad Ens necessarium.

b) vel *collective* : et tunc duo apparent, nempe entia mundana :

— sunt alia aliis perfectiora, qua via ex graduum imperfectione devenitur ad Ens summum ;

— consentiunt ad perfectionem, ad pulchritudinem universi : qua via ex mundi ordine devenitur ad sapientissimum ordinatorem.

Ita procedit Schiffini, *Theol. natur*, n. 387.

2. Dividuntur etiam secundum ordinem *dynamicum* (motus, efficientia), secundum ordinem *staticum* (contingentia, gradus), et *utrumque* simul (ordo) : cf. Kleutgen, *De ipso Deo*, n. 166, vel *Phil. scol.*, n. 918. Etc., etc.

P. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 226, hæc argumenta exponit suo modo.

2. — ***De valore respectivo harum viarum.*** Hæc habet valde notanda Cajetanus, in Iᵐ, q. II, a. 3 :

« Circa has rationes in communi, advertendum est diligenter quod possunt afferri ad duo. *Primo*, ad concludendum illud ens incorporeum, immateriale, æternum, summum, immutabile, primum, perfectissimum, etc., quod et quale Deum tenemus esse. Et sic istæ rationes habent plurimum disputationis : eo quod prima via, ut in

(1) Bossuet écrivait dans sa *Lettre à Innocent XI sur l'éducation du Dauphin* : « La philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même pour s'élever ensuite comme par un degré sûr jusqu'à Dieu... Car ici, pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même ; et sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences, en remarquant seulement ce qu'il trouve en lui, il reconnaît par là l'auteur de son être ». C'est dans cet esprit qu'il commence son traité : « La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu ».

I Contra Gentes, c. 13, dicitur, non ducit ad motorem magis immobilem quam sit anima intellectiva ; secunda autem, ut dicit Averroes, non ducit nisi ad corpus cæleste et ejus motorem ; reliquarum quoque nulla magis sursum ducere videtur. Et ad hoc intentum non afferuntur hoc in loco hæ rationes, ut nunc patebit. — *Alio modo* afferri possunt ad concludendum quædam prædicata inveniri in rerum natura, quæ secundum veritatem sunt propria Dei, non curando quomodo vel qualiter sint, etc. Et ad hoc intentum hic afferuntur ; et sunt nihil fere difficultatis habentes secundum philosophiam ».

GAYRAUD de valore respectivo eorum tractat in « Revue de philo. », 1908, t. II, p. 6 et 9, et pariter DE BRUYNE, *S. Thomas*, p. 132-137. Isti duo bene ostendunt has vias apud S. Thomam involvere elementa caduca quæ scientiam hujus temporis supponebant, quæque sunt omnino derelinquenda, ita ut vis et forma metaphysica earum debeat sola retineri. Cf. etiam BERTEN, *La physique de S. Thomas d'après la Summa contra Gentiles*, in « Rev. néo-scol. », 1926, p. 389-410.

Sur les preuves de l'existence de Dieu chez S. Thomas et la manière de les entendre : doivent-elles être ramenées à une seule et, dans ce cas, comment se peut faire la réduction, — ou au contraire sont-elles indépendantes, valent-elles chacune à soi seule et quelle est leur valeur respective ? — on pourra consulter :

BIBLIOGR. — Sur les **cinq voies**, cf. : ALBRECHT, *Das Ursachgesetz und die erste Ursache bei Thomas von Aquin*, dans le « Philosophisches Jahrbuch », t. 33 (1920), p. 173-182 ; — AUDIN, *A proposito della dimostrazione tomistica dell' esistenza di Dio*, dans la « Rivista di filosofia neoscol. », 1912, p. 758-769 ; — BÆUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des* 13 *Jahrhunderts*, in « Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters », t. III, ca. 2, p. 284-343 ; — E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 664-673 ; — A. DANIELS, O S. B., *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im* 13 *Jahrhundert*, in « Beiträge zur Geschichte der Phil. der M. A. », t. VIII, 1-2 ; — DESCOQS, dans les « Archives de philos. », vol. III, ca. 3, p. 98-111 ; — J. FARAGO, *De demonstratione metaphysica Dei existentiæ*, seu Deum esse nonnisi per quinque argumenta metaphysica D. Thomæ potest apodictice demonstrari, 1927, Temesvar, Typis Landbote ; — GENY, *Les preuves thomistes de l'existence de Dieu*, dans la « Revue de phil. », 1924, p. 575-602 ; — GILSON, *Le thomisme*[3], p. 67-93 ; — GRUENWALD, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, dans les « Beiträge zur G. der Ph. des Mitt. », t. VI, ca. 3, 1907 ; — KIRFEL, *Gottesbeweis, oder Gottesbeweise bei dem hl. Thomas von Aquin*, dans le « Jahrbuch für Philos. und spekulative Theol. », 1913, p. 451-460 ; *Der Gottesbeweis aus den Seinstufen*, ibid. 1912, p. 454-487 ; — MATTIUSSI, *Sulle cinque vie di S. Tommaso*, dans la « Rivista di fil. neosco. », 1913, p. 67-72 ; — ROLFES, *Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles*, Limburg, Steffens, 1926 ; — SERTILLANGES, *Comment on prouve Dieu*, dans la « Rev. apologétique », mai 1928, p. 513-522, ou dans *Les grandes thèses de la phil. thomiste*, p. 40-58.

Nous donnerons d'autres indications complémentaires à propos de chaque preuve, et montrerons que, loin d'être irréductibles, les cinq voies de S. Thomas n'en font en réalité qu'*une*. A ces voies d'ailleurs, on pourrait en ajouter beaucoup d'autres, à la condition de les ramener toutes à la contingence et finalement à la cause efficiente, comme nous l'expliquerons plus loin.

CAPUT SECUNDUM

ARGUMENTUM LIMINARE PRO DEI EXISTENTIA EX CONSENSU UNIVERSALI

Tres erunt articuli. In primo factum consensus declarabimus ; in secundo varia systemata exponemus quæ proposita sunt ad hunc consensum explicandum ; in tertio thesim nostram stabiliemus.

ART. I. — FACTUM CONSENSUS DECLARATUR

§ 1. De realitate facti

Hæc realitas facti consistit in persuasione moraliter universali circa existentiam alicujus Numinis supremi ex quo mundus aliquo modo pendet, quod est vivens et aliquo sensu personale et cui subjacent actiones morales hominum.

I. Dubia de hac realitate. — Hæc universalitas olim a multis denegata est, inde a Cicerone, *De natura deorum*, I, 23, ubi Cotta qui ejus locum tenet, ita loquitur : « Quod enim omnium gentium generumque hominibus ita videretur, id satis magnum esse argumentum dixisti, cur esse deos confiteremur. Quod cum leve per se, tum etiam falsum est. Primum enim unde notæ tibi sunt opiniones nationum ? Equidem arbitror multas esse gentes sic immanitate efferatas ut apud eas nulla suspicio deorum sit ».

Lubbock, in opere *The Origin of civilization and the primitive condition of man* (1870), collegit multa testimonia quæ eo tenderent ut probaretur plerasque gentes non civilizatas omni religione carere (1). Sed ejus opus methodo scientifica et

(1) Les idées d'Auguste Comte se retrouvaient à peu près telles quelles dans ce livre de Lubbock. L'homme, d'après lui, passerait, dans son évolution religieuse, par les stades suivants : athéisme, puis fétichisme, — culte de la nature ou totémisme

critica penitus privatur et testimonia, ab eo allata, sunt æstimanda sine ullo valore probativo (de eo cf. Pinard, *L'étude comparée...*, t. I, p. 378 sq.), ut ostendit Roskoff, in opere *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*, et confirmaverunt alii ut Muller, *Origin and development of Religion*, trad. fr., p. 9-19, vel etiam Tylor, *Primitive culture*, c. x et xi. Alii pauci etiam admiserunt dari populos atheos : ita H. Spencer, qui omnem religionem ex cultu Majorum derivat (Manismus), et sententiæ Lubbock de populis atheis, etsi cum restrictione, tamen partialiter adhæret (Pinard, *ibid.*, p. 381-382); pariter Vinson, *Les religions actuelles*, 1888, p. x, xvi, 1-2. Inter catholicos, E. Lesserteur, in opere *La connaissance de Dieu est-elle universelle ?* (1883), contendit aliquas dari gentes quæ Deum ignorarent, inter quas citabat Annamitas (de quibus infra).

Sed ex recentioribus inquisitionibus, præsertim ex studio sive historiæ comparatæ religionum (1), sive ethnologiæ religiosæ (2), ita confirmata est hæc universalitas *moraliter* spectata, vix ut in dubium hodie vocetur. Unde post Quatrefages, et quidem nunc majori cum jure, licet dicere, saltem de noncivilizatis ultimorum temporum : « L'athéisme n'est nulle part qu'à l'état erratique » (*L'espèce humaine*, 1878, p. 356). Ut recte

---

— idolâtrie ou anthropomorphisme, — Dieu comme créateur, — et en dernier lieu seulement, union de la religion et de la morale. De toute la théorie de Lubbock, c'est ce dernier point, c'est-à-dire sa thèse sur la séparation originelle entre le domaine religieux et le domaine éthique, qui a eu le succès le plus durable. Universellement admise par les rationalistes, elle leur permet de supposer que le lien établi postérieurement entre ces deux ordres d'idées, reste tout accidentel et pourrait sans inconvénient être rompu : thèse longuement combattue par le P. Cathrein, dans son grand ouvrage sur l'unité de la conscience morale : *Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, v. g. t. I, p. 32, t. III, p. 575 (conclusion).

(1) « La Science des religions non-systématique est mieux dénommée « Histoire des religions » ; elle a pour objet de décrire les vicissitudes respectives des religions particulières. La « Science des religions » proprement dite, vise à dégager des cas particuliers les lois universelles (dans la mesure où l'histoire est régie par des lois). La « Philosophie de la religion » en dernier lieu, aborde l'interprétation métaphysique des lois générales, des faits particuliers et de l'ensemble des faits religieux dans l'humanité. Les termes proposés par divers auteurs pour caractériser ces trois stades d'études — *hiérographie, hiérologie, hiérosophie* — ont l'avantage d'être neufs, plus aptes par conséquent à exprimer une idée nouvelle et précise ; clairs en eux-mêmes, ils marquent bien que les deux premières sciences demeurent dans l'ordre empirique » (Pinard de la Boullaye, dans les « Recherches de science religieuse », 1925, p. 359.)

(2) Quid sit *ethnologia* in genere, et *ethnologia religiosa* in specie, vide ap. Bros, *L'Ethnologie religieuse*, c. i. Cf. etiam Schmidt, in 1re *Sem. d'ethnologie religieuse*, 1913, p. 33-49 et Græbner, *Die Methode der Ethnologie*, Heidelberg, Winter, 1911. — Multa documenta ad studium ethnologiæ spectantia et utilia invenientur apud Buschan, *Illustrierte Völkerkunde*, 2 t. in 3 vol., 1922-1926, Stuttgart, Strecker und Schrœde.

dicit TIELE-SÖDERBLOM, *Histoire des religions*, tr. fr., p. 16-17 : « L'assertion d'après laquelle il y aurait des peuples ou des tribus sans religion, repose soit sur des observations inexactes, soit sur une confusion d'idées. On n'a jamais encore rencontré de tribu ou de nation qui ne crût à des êtres supérieurs, et les voyageurs qui ont avancé cette opinion, ont été plus tard contredits par les faits. On a donc le droit d'appeler la religion, prise dans son sens le plus large, un phénomène propre à l'ensemble de l'humanité ». Et pariter STRACHAN, in Hastings, *Encyclopædia of religion and ethics*, art. *Creation* (t. IV, p. 227 A) : « Une enquête progressive sur la mentalité des races les moins avancées de l'humanité tend à démontrer que, côte à côte avec les mythes les plus ridicules..., il existe presque invariablement une conception haute, bien que confuse d'un Être bon qui est l'auteur de toutes choses, le gardien immortel de la conduite morale des hommes ». Et pariter JEVONS, *Introduction to the history of religion*, 1896, p. 7, ita ut hoc judicium P. DE GRANDMAISON in *Christus*, p. 20, qui ipse citat Jevons, æstimandum sit tamquam veritas definitive acquisita : « Prise d'ensemble, l'humanité est religieuse ».

BIBLIOGR. — De qua commutatione in judiciis peritorum, cf. PIAT, *Idée de Dieu chez les Primitifs*, in « Rev. prat. d'apol. », 1er août 1915, p. 458 sq. et SCHMIDT, *Le recul de l'évolutionnisme*, in « Rech. de sc. relig. », 1923, p. 386 sq. ; vel *Origine et évol. de la rel.*, 1931, p. 235-278.

De origine et historia religionum, cf. inter **catholicos** : ANWANDER (A.), *Die Religionen der Menschheit*, Fribourg, Herder, 1927 ; — BRICOUT, *Où en est l'histoire des religions*, 2 vol., Letouzey, 1911 ; — DORSCH, *De religione revelata*, Innsbruck, 1916, p. 122-147 ; *Der ursprüngliche Gottesbegriff in der Menschheit*, in « Zeitsch. für Kathol. Theologie », 1924, p. 337-373, 473-499 ; — HUBY, *Christus*, ed. post 1916 (opus inter omnia summi momenti) ; — C. MARTINDALE, *Lectures on the history of religions*, London, C. T. S., 5 vol., 1908-1911 ; — MICHEL, art. *Idolâtrie*, in D. T. C., col. 602-670 ; — MICHELET, art. *Religions*, in D. A. F. C., col. 857-907 ; — PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Etude comparée des religions*, 2 vol., Beauchesne, 1922-1925 et 1929 ; id. *Bulletin d'histoire des religions*, in « Recherches de science religieuse », 1921 sq. ; id. *Les relations entre l'évolution sociale et l'évolution religieuse*, in « Le Correspondant », jan. 1929, p. 188-213 ; — W. SCHMIDT et KOPPERS, *Völker und Kulturen*, 1926 sq., Regensburg, Habbel (t. III et IV operis « *Der Mensch aller Zeiten* »). — Et ante omnia magnum opus P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee* ; 2a edit. cujus tria volumina jam edita sunt (erunt complura alia), Münster, Aschendorf, 1926 sq. ; *Ursprung und Werden der Religion*, Theorien und Tatsachen, ibid., 1930, vel versio gallica : *Origine et évolution de la religion*, Grasset, 1931. — Demum *Festschrift, Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt*, publié sous la direction de W. KOPPERS, Vienne, 1928 ; — J. BRUNSMANN, S. V. D., *A Handbook of fundamental Theology*, freely adapted by A. Preuss, vol. 1, p. 127-278, London, Herder, 1928 ; — W. SCHNEIDER, *Die Naturvölker*, Paderborn, Schöningh, 1886 ; *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*, Münster, Aschendorf, 1921 ; — G. VAN DEN GHEYN, *La religion, son origine et sa définition*, Gand, Siffer et Paris, Leroux, 1891 ; — B. C. A. WINDLE, *Religions Past and Present*, New-York, 1927 ; — E.-R. HULL, S. J., *Archaic Religions*, Bombay, 1913 (optimus).

Quibus addantur aliqua opera **acatholicorum** quæ, sin minus quoad doctrinam, sane quoad scientiam positivam, valde utilia esse possunt : TIELE-SŒDERBLOM, *Histoire des religions*,

trad. fr., 1925, Leroux ; — Sœderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Untersuchungen über die Anfänge der Religion, 1926, Leipzig, Hinrichs ; — Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, begründet von... 4e Auflage... herausgegeben von A. Bertholet und E. Lehmann, 2 gr. in-8°, Tübingen, Mohr, 1925 ; — Max Schmidt, *The primitive races of mankind*, London, Harrap, 1926 ; — Jevons, *The idea of God in early religions*, Cambridge, U. P., 1910 ; — C. Clemen, *Les religions du monde, leur nature, leur histoire*, versio gallica, Payot, 1930 ; id. *Religionsgeschichte Europas*, 2 vol., Heidelberg, Winter, 1928-1931 ; — Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Berlin, Reimer, 1896 ; — E. Ratzel, *Völkerkunde*, Bibliographisches Institut, 3 vol., 1887-1888 ; — Th.-H. Robinson, *An outline Introduction to the history of Religions*, London, 1926 ; — Widgery, *The comparative study of Religion*, London, Williams and Norgate, 1923.

II. Quomodo constet hæc realitas facti. — Hæc universalitas constat, siquidem multæ dantur formæ religiosæ quæ Deum continent (P. de Grandmaison, in *Christus*, p. 11-21) ut patet ex multis factis:

1. Sive spectantur **gentes et tribus primitivæ**, — seu potius rudes et incultæ (« sauvages », « non-civilisées »), quarum nempe status civilizationis est maxime inferior, etsi impossibile sit ostendere umquam hunc statum similem esse statui humanitatis præhistoricæ, ut volunt evolutionistæ. Exempla exstant, v. g. gentes : Bantous, Hottentots, Australienses, Pygmæi et Negrilli, Fuegii, Andamanenses, etc., etc. Multæ ex his non-civilizatis admittunt Ens supremum, quod est omnipotens, et Pater omnium, quod ceterum esse *a se* modo implicite haberi censendum est, ut videre est in Hastings, *Encyclopædia of religion and ethics*, vol. XIII, Index, s. v. « All Father », « God », « Supreme Being », cum referentiis, — vel ap. Huby, in « Recherches de science relig. », 1917, p. 327-352 (cf. præsertim, p. 337, conclusio). Sic describitur Ens supremum primitivorum : « Unborn Creator, self created Being, self existing, self existent, without beginning and with no exspected end... » (A. Lang, art. *God*, in Hastings, p. 243-247.) Cf. conclusiones DD. Le Roy, in *La religion des primitifs*, p. 171-172, 421 et 434 ; et præsertim integrum caput II operis *Christus* ab eodem auctore conscriptum, p. 48-102. Sic p. 86, dicit : « On le voit, la foi des sauvages en un Être suprême est désormais un fait acquis à la science. Si l'on ne peut prouver encore son universalité, on doit convenir qu'elle est ou du moins qu'elle a été très générale. Il est peu de mythologies qui ne gardent comme son empreinte. De quelque côté que l'on regarde, pourvu qu'on le fasse avec attention, on voit apparaître sur le fond obscur des plus anciens mythes la même figure du Dieu suprême, père et auteur de toutes choses ».

De Pygmæis, seu Negrillis africanis, qui maxime antiquæ gentes exstant atque etiam maxime omnium rudes et incultæ quoad civilizationem, quibusque valde affines sunt « les Négritos représentés par des groupes plus ou moins purs dans les îles Andaman, la presqu'île de Malacca, les Philippines, sans parler des traces qu'ils ont laissées dans l'Inde, à Ceylan, au Beloutchistan, en Lusiane et ailleurs ». De istis ostendit Le Roy eorum ideas de Deo et de religione esse maxime puras : « Les Pygmées admettent à l'évidence la distinction de l'âme et du corps... Mais ce qui est surtout remarquable, c'est la notion vraiment claire et distincte qu'ils ont d'un Être supérieur, Maître de tout, qui leur a donné la terre... Seulement ce Maître est sévère : c'est lui qui descend dans les campements, et de temps à autre emporte l'âme de ceux qui meurent. C'est pourquoi il faut le craindre, et la vie de ces pauvres enfants des bois se passe à fuir Dieu. Les Sân disent aussi qu'il est au ciel un « Kaang », ou chef, auquel ils donnent le titre de « Kue Ahen-Teng », ou *Maître de toutes choses* qui fait vivre et mourir » (p. 92-94) (1).

De Australiensibus in specie qui cum Pygmæis inter nationes maxime rudes et incultas annumerantur, lege ibidem, p. 83-84, testimonium, in casu non partiale, ex Durkheim allatum, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 411-413. P. Winthuis, N.-S.-C., *Der Gottesgedanke bei den Australien*, in « Zeitschrift für Missionswissenschaft », 1929, p. 225-243, tenet tamquam probabilissimum, formam primitivam religionis apud Australienses fuisse monotheismum.

Demum, loquens in genere de gentibus Africanis, M. Delafosse *La civilisation négro-africaine*, p. 12, scribit : « La plupart des noirs d'Afrique croient à l'existence d'un Dieu créateur », et R. Allier, pastor protestanticus, in *Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, Payot, 1925, p. 284, n. 6, dicit : « Quand nous avons entrepris notre travail, cette idée d'un monothéisme primitif nous semblait inspirée par un *a priori* dogmatique. Les enquêtes du P. Schmidt (un savant catholique universellement connu et respecté) nous apparaissent maintenant comme troublantes... La notion d'un Être suprême a parfois

(1) Sur la distribution géographique et l'ethnologie générale des Pygmées, on trouvera quelques renseignements utiles dans Verneau, *L'Homme*, p. 48-65 ; sur les Australiens, les Tasmaniens et les Fuégiens, ibid., p. 65-78 ; sur les Esquimaux, p. 79 sq. L'ethnologie des Esquimaux a surtout été étudiée par K. Rasmussen.

l'air de devenir plus précise à mesure qu'on remonte le cours des âges. On comprend que des savants, et non des moindres, déclarent aujourd'hui que le problème est à reprendre en entier ».

Utilisant les derniers travaux d'ethnologie, le Dr J. Schieser, dans *Moderne Einführung in eine gottesglaubige Weltanschauung und religiöse Lebensauffassung*, Habelschwerdt, 1929, développe, p. 432-457, ces deux conclusions que nous croyons parfaitement fondées : « 1° Parmi nos primitifs actuels, se rencontre la croyance monothéiste : et leur monothéisme est d'autant plus pur qu'ils sont plus près de l'état primitif ; 2° les plus anciens échantillons de l'humanité primitive à l'heure actuelle, qui représentent le premier stade de l'évolution culturelle et l'enfance de l'humanité, professent le monothéisme relativement le plus pur, de même qu'ils occupent le rang relativement le plus élevé au point de vue religieux, moral et social parmi les races humaines primitives plus jeunes et les autres non-civilisés païens ».

BIBLIOGR. de primitivis. — 1. De **modernis**, cf. præsertim (1) : R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, Payot, 1927 (cf. « Arch. de phil. », vol. V, ca. 3, p. 153-158) ; — Aupiais, in « Bulletin de la Soc. fr. de philos. », t. XXIX, n. 4 (1929), p. 117-124, (occasione Lévy-Brühl) ; — C. Bartlett, *Psychology and primitive culture*, Cambridge, U. P., 1923 ; — Eld. Best, *The Maori*, c. v, 1924, Wellington, Harry-Tombs, t. I, p. 124 ad finem ; — Briault, *Polythéisme et fétichisme*, Bloud, 1930 ; — Cathrein, *Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 3 vol., 1914, Herder ; — P. Charles, *La mentalité des Primitifs*, in « Rev. des quest. scient. », jan. 1923, p. 146-165 ; *La philosophie du primitif*, in « Nouv. revue théol. », 1930, p. 110-136 ; — Codrington, *The Melanesians*, Oxford, Clarendon Press, 1891 ; — A. Colbacchini, *I Bororos orientali* (Brésil), Torino, 1924, Soc. edit. internaz. ; — Arch. Downey, *Rationalizing the Gods*, in « The Clergy Review », jan. 1931, p. 3-16 ; — A. Erdland, *Die Marshall-Insulaner*, Leben und Sitte, Sinn und Religion eines Sudsee-Volkes, Münster, Aschendorf, 1914, 3ª et 4ª Pars ; — Al. Goldenweiser, *Early Civilisation*, London, Harrap, 1921, p. 184-235 ; — Græbner, *Das Weltbild der Primitiven*, München, Reinhardt, 1924 ; — R. Hoffmann, *La notion de l'être suprême chez les peuples non-civilisés*, Genève, Romet, 1907 ; — M. Gusinde, S. V. D., *Die Feuerland-Indianer*, 3 vol., Wien-Mödling, 1931 ; — Howitt, *The native tribes of South East Australia*, London, Macmillan, 1904 ; — H.-A. Junod, *Life of South African Tribe*, 2 in-8°, London, Macmillan, 1927 ; — Koppers, *La religion et l'être suprême chez les Yagans* (tribu fuégienne), in « Études », 20 oct. 1922, p. 152-165 ; — Mgr Le Roy, *La religion des Primitifs*, 1909, passim, v. g., p. 367, 421, 434, 170, 198, 464-465 ; *Les Pygmées*, nov. ed. 1929 (Beauchesne) ; id. in *Christus*, p. 49-101, v. g. 61 sq. (Bantous), 76 (Hottentots), 82 sq. (Australiens), 88-90 (« Sauvages »), 91-94 (Négrilles) ; in « *Ire Semaine d'ethnol. religieuse* », Louvain, 1912, p. 151-155, 311-315 ; — O. Leroy, *La raison primitive*, c. 6, p. 125-139, Geuthner, 1927 ; — R.-H. Lowie, *Primitive religion*, New-York, Boni et Liverright, 1924 ; *Primitive Society*, London, Routledge, 1921 ; — Métraux, *La religion des Tupinambas*, Leroux, 1928 ; — Portman, *History of our relations with Andamanese*, London, Quaritch, 1899 ; — Radin, *Monotheism among primitive peoples*, Londres, Allen, s. d. ; — W.-H.-R. Rivers, *History of Melanesian Society*, Cambridge, U. P., 2 vol., 1914, præs. t. II, p. 258-292, 337-374, 404-423 ; — J. Roscoe, *The northern Bantu*, Cambridge, U. P., 1915, p. 89-101, 131-145 ; 179-189 ; 245-259 ; — P. Schebesta, *Les Négrilles de la presqu'île malaise*, in « Études », 1924, t. CLXXXI p. 206-220 ; *Bei den Urwaldzwergen von Malaya*, Leipzig, Brockhaus, 1927 ; *Orang-Utan*, ibid., 1929 ; — W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker*, Stuttgart, Strecker, 1910 ; — Schumacher, *Quelques tribus pygmées du centre africain*, in « *IVe Sem. d'ethnologie religieuse* »,

(1) Ex copiosa « litteratura » quæ de hac materia recenter publici juris facta est, tantum seligimus auctores quos majoris momenti existimamus, quorumque ipsi directam cognitionem acquirere potuimus.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

p. 262-276 ; — C.-E. Seligman, *Melanesians of British Guinea*, Cambridge, U. P., 1910 ; — Smith and Dale, *The ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, London, Macmillan, 2 v., 1920 ; — B. Spencer and J.-F. Gillen, *The native tribes...* et *The Northern tribes of Central Australia*, 2 vol., London, Macmillan, 1905 et 1910 ; — B. Spencer, *The native tribes of Northern Australia*, ibid., 1914 ; — Wissler, *The American Indians*, Oxford, U. P., 1922, p. 191-217 ; — Williamson, *The social and political systems of central Polynesia*, 3 v., Cambridge, U. P., 1924, præs., t. II. Etc., etc. — Quibus hæc ultima opera addamus : C.-R. Aldrich, *The primitive mind and modern civilization*, London, Routledge, 1931 ; — C.-K. Meek, *Tribal studies in Northern Nigeria*, 2 vol., ibid., 1931 ; — S. Porteus, *The psychology of a primitive people : a study of the Australian Aborigene*, London, Edw. Arnold, 1931.

2. De **præhistoria**, cf. Mainage, *Les religions de la préhistoire*, Picard, 1921 ; — Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles*, Masson, 1926 ; — Rauch, *Die Uroffenbarung*, und andere religiöse Fragen im Lichte der Prähistorik und der neueren Völkerkunde, Graz, Moser, 1924.

De rebus ad ethnologiam pertinentibus, cf. periodicum *Anthropos*, collectionem *Semaine d'ethnologie religieuse* : I Louvain (1912) ; II Louvain (1913) ; III Tillburg (1922) ; IV Milan (1925) ; V Luxembourg (1929) et *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Münster, Aschendorf). Quibus addi potest *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig, Teubner (protestant).

2. Sive spectatur **historia variorum populorum** quae nobis est nota, verbi gratia historia Sinensium, Indorum, Assyriorum, etc., etc., Græcorum, Romanorum et aliorum. Cf. Huby, *Christus*, et brevi Buysse, *loc. cit.*, p. 50-60.

Sic de civilizatione Babylonica, dicit Condamin : « Dans la littérature babylonienne, qui représente la pensée religieuse de tant de générations, tout n'est pas perversion morale et superstition, loin de là. A travers la forêt des conceptions mythiques et polythéistes, on entrevoit un Dieu créateur, qui gouverne le monde, qui punit ou pardonne les fautes, avec qui l'homme peut entrer en communication par la prière. L'obligation de la loi morale, la conscience du mal commis, la rétribution inévitable sont affirmées dans une foule de textes. En confiant au peuple élu des révélations surnaturelles, Dieu n'a pas abandonné les autres peuples sans lumière et sans secours » (*Christus*, p. 725). Cf. L. Delaporte, *La Mésopotamie*, 1923, p. 151 sq., 245 sq.

Pariter est dicendum de Sinensibus (1). Sic M. Bœgner, (*Dieu*,

(1) Nous nous garderons de faire état du livre du P. de Prémare, *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois*, qu'ont publié en 1878 (Bureau des « Annales de philos. chrét. ») A. Bonnetty et P. Perny. Les principes d'interprétation qu'y suit l'auteur sont de tous points contestables, comme l'a fort bien montré le P. J. Brucker, dans les « Études » de mars 1879, p. 425-437, et à sa suite, le P. Pinard de la Boullaye, dans *L'étude comparée des religions*, t. I, p. 187-189. Cela n'empêche pas qu'en faisant la part des exagérations manifestes où l'entraîne son système gratuit des figures et des symboles, qui lui fait retrouver sous des allégories et hiéroglyphes, inintelligibles aux Chinois eux-mêmes, des traces de la Révélation et de nos plus sublimes mystères, on ne puisse glâner dans cet ouvrage, en faisant usage d'une critique sévère, d'utiles et importantes données. On peut également, lire une *Lettre sur le Monothéisme des Chinois* (1728) du même P. de Prémare, publiée dans les « Annales de philosophie chrétienne », 5e série, t. III, février et mai 1861, t. 62, p. 126-154, 375-405. Mais avant tout, naturellement, il faut consulter l'ouvrage

L'éternel tourment des hommes, p. 59-60), compendiose referens P. Wieger in *Christus*, p. 132-195, dicit : « C'est un fait qu'au début de l'ère chrétienne, les Confucianistes avaient oublié la notion du ciel sublime Souverain. Mais l'antiquité de cette notion est attestée par Confucius lui-même (557-479 a. C.). Si, cinq siècles avant Jésus-Christ, le grand moraliste n'a d'autre souci que d'établir des règles concrètes qui aideront à la formation d'une classe de politiques avisés, appelés à gouverner avec sagesse le peuple chinois, il n'en est pas moins vrai que Confucius croyait ce que croyaient avant lui les anciens, dont lui-même nous a conservé tout ce qui reste d'eux (*Christus*, p. 150). Or, deux ou trois siècles avant Confucius, la croyance en un Être suprême est certaine chez les Chinois. C'est un être qui règne, qui gouverne, qui récompense ou châtie, qui fait justice aux opprimés qui lui adressent des requêtes ». Cette croyance apparaît, d'ailleurs, chez les anciens Chinois, antérieure de 15 ou 20 siècles à l'ère chrétienne ; pour eux, au-dessus de tout, est « un Être supérieur qu'ils appellent Sublime Ciel, Ciel, Sublime Souverain ou Souverain, quatre appellations parfaitement synonymes. Le Ciel donne, conserve, ou ravit l'existence. Il est l'auteur de toutes les relations, de toutes les lois. Il considère les hommes et les juge. Il récompense et punit selon le mérite ou le démérite. De lui viennent la disette ou l'abondance, l'adversité ou la prospérité. L'empereur est son mandataire. Le Ciel prédestine à longue échéance, prépare son élu durant des siècles d'avance » (*Christus*, p. 133-134).

Idem esset dicendum de multis aliis gentibus, de quibus cf. *Christus*. Hoc tantum animadvertamus cum eodem M. Bœgner, p. 60-61 : « Dans la grande famille indo-européenne, la linguistique comparée impose une première constatation. Qu'est-ce que le Jupiter qu'honorent toutes les races latines ? Qu'est-ce que le « Zeus pater » des Grecs, sinon le *Dyaüs pitar* du sanscrit ? Certes, dans l'Inde, la personnalité de Dyaûs s'est un peu effacée au profit d'autres entités ; mais « il ne paraît guère douteux « que nous nous trouvions ici devant quelque chose de primitif,

---

fondamental du P. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Challamel, 1917 et 1927. — Sur la religion de la Chine, nous signalerons en outre : H. Doré, S. J., *Recherches sur les superstitions de la Chine*, 15 vol., Shanghai, 1911-1929 ; M. Grasset, *La religion des Chinois*, Paris, Gauthier-Villars, 1922 ; J. de Groot, *The religious system of China*, Leyden, Brille, 1892-1912 ; C. de Harlez, *Les Religions de la Chine*, Leipzig, Gerhar. 1891.

« et que non seulement l'idée du dieu suprême soit indo-euro-
« péenne, mais que sa personnalité ait été assez marquée pour
« que son nom même se soit maintenu avec une fidélité remar-
« quable » (A. Carnoy, in *Christus*, p. 293). Notez en passant que le nom de ce Dyaûs, devenu « Zeus pater » chez les Grecs et « Jupiter » chez les Latins, signifie le « Brillant », appellation que, dans des races et dans des peuples très éloignés de la Grèce et de Rome, nous retrouvons donnée à un dieu regardé comme Être suprême et créateur du monde ». Cf. supra, p. 127.

Non quod in divinitate colenda non pessime erraverint isti populi, sed apud omnes observatur fides in aliquod numen seu potentiam superiorem, sæpe quidem multiformem, sed tamen mundum transcendentem.

3. Sive spectatur apud omnes gentes quæ ubique a nobis cognoscuntur vel in præsente vel in præterito maxime longinquo **unitas conscientiæ moralis** quae non videtur explicari posse præter implicitam normalem notionem Dei. Quod ostendit bene P. Cathrein in suo opere : *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit.*

4. Sive spectantur **illustrissimi inter doctos**, cum in antiquis, tum in recentioribus annis. Non tantum suam de existentia Dei persuasionem publice manifestarunt, sed profitentur se præcise per suas scientificas inquisitiones ad hanc persuasionem moveri (1). Aliunde sat facile constat plerumque (etsi non semper) negationem Dei apud doctos non originem habere e scientificis inquisitionibus, sed alia causa explicari (cf. Buysse, p. 22, sq.) : v. g. Hæckel ; nec in mentem venit negare aliquos

(1) Cujus testimonii momentum in apologetica ostendit M. DE LA TAILLE, *M. Brunetière et les théologiens*, in « Études », 1905, t. II, p. 334, nota : « M. Brunetière permettra qu'on lui fasse observer combien nos apologétiques populaires ont plus raison qu'il ne lui semble (*Difficultés de croire*, p. 9) de prouver « la vérité de la religion en « établissant que de grands mathématiciens ou d'illustres chimistes y ont cru... Je ne « vois pas encore ce que l'on croit gagner à ce genre d'argumentation, ni, s'il est suranné, « les motifs qu'on a de s'en servir ». Mais les motifs, c'est d'abord de faire taire, s'il est possible, ceux qui prétendent au monopole de la science dans l'incroyance. Mais le motif principal, — et pour peu qu'on ait frayé avec le peuple, on ne peut manquer d'en sentir la force — c'est d'obvier au plus grand des scandales qui menace la foi des simples : le spectacle d'un savant incroyant. Inconséquence ou illogisme, si l'on veut, mais rien ne vaut en ce cas l'énumération des « autorités chimiques ou mathématiques », même dans une question de croyance. Et au fond, c'est encore un des éléments de la meilleure de toutes les logiques, la logique de la Providence, essentiellement sociale ».

vere doctos esse atheos, v. g. Berthelot ; sed eorum numerus infimus est, si cum aliis comparantur (1).

Nec omittendum est hoc factum notatu valde dignum : dum massæ populares nunc fidem perdunt in Deum, innumeri alii inter eos qui « intellectuales » dicuntur et « intellectum » repræsentant, ad Deum redeunt et necessitatem ordinis atque realitatis transcendentis affirmant.

BIBL. — De **testimonio doctorum,** cf. imprimis auctores illos : Kneller, *Das Christentum und die Vertreter der neueren Wissenschaft*, 1904 (« Stimmen aus Maria Laach », t. LXXXIV et LXXXV, cujus compendium datur ab « Ami du Clergé » : 1909, p. 209-218, 305-315, 421-438, 513-518) ; et Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIX^e siècle*, Perrin, 1920 (opus essentiale) ; *Science et religion*, in D. A. F. C., c. 1242-1253.

Præterea, cf. : D. Aubry, *La foi sous la Coupole*, Spes, 1930 ; — Dubot, *Preuves de l'existence de Dieu*, c. 8, p. 166-187 ; — Duplessy, *La foi et la science*, in « Documentation catholique » 1924, p. 119-129 et 171-191 (complet inquisitionem et conclusiones P. Eymieu) ; — R. de Flers, *Le sentiment religieux et la science*, Enquête du « Figaro », Spes, 1928 ; — L. de Grandmaison, *Le sentiment religieux à l'Académie des sciences :* en marge de l'enquête du « Figaro », in « Études », 5 jul. 1926, p. 5-28 ; — J.-G., *La science et le sentiment religieux*, in « Documentation catholique », 19 février 1927, p. 457-467 ; — Naville, *La physique moderne*, 3^e Étude, Alcan ; — Sortais, *Providence et miracle*, p. 7-42 ; — Valson, *Les savants illustres du XVI^e et du XVII^e siècle*, Palmé, 1880 ; — Drawbridge, *The religion of scientists*, London, Benn ; — L. Riché, *Les savants sont-ils des croyants ?* Téqui, 1926. — Ex quorum lectione, manifestior apparet sententia Fr. Bacon : « leves gustus philosophiæ movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere » (*De dignit. et augm. scientiæ*, l. I, n. 30).

III. Nec obstare videntur huic universalitati.

1. Neque **Buddhistæ**, ut contenderunt Burnouf, *Introd. à l'histoire du Bouddhisme* (1844), v. g., p. 135, 511, 520, 521, 572-574, 618-619 ; vel Barthélémy-S.-Hilaire, in *Du Bouddhisme* (1855) et *Le Bouddha et sa religion* (1866), quorum opinionem exponit Max Müller, *Essai sur l'histoire des religions*, tr. fr. 1872, p. 252-321 ; et præsertim A. Barth qui scribit : « Son œuvre à lui [au Bouddha] est toute laïque, et comme il ne reconnaît pas un Dieu dont l'homme dépende, sa doctrine est absolument athée » (*Les Philosophies de l'Inde* (1879) in *Œuvres*, t. I, p. 104, Leroux, 1914).

Nam distinguendus est Buddhismus, alter philosophorum,

(1) Voici la conclusion de l'enquête faite par le P. Eymieu, dans le livre capital qu'il a publié sur la question en 1920, *La part des croyants dans les progrès de la science :* « Nous avons passé en revue 432 noms appartenant au XIX^e siècle. En écartant de ce nombre les 34 dont l'attitude religieuse nous est inconnue, il en reste 398 qui se répartissent ainsi : 15 indifférents ou agnostiques, 16 athées, et 367 croyants » (t. II, p. 274). Dans ces chiffres, l'auteur ne faisait entrer en ligne de compte aucun vivant à cette époque, laissant ainsi de côté des hommes comme Branly, Duhem, Picard, Röntgen, etc. L'enquête s'est d'ailleurs poursuivie depuis lors, comme nous l'indiquons à la Bibliographie, et n'a fait que confirmer les conclusions qu'on vient de lire.

qui revera atheismum docet, quod concedit v. g. La Vallée Poussin, in *Christus*, p. 394, 401, 415-416, sed est paucissimorum ; — alter vero multitudinis, qui colit Buddham et varios Buddhas ad modum divinitatum, et est religio proprie dicta, *ibid.*, p. 417-422. Cf. Müller, *loc. cit.*, p. 337-339, 347-349 ; Flint, *Antitheistic theories* (London, 1906), p. 282-289. Ut recte dicit Halleux, in *l'Evolution en morale* (Alcan, 1901) : « Aucun fait ne témoigne avec plus d'énergie les besoins religieux de l'humanité que les altérations que le bouddhisme a dû subir pour devenir populaire. Bouddha n'a point osé interdire à ses adeptes le culte des dieux de l'ancien Brahmanisme. Il s'est contenté de les reléguer à un rang inférieur. En quête d'une morale indépendante, il a cependant fait appel, pour en appuyer les prescriptions, aux sanctions d'outre-tombe. Après avoir tenté cette singulière entreprise de fonder une religion sans Dieu, il a fini par devenir lui-même, dans la pensée des fidèles, une sorte de divinité. Tant il est vrai de dire que les systèmes sont impuissants contre les penchants de la nature » (p. 209). Et p. 210 addit auctor : « Brahmanisme et Bouddhisme revêtent à certains points de vue un caractère nettement mystique et religieux, imprégnés qu'ils sont l'un et l'autre de la croyance à la vie future et aux châtiments d'outre-tombe... Malgré son agnosticisme et son hostilité à l'endroit des Brahmes, Bouddha n'hésite pas à leur emprunter cette idée de rétribution future, reconnaissant ainsi avec tous les grands fondateurs de religion l'insuffisance des sanctions temporelles et la nécessité d'en appeler à quelque justice supérieure ».

De **philosophia Buddhica**, cf. R. Follet, *Quelques sommets de la philosophie indienne*, in « Arch. de Philos. », vol. IX, ca. 1, ubi recentes auctores, præsertim Dasgupta et Radakrishnan, compendiose exponit. — Cf. etiam H. von Glasenapp, *Der Hinduismus*, München, Kurt Wolff, 1922 ; *Der Jainismus*, Berlin, Hayer, 1925 ; — Guérinot, *La religion Djaïna*, Geuthner, 1928 ; — Pahamnnay, O. M. I., *The Buddhist and catholic position*, Colombo, (Ceylan), The Messenger Press, 1910 ; — et præsertim L. de la Vallée Poussin, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, Beauchesne, 1930 ; — Grousset, *Les philosophies indiennes*, 2 vol., Desclée, 1931 ; — E. Allo, O. P., *Plaies d'Europe et baumes du Gange*, Juvisy, Ed. du Cerf, 1931 (1) ; — Mainage, O. P., *Le Bouddhisme*, Bloud, 1930.

(1) On trouvera dans cet ouvrage du P. Allo une excellente initiation aux philosophies de l'Inde. — Les conclusions de l'auteur — il peut n'être pas inutile de le noter en passant — coïncident en beaucoup de points avec celles de H. Massis dans sa *Défense de l'Occident*. Qu'il suffise de citer ces lignes qui expriment le thème du dernier chapitre et définissent bien l'orientation de l'ouvrage : « De tout ce que nous avons vu, une conclusion doit ressortir assez claire : l'Inde dévoilée nous rendra

2. Neque **Polytheistæ**. Nam primo apud complures populos polytheistas, saltem inter doctos (contrarium Buddhismi) invenitur Deus supremus supra alios. — Sic : *a*) apud Romanos, *Jupiter ;* cf. Maximum Madaurensem, in Epist. ad S. Augustinum (M. L., t. XXXIII, col. 81-83) : « Olympum montem deorum esse habitaculum, sub incerta fide Græcia fabulatur. At vero nostræ urbis forum salutarium numinum frequentia possessum nos cernimus et probamus. Equidem unum esse Deum summum, sine initio, sine prole naturæ, ceu patrem magnum atque magnificum, quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum ? Hujus nos virtutes per mundanum opus diffusas, multis vocabulis invocamus, quoniam nomen ejus cuncti proprium videlicet ignoramus. Nam Deus omnibus religionibus commune nomen est. Ita fit ut, dum ejus quasi quædam membra carptim variis supplicationibus prosequimur, totum colere profecto videamur »... Et prosequitur indignans mortuos homines Gentium « Jovi fulmina vibranti et ceteris diis præferri ». Cf. etiam Maximum Tyrium (cujus opera inveniuntur in edit. Didot auctorum classic. latinorum post opera Theophrasti) in Dissert. XVII, n. 4-5 (p. 65) et Dissert. XXXIX, n. 5 (p. 155).

b) Pariter, apud Græcos, habetur *Zeus*, pater deorum, de cujus cultu recte scribit Prof. Farnell : « The study of the cults of Zeus is perhaps the most interesting chapter of the history of Greek religion, for it includes the two extremes of religious thought, the most primitive ideas side by side with the most advanced ; and nearly all the departments of nature and human life were penetrated with this worship... At times, he seems to overshadow the separate growths of polytheism ; and at times in expressing the nature of Zeus the religious utterance became monotheistic » (*The Cults of the greek states*, t. I, p. 35 ; cf. ibid. tria capita IV-VI quæ de hac divinitate unice tractant, p. 35-178). Ut recte notat idem auctor, apud populum

---

peut-être quelques services accessoires ; mais ce n'est pas elle ni l'Orient qui sauveront l'Occident. C'est plutôt l'Occident qui pourra sauver l'Orient, à condition de rentrer dans la vraie ligne de la civilisation catholique. S'il ne le fait point, les inoculations un peu fortes d'esprit oriental lui apporteraient, et de façon à dépasser de beaucoup leur effet d'élargissement psychologique ou esthétique, une grave menace pour son intelligence, sa moralité ou ce qui lui en reste, et qui sait ? son existence civilisée » (*Plaies d'Europe et baumes du Gange*, p. 212).

« we cannot claim unity for Greek polytheistic cult, which shows quite as much tendency to multiply as to combine forms. But when we look at the religious literature, the answer is different. We have here to distinguish between the Zeus of legend and the Zeus as he appeared to the religious consciousness at serious moments. As Welcker (*Griech. Gotteslehre*, I, p. 181), has well expressed it, Zeus is not only a god among other gods, but also God solely and abstractedly. In Homeric use, *Θεός* by itself is equivalent to Zeus. And the usage of the lyrical, gnomic and dramatic poets allows us to say that, in their expressions of earnest and profound ethical and religious thought, their diction has a tone of monotheism, and Zeus and the abstract *Θεός* become synonyms » (*Ibid.*, p. 85-86).

Attamen oportet : « constater combien l'unité de Dieu est restée voilée aux yeux de cette nation intelligente [la Grèce], au point que, sous ce rapport, les Pygmées ou les Négritos d'Afrique eussent pu en remontrer aux Hellènes » (Huby, *Christus*, p. 483) (1).

c) Pariter apud Ægyptios, fuit *Râ*, « être suprême, créateur de toutes choses... Il est unique, unique, n'ayant pas son semblable ». Cf. Mallon, in *Christus*, p. 615, 624, 627, 635 sq. ; 658-660, 684 et in D. A. F. C., art. *Egypte*, c. 1329 ; Virey, in « Rev. prat. d'Apol. », mars 1909, p. 894-912.

d) Pariter etiam apud Japonenses qui ceterum aliunde, si spectatur status actualis eorum religionis, difficultates præbent, ut infra dicemus. Si enim traditiones eorum historicas vetustissimæ antiquitatis interrogantur, patet eos monotheismum initio fuisse professos, ut testatur Geuchi Kato, *Le Shinto*, p. 68-72 (Geuthner, 1931), juxta veteres libros Annalium *Kojiki et Nihongi* : « Dans le Panthéon japonais d'autrefois, nous pouvons trouver qu'une sorte de grand Être existait obscurément dans la divinité appelée Ame-no-Minakanuski-

(1) Le Prof. Farnell, dans son livre *The attributes of God* (1925) écrit : « We can hardly credit the mind of primitive man with a faculty for grasping the idea of one deity of the world. Much that we perceive as one the savage mind tends to pluralize ; the savage pluralizes his inner self or soul into many souls, the sun in heaven into many suns » (p. 65-66). Voltaire ici peut lui en remontrer : « J'ose croire qu'on a commencé d'abord par connaître un seul Dieu et qu'ensuite la faiblesse humaine en a adopté plusieurs ». La preuve n'est pas établie de l'universalité *absolue* de ce fait ; mais la pureté de l'idée divine qui se rencontre chez les tribus les plus misérables au point de vue des conditions intellectuelles et matérielles, confirme bien le dire de Voltaire et en tout cas donne un démenti catégorique au Prof. Farnell.

no-Kami, ou le Seigneur divin du centre des cieux ». Inter quinque rationes quas affert suæ assertionis, has duas recitemus : « 2° Dans le *Nihongi*, le nom d'Ame-no-Minakanuski-no-Kami est mentionné et une fois seulement. Suivant le *Kojiki*, Ame-no s'est engendré lui-même. Il n'a ni parents, ni femme, ni enfants. La Divinité s'est créée entièrement par elle-même à l'origine dans le Takama-ga-Hara, ou Plaine des hautes Sphères célestes. L'auteur du *Shinsen-Kisoki* [compilation du IX^e siècle] parle de la Divinité à peu près dans les mêmes termes que le *Nihongi*. 3° Dans le *Kojiki*, Ame-no-Minakanuski-no-Kami forme une triade avec les deux autres Musubi-no-Kami ou Divinités productrices — le Grand Producteur Divin, ou l'auguste Producteur Divin, et bien que les deux Divinités productrices aient joué un rôle actif important dans les représentations du drame céleste à l'Age divin, Ame-no... est toujours resté inactif ». Cui animadversioni recte subjungit auctor complementum ex comparatione cum aliis religionibus primitivorum : « De même les Araucaniens croient en un Être suprême dont l'existence est vague, le pâle Huillhuembo, créateur de l'Univers, et maintenant leur culte actuel a pour objet deux de ses attributs, Huillpapilbo (Toute-Puissance) et Moloquechigelu (Éternité). Et le Nyankupou, divinité suprême de l'Ouest africain est ignoré plutôt qu'adoré, cependant que son délégué le dieu Bolowissi a des prêtres et des offrandes, ainsi que nous en sommes informés par A. Lang » (p. 69-70). Quæ tamen inactivitas hujus divinitatis supremæ non est nisi relativa, cum divinitas hæc sit suprema et domina omnium aliarum divinitatum atque rerum, et affirmetur principium primum.

Polytheismus apparet vel ut deformatio ideæ primitivæ purioris vel saltem ut servans notionem divinitatis generalem de qua supra, cum varii dii sint tantum manifestatio sensibilis alicujus attributi divini ideoque retineant aliquid de Numine supremo. Unde servant saltem notionem « divini » (sensu generis neutri). Cf. Kortleitner, *De polytheismi origine, quæ sit doctrina sacrarum litterarum, Patrumque Ecclesiæ*, Innsbruck, Soc. Mariana, 1911 (1).

(1) Sur cette thèse classique qui est exposée dans la plupart des traités de théologie, on trouvera une abondante documentation dans l'ouvrage du P. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Étude comparée...*, t. I, c. 2 et à l'Index on se reportera au mot *Dégénérescence*. En dehors des catholiques, LANG, ORELLI, et d'autres la tiennent fermement.

Quomodo v. g. S. Bonaventura explicet casum idololatriæ, vide ap. Gilson, *La philos. de S. Bonaventure*, p. 123. — Ceterum de idololatria, hæc habet Michel in D. T. C., art. *Idolâtrie*, col. 622 : « Il faut donc distinguer, — et c'est là aussi la conclusion des beaux travaux du P. Lagrange, de Mgr Le Roy, du P. Condamin, — dans les actes idolâtriques, deux éléments : l'un que j'appellerais volontiers élément *formel*, la persistance de l'idée transcendante de Dieu, indépendante des théories naturistes, et dont l'origine est antérieure à l'apparition de l'idolâtrie sur la terre, idée qui donne précisément au culte divin rendu à des êtres qui n'en sont pas dignes, d'être une déformation et une dépravation coupable de l'acte latreutique réservé à Dieu seul ; l'autre, élément *matériel* de l'idolâtrie (le seul que touchent les hypothèses émises par les savants rationalistes), qui est le choix fait par l'homme, sous l'une des influences psychologiques analysées par les historiens des religions, et sous l'influence originelle d'ordre moral que représente le déséquilibre introduit dans la nature humaine par le péché, des objets indignes du culte divin ».

3. Neque etiam **Annamitæ** : cf. Cadière, *Les religions de l'Annam*, in « Recherches de science relig. », 1913 (3 artic.). Ut ostendit auctor, v. g. p. 538 et 563, notio « Spirituum » apud eos videtur implicare *Divinum*, potentiam nempe occultam, mysteriosam et transcendentem, etsi sat indeterminatam.

IV. Conclusio. — Conclusiones hujus examinis sic exponit DD. Le Roy in *I^re^ Semaine d'Ethnologie religieuse*, Louvain, août-sept. 1912, p. 312 :

« Enlevons à l'Islam... ce qui lui est propre... Faisons de même pour le Judaïsme, pour le Mazdéisme, pour le Bouddhisme.., de même pour les antiques religions de Rome, de la Grèce, de l'Assyrie, de l'Égypte, de même pour les religions rudimentaires des populations de culture inférieure se rattachant aux races blanches, rouges, jaunes ou noires, pures ou métisses, que nous pouvons connaître.

« Au-dessous de toutes ces couches religieuses... que trouvons-nous ? Un petit nombre d'éléments qui, ici plus effacés, là plus distincts, sont à peu près les suivants :

1° Distinction entre notre monde visible et un monde invisible. — 2° Sentiment de dépendance de l'homme vis à vis de ce monde invisible et supérieur. — 3° Croyance en un Être suprême, organisateur et Maître du monde, souvent connu comme Père des hommes... — 7°-8° Sens moral universel... sentiment de la responsabilité, du devoir... notion du péché, avec sanction appliquée par l'autorité du monde invisible ou ses représentants. — 9° Organisation cultuelle, prière, offrande, sacrifices, rites, comme expression de soumission, de reconnaissance, ou de supplication.

« Cette constatation ne laisse pas d'être remarquable, et nous le paraîtra davantage, si nous relevons les étapes de la retraite qui, en ces questions, s'est imposée à nos adversaires.

a) Il y a 50 ans, il était acquis à la Science que de nombreuses populations vivent sans religion. Depuis, la Science mieux informée admet qu'il n'y a pas et que vraisemblablement il n'y a jamais eu de populations sans religion.

b) Plus tard il était acquis à la Science que, du moins, les religions de ces populations inférieures se réduisaient à un grossier fétichisme, et ne comportaient aucunement l'idée d'une puissance suprême, ni d'une morale religieuse, ni d'une organisation cultuelle définie. Mais la Science mieux informée y a trouvé tout cela.

c) Plus tard il était acquis à la Science que du moins ces croyances d'ordre supérieur, et ces prescriptions, et ces pratiques sont nées de certains éléments inférieurs constitués par l'Animisme, ou le Mânisme, ou le Totémisme, etc. Et encore une fois la Science mieux informée nous montre que les éléments religieux sont distincts de ceux-là, qu'ils subsistent sans eux, qu'ils n'ont pu en sortir ».

Recta ergo videtur hæc conclusio D. Michel in D. T. C., art. *Idolâtrie*, col. 610 : « L'étude des religions, conduite avec impartialité et sans parti pris, amène à cette conclusion qu'à côté de « nombre de mythes et de faits qu'on peut rattacher au naturisme, à l'animisme, au totémisme, à la magie, c'est-à-dire à la superstition et même à la démonologie, il y a d'autres croyances et d'autres pratiques de nature plus élevée et qui sont proprement religieuses » (Mgr Le Roy, art. *Naturisme*, in D. A. F. C., col. 1067). Parmi ces croyances, l'idée d'un Être suprême est celle qui s'affirme davantage, même parmi les peuplades réputées les plus sauvages » (1). Cf. Schmidt, *Origine de la religion*, c. XVI sq.

§ 2. Delimitatio facti

1. **Universalitas consensus** supponitur quoad loca et quoad tempora, non quidem physice seu absolute, quatenus nullam pateretur exceptionem, sed moraliter tantum et quidem quantum per inquisitionem humanam, quæ necessario est valde limitata, constat.

2. **Objectum consensus** est realitas sacra, seu potius *divinitas* aliquo modo personalis et mundum superans, quæ eumdem

(1) L'exposition vaticane des Missions, en **1925**, a donné la statistique suivante des différentes religions de la terre : Église catholique, 305.000.000 = 17,67 % ; Schismatiques, 158.000.000 = 9,15 % ; Protestantisme, 220.000.000 = 12,75 % ; Judaïsme, 13.000.000 = 0,75 % ; Islamisme, 240.000.000 = 13,92 % ; Hindouisme, 200.000.000 = 11,59 % ; Bouddhisme, 138.000.000 = 7,99 % ; Confucianisme, 270.000.000 = 15,65 % ; Shintoïsme, 24.000.000 = 1,39 % ; Animisme, 158.000.000 = 9,16 %. — D'autre part le P. Krose, dans la 5e édition du *Staatslexikon*, publié par Sacher, chez Herder, au t. IV, art. *Religionsstatistik*, c. 805-817, donne les résultats suivants obtenus pour **1930** : Population du globe : 1.822.754.000. Catholiques : 347.916.000 ; Protestants : 191.796.000 ; Grecs-orthodoxes : 139.244.000 ; autres chrétiens : 11.602.000 ; Israélites : 13.285.000 ; Mahométans : 255.993.000 ; Hindous : 221.647.000 ; religions d'Extrême-Orient (Bouddhistes, Confucianistes, Taoïstes, Mânistes, Shintoïstes) : 502.550.000 ; autres païens (animistes, fétichistes, adorateurs du feu, etc.) : 107.367.000 ; sans confession : 31.554.000.

mundum ordinavit, ut notat S. Thomas, in *III C. G.*, c. 38, initio ; non autem Deus, ens necessarium et unicum quod cognosceretur ut tale. Etsi enim apud multas gentes incultas, immo civilizationis maxime inferioris, notio Entis supremi unici et quidem, saltem implicite, necessarii et a se, certo conservatur, — tamen negari nequit notionem ita puram non ubique inveniri. Sic Shintoismus apud Japonenses agnoscitur a P. Dahlmann, cum Aston, ut carens divinitate suprema (*Christus*, p. 274). Pariter dicendum de tribubus quibusdam americanis, v. g. Amerings, teste Keane, in Hastings' *Encyclopædia*, art. cit., *America*, vol. I, p. 382, etc... quem postea citabimus cum compluribus aliis.

Ceterum errores polytheismi de conceptu et natura Dei, immo superstitiones animisticæ, etsi aliqua numina vel Numen (sensu indefinito) supramundanum servant, ita tamen graves fuerunt ut consensus universalis in « monotheismum » asseri minime possit (consentit Buysse, p. 49 et 59), neque ideo consensus in *verum* Deum ; quod jam innuerat S. Thomas in *III C. G.*, c. 38 et recens explicite propugnat Card. Billot, in « Études » 20 nov. 1921, p. 405-406. Idem a fortiori esset dicendum de gentibus quæ ritibus magicis fere exclusive indulgent.

3. **Proprietates consensus** : *a*) si attenditur *objectum* consensus, versatur circa veritatem metempiricam, quæ est maximi momenti pro homine, quatenus, supposito Deo, homo sentiet se pendere ab eo tamquam a Domino, a Legislatore, a Remuneratore.

b) Si attenditur *subjectum* consensus :

— etsi favet quibusdam inclinationibus (consolatio in dolore, etc., etc.), tamen non parum contrariatur aliis inclinationibus æque naturalibus et vehementioribus ;

— crescente scientia, nedum destruatur aut minuatur, firmior tenetur, idque maxime a viris qui altiore scientia sunt præditi.

ART. II. — VARIA SYSTEMATA QUÆ HOC FACTUM EXPLICARE INTENDUNT

Prænotandum. — Factum quod in articulo præcedenti declaravimus est factum quod vocamus *religiosum* et quod supposuimus implicare qua tale agnitionem et cultum Numi-

nis cujusdam supremi saltem præternaturalis. Notandum est tamen definitionem **religionis** non eamdem esse apud omnes auctores.

Primo quidem non concordant de etymologia vocis, cum alii eam derivent post Lactantium (*Inst. div.*, IV, 28, M. P. L., t. 6, c. 536 sq.) ex *religare*, quod involvit ideam ligaminis et vinculi inter hominem et numen a quo dependet, alii vero post Ciceronem (*De nat. deor.*, II, 28) ex *relegere*, unde religio esset « actus considerationis iteratæ alicujus rei, proveniens ex hujus objecti præcellentia et gravitate qua menti obversatur ejusque attentionem et intentionem occupat » (Dieckmann, *De revelatione christiana*, Herder, 1930, p. 85 ; cf. integrum caput de Religione, p. 83-130). Cf. L. de Grandmaison, in *Christus*, p. 1 sq. ; Lalande, *Vocabulaire technique*, art. *Religion* ; Ernout et Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s. v.

Deinde, invitis plerisque, aliqui non dubitant quin affirment, si notio Dei semper quidem implicet religionem, tamen notionem religionis non necessario implicare ideam Dei : « Une religion athée est parfaitement concevable », scripsit Couchoud, et Dr Sheen potuit conscribere de philosophis modernis ponderosum volumen cui titulus : *Religion without God.*

Quicquid vero isti sentiant, existimamus, ante omnem disquisitionem scientificam, nos jus strictum habere usurpandi vocem « religionis » secundum sensum quem apud omnes et totum genus humanum accipit et semper habuit ; et ita quidem ut rejicere liceat omnem definitionem quæ a significatione hujus vocis illa præcise elementa excluderet quæ juxta omnes implicat.

Quo posito, ut optime exponit P. Pinard de la Boullaye, *L'Étude comparée des religions*, t. II, p. 5 :

« Il importe de distinguer deux sens du mot « religion ». L'un *subjectif* envisage la religion comme une attitude d'âme, plus exactement comme un mode particulier d'activité psychologique : il intéresse surtout le psychologue ; l'autre *objectif* considère la religion comme une réalité extérieure aux consciences individuelles : il intéresse spécialement l'historien.

« Au sens *objectif*, en s'efforçant de réserver le plus possible la solution des problèmes contestés, on pourrait dire, semble-t-il : la religion est un ensemble de croyances et de pratiques (ou d'attitudes pratiques) concernant une réalité objective, ou du moins, conçue comme telle, unique ou collective, mais suprême en quelque mesure et personnelle de quelque manière, réalité dont l'homme, d'une façon ou d'une autre, se reconnaît dépendant et avec laquelle il veut rester en relation. Au

sens *subjectif*, la religion peut se définir : la manière de penser, de sentir, d'agir, bref, la mentalité qui correspond aux croyances et à la conduite que nous venons d'indiquer » (1).

Ex quibus patet factum quod supra exposuimus ut moraliter universale, præcise et stricte esse æstimandum factum religiosum et ita illud intellegemus ut, ubicumque hæc relatio ad numen aliquod supremum desit, jam non habeatur illud factum quod explicare intendimus, neque exstet elementum essentiale vi cujus possit dici religiosum.

Porro ad religionem sic intellectam explicandam, jam excogitata sunt varia systemata quæ ad quattuor classes reducemus : *a*) Evolutionismum qui est forma quasi generalis omnium aliorum et sub omnibus grassatur ; *b*) Animismum ; *c*) Sociologismum ; *d*) Explicationes minoris momenti et tantum particulares.

I. Evolutionismus. — Juxta hanc theoriam, quemadmodum organismus vivens a cellulis primitivis simplicibus procedit et crescit magis ac magis perfectus, ita humanitas a statu civilizationis materiali simul ac morali incepisset penitus inferiori et amorpho, dein ad meliorem indesinenter tetendisset et nunc adhuc tenderet, ita ut progressus indefinitus haberetur a sensu religioso initiali maxime crasso ad formam religionis superiorem, immo — est sententia multorum — ad suppressionem omnis religionis et regnum solius naturæ.

Hoc principium evolutionismi, quod procedit ab Aug. Comte cum sua lege trium statuum (2), etc., et jam adumbratum

---

(1) Hac autem definitione supposita, manifeste apparet definitiones religionis quas proposuerunt Sal. Reinach et Durkheim, quasque infra transcribemus, minime posse admitti, ut recte animadvertit P. Pinard, *loc. cit.*, p. 4. — Definitioni modo traditæ potest jungi sequens quam proponit Morris Jastrow, in *The Study of Religion*, 1901, p. 170 sq., quamque refert *Christus*, p. 6 : « La religion se compose de trois éléments : 1° la reconnaissance d'un pouvoir ou de pouvoirs qui ne dépendent pas de nous ; 2° un sentiment de dépendance à l'endroit de ce ou de ces pouvoirs ; 3° l'entrée en relation avec ce ou ces pouvoirs. Si l'on réunit ces trois éléments dans une seule proposition, on peut définir la religion comme la croyance naturelle à un ou à des pouvoirs qui nous dépassent et à l'égard desquels nous nous sentons dépendants, croyance et sentiment qui produisent chez nous : 1° une organisation, 2° des actes spécifiques, 3° une réglementation de la vie ayant pour but d'établir des relations favorables entre nous-mêmes et le ou les pouvoirs en question ».

(2) Sur A. Comte, l'origine de la religion et la loi des trois états, cf. Pinard de la Boullaye, *Étude comparée*, t. I, p. 281-286 [ou 301 à 306] ; Grüber, *Aug. Comte, sa vie, sa doctrine*, tr. fr., Lethielleux, 1892 ; C. Maurras, *Auguste Comte*, in *Romantisme et révolution*, p. 91-131, Nouv. lib. nat., 1922 ; E. Seillière, *A. Comte*, Alcan,

erat a CONDORCET et FONTENELLE in sua theoria de progressu indefinito (1), penitus imbibit atque inspirat, mutatis mutandis, omnia alia systemata quæ de origine religionis nunc a multis ethnologiæ fautoribus proponuntur, ut sunt duo quæ sequentur, psychologismus nempe et sociologismus.

A titre d'exemple de l'évolutionnisme au sens général du mot, qu'il nous suffise de citer Salomon REINACH dans *Orpheus* : « A l'origine, le primitif barbare est lié par des scrupules que l'on nomme *tabous* ; interdictions non motivées qui sont basées sur la crainte des esprits qui hanteraient un objet déterminé : *la crainte irraisonnée*, voilà donc le fondement de la morale même du Décalogue. Puis le sauvage croit à la vie de tous les êtres même inanimés, c'est ce qu'on appelle l'*animisme*. Voilà la forme primitive des dieux ; le *Jéhovah des rochers et des buées du Sinaï est un produit de l'animisme, comme le Décalogue est le remaniement d'un vieux code tabou* » (cf. Bros, *l'Ethnologie religieuse*, p. 51) (2).

1924 ; H. GOUHIER, *A. Comte*, Gallimard, 1931 ; UTA, *La loi des trois états dans la philosophie d'A. Comte*, Alcan, 1929 ; J. KOSARY, *La loi des trois états d'Aug. Comte*, in « Congrès scientif. international des cathol. », 1894, 3e sect., p. 190-210, Bruxelles. — A Comte il faut joindre SPENCER dont l'influence n'a pas été moins considérable, mais qui diverge de Comte en plus d'un point comme le montre le P. PINARD, *ibid.*, p. 288 : « il lui est impossible de regarder comme primitives les religions qui semblent aujourd'hui les plus grossières : elles constituent le dernier terme de longues transformations ... Une seule assertion s'accorde avec la loi de l'évolution, c'est que la religion primitive a dû être fort rudimentaire. Bien plus, l'idée religieuse s'étant formée comme toute autre, par voie de différenciation progressive, ses premières amorces ne devaient présenter encore rien de spécifiquement religieux. Dès lors, l'athéisme que certains ethnologues attribuent à diverses peuplades, cesse de constituer une objection ; il prouve seulement que ces nations ont évolué plus lentement ». L'un des meilleurs ouvrages sur les *Premiers principes* de H. Spencer, qui commandent toute sa philosophie, est celui de J. LAMINNE, *La théorie de l'évolution*, Bruxelles, Dewit, 1908, auquel on peut joindre pour la partie négative et la réfutation de la notion spencérienne de l'évolution, la thèse de LALANDE, parue en nouvelle édition sous le titre de *Les illusions évolutionnistes*, Alcan, 1930.

(1) Sur cette idée de progrès, cf. DELVAILLE, *Histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, Alcan, 1910 ; E. DUPRÉEL, *Deux essais sur le Progrès*, Bruxelles, Lamertin, 1928. — Du point de vue catholique, on lira avec fruit l'ouvrage très suggestif de C. DAWSON, *Progress and religion*, Londres, Sheed and Ward, 1931.

(2) Quelques détails sur ce trop fameux manuel, paru en 1909 et répandu par centaines de mille d'exemplaires, ne seront pas inutiles. — L'auteur, après avoir dédié son livre « à tous les Martyrs », se pose dans sa préface en disciple de Voltaire : « Je ne partage pas, dit-il, les idées de Voltaire sur la religion, mais j'admire comme il convient son incomparable talent de narrateur. Exposant les mêmes faits après lui, je ne pouvais que les exposer plus mal. Aussi lui ai-je fait beaucoup d'emprunts textuels » (p. x). La divergence consiste en ce que Voltaire, comme les autres philosophes du XVIIIe siècle, faisait de la religion l'invention des prêtres, — ce que Reinach n'admet pas. Il propose de la définir « un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés » (p. 4). Puis, se reprenant, il ajoute : « Le terme scrupule a le tort d'être un peu vague et, si j'ose le dire, laïcisé... Les scrupules dont il est question, je les appellerai *tabous*, mot polynésien qui a reçu droit de cité dans la langue de l'ethnographie et même de la philosophie ». Aux tabous, il ajoute ensuite les *totems*, alors

II. Psychologismus seu Anthropologismus. — Variæ formæ religiosæ fluunt ex natura mentis humanæ, ejusque exigentiis naturalibus et explicantur solo determinismo psychologico. Formæ præcipuæ sunt :

1. **Animismus** a TYLOR propositus in opere *Primitive culture*, 1872. De quo cf. Bouvier, in « Rech. de Sc. Rel. », 1911, p. 64 sq. ; Bros, *1re Sem. d'ethn. relig.*, p. 92-98 ; *L'ethnologie religieuse*, p. 52-54, et præsertim 227-253 ; Descamps, *Génie des religions*, p. 233 sq. ; Michelet, art. « *Religion* » in D. A. F. C., c. 875-884 ; Pinard de la Boullaye, *Étude comparée*, t. I, p. 378 sq.

En raison de son importance, nous donnerons ici un exposé succinct de l'animisme de Tylor. Les principes qui le commandent sont le rationalisme absolu, qui exclut toute cause surnaturelle et l'évolutionnisme radical qui, suivant un ordre de développement, met à sa base un état primitif analogue à la sauvagerie. « La religion étant essentiellement, d'après Tylor, « la croyance à des êtres supérieurs », expliquer la croyance à ces derniers, c'est rendre compte de la religion. Or, la croyance aux êtres spirituels est fondée, d'après Tylor, sur l'animisme » (Bros, *1re Sèm. d'ethn.*, 1912, p. 95).

---

très à la mode, et prétend expliquer ainsi toutes les religions. Les prêtres ne les ont pas créées, ils n'ont pas été des fourbes, « mais nous devons reconnaître en eux les artisans d'une émancipation relative qui s'est poursuivie plus tard, malgré le sacerdoce et a ouvert la voie d'une émancipation plus complète » (p. 32).

Après cette introduction, viennent des notices d'ampleur variable, consacrées aux Égyptiens, Babyloniens et Syriens, aux Hindous et aux Perses, aux Grecs et aux Romains. Mais les deux pièces principales sont les deux études sur les Hébreux, les Israélites et les Juifs et sur le christianisme. Cette dernière partie tient plus de la moitié du livre. Reinach reprend à son compte tout ce qui s'est pu dire depuis Voltaire et depuis Renan contre l'Église qu'il poursuit de ses commentaires malveillants à travers tous les siècles de son histoire. Après avoir nié l'authenticité de la Bible et la valeur historique des Évangiles et diminué le nombre des martyrs, il développe tous les griefs imaginés jadis contre la Papauté et le catholicisme... Il est à noter que Reinach accorde très peu de place aux religions des non-civilisés et en traite fort superficiellement. Ses idées sur les totems et les tabous en ce qu'elles ont d'original n'ont, du reste, jamais été prises en très haute considération par les ethnologues. A plus forte raison, l'application qu'il en fait aux religions anciennes est-elle fantaisiste. Sal. Reinach est d'ailleurs avant tout un archéologue, ce n'est pas du tout un ethnologue ; et comme archéologue, on ne saurait oublier que son autorité est loin d'être indiscutée.

L'*Orpheus* a été l'objet de deux réponses, le *Christus* publié par le P. HUBY, et l'ouvrage édité par M. BRICOUT sous le titre : *Où en est l'histoire des religions ?* Ces deux manuels, assez semblables l'un à l'autre, sont dus chacun à la collaboration de plusieurs spécialistes, ce qui leur donne une grande valeur documentaire et scientifique. Ils s'adressent d'ailleurs à un public déjà très cultivé et non pas, comme *Orpheus*, au monde des « primaires ». La réplique d'*Orpheus* destinée au grand public, disons mieux au « populaire », nous manque.

Voici les thèses essentielles de ce système :

1° C'est dans la croyance de l'homme primitif à l'existence de son âme, comme principe distinct du corps, qu'il faut chercher la première origine de ses idées religieuses. Cette idée lui est venue de ses réflexions sur certains phénomènes biologiques : veille, sommeil, extase, maladie, mort, et aussi rêves et visions. De là procèdent les idées d'une existence de l'âme après la mort, et de la métempsycose, ainsi que le soin des morts. (Cf. Schmidt, *Origine de l'idée de Dieu*, Paris, Picard, 1910, p. 14-15.)

2° Entraîné par sa tendance puérile à tout mesurer d'après lui-même, le primitif admit l'existence d'une âme semblable chez d'autres êtres, notamment chez les animaux, avec qui il put, dès lors, se croire apparenté.

3° Le culte des morts, s'adressant à des âmes désincarnées, conduisit logiquement à l'idée d'esprits purs. Ceux-ci peuvent prendre possession des corps, occasionner la maladie, la mort, s'installer dans certains objets, troncs, pierres sacrées, fétiches ; d'où l'idolâtrie (1).

4° L'homme conçut ensuite toute la nature comme animée par ces esprits. D'où le culte rendu à celle-ci sous diverses formes particulières, culte de l'eau, des fleuves, de la mer, des arbres, des bois sacrés, des totems, des animaux. La « divinité-espèces », ou déification de toute une classe d'objets, est le point culminant de cette évolution.

5° Le polythéisme supérieur des peuples demi-civilisés ou civilisés se grefferait sur les croyances de ce dernier stade, ses principales créations seraient le Dieu du ciel, ceux de la pluie, du tonnerre, des vents, du feu, du soleil, de la lune, etc... et aussi les divinités qui président aux divers événements et aux diverses fonctions de la vie humaine : naissance, agriculture, guerre, mort, etc... L'idée d'un père des dieux daterait de cette phase.

6° Les races inférieures connaissent quelque chose d'un système dualiste, mais sans donner aux termes de « bon » et de « mauvais » une signification morale. Elles ne peuvent d'autre part arriver au monothéisme, c'est-à-dire, « à n'accorder les attributs essentiels de la divinité qu'au Créateur tout-puissant », ni au panthéisme, mais seulement « au polythéisme qui a son apogée dans l'empire absolu d'une divinité suprême ».

7° Le monothéisme dérive du polythéisme : les hommes y ont abouti par diverses voies : a) tantôt en élevant au rang de dieu suprême une divinité du polythéisme ; b) tantôt en créant au ciel un roi des dieux à l'image des rois terrestres ; c) tantôt enfin par l'influence d'une doctrine qui considère tout l'univers comme pénétré par une divinité toute-puissante, une « anima mundi ».

8° Les non-civilisés ont pu arriver, d'après ce qui précède, à une certaine notion d'un dieu suprême, et cela sans l'aide des peuples civilisés. C'est « une conséquence déterminée et logique de l'animisme et en même temps un complément déterminé et logique du polythéisme » (Schmidt, *ibid.*, p. 16-17). Cf. Pinard, *L'Étude comparée*, t. I, p. 378 sq., et Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 105-124.

2. **Manismus** et **Fetichismus** intime connectuntur cum Ani-

(1) Sur l'histoire du culte des Morts, des Héros, des Génies, etc... cf. J. P. Jacobsen, *Les Mânes*, 3 vol., Champion, 1924.

mismo. Dum Tylor refert originem religionis ad spiritus qui naturam « animant », H. SPENCER in suis *Principles of Sociology* (1900) eam tribuit cultui majorum defunctorum nempe juxta eum, ut dicit Brunsmann, p. 158 : « spiritus religionis primitivæ non mere concipiuntur juxta typum animæ humanæ, sed sunt veræ animæ humanæ ; quæ sententia non est nisi simplex renovatio antiquæ doctrinæ EVHEMERI ». Cf. Schmidt, *l. c.*, p. 89 sq.

Fetichismus, cujus nomen (a voce latina *factitius* derivatum) primo occurrit apud C. de Brosses, *Du culte des dieux fétiches*, 1760, implicat notionem alicujus puri spiritus qui creditur residere in rebus materialibus sive animatis, sive non, vel illas protegere, vel in illas influxum exercere. Hæc quidem res materialis est tantum objectum externum venerationis, ratio autem istius venerationis est spiritus qui in eo objecto habitat vel cum eo est incorporatum. Cf. Schmidt, *ibid.*, p. 81 sq.

3. **Præanimismus**, qui postea floruit variis modis (Cf. Bouvier, *loc. cit.*, p. 73 sq. et Pinard, *L'Étude comparée*, t. I, p. 364), admittit schema evolutionis a Tylor propositum, sed existimat factum animismi quod ut primum posuerat Tylor, esse potius jam fructum evolutionis. Quare contendit factum initiale religionis esse notionem *mana* (1), quæ esset aut vis semipersonalis (MARETT), aut potestas personalis infradivina (GOBLET D'ALVIELLA), aut repræsentatio collectiva (LÉVY-BRÜHL). Quæ ultima sententia jam pertinet ad tertium systema sequens.

III. Sociologismus. — Secundum eum illæ formæ religiosæ exsurgunt ex necessitatibus et psychologiæ et vitæ collectivæ. Juxta methodum a DURKHEIM propositam, oportet quærere « la cause déterminante d'un fait social... parmi les faits sociaux

(1) Sur cette notion très vague de *Mana*, voici ce qu'en dit le P. BOUVIER à propos de M. MARETT : « Les récits de voyageurs et de missionnaires lui [à Marett] révèlent l'existence d'une « catégorie » sauvage qui lui semble répondre assez bien au rôle d'éveilleur, d'excitateur religieux. C'est sous son aspect positif le *Mana* des Mélanésiens ou ses analogues et c'est sous son aspect négatif le *tabou* des Polynésiens ou ses analogues, Cette notion ambiguë, à double facette, *mana-tabou*, sorte de potentialité magico-religieuse, ce « théoplasme, cette étoffe des dieux », apte à tout devenir et à se défendre elle-même de toute captation profane, représentation équivoque, qui flotte, dans la mentalité sauvage, entre la notion de force impersonnelle et celle de pouvoir individuel, est merveilleusement préparée, semble-t-il [à M. Marett] pour cristalliser autour de soi les sentiments fondamentaux de l'homme religieux » (« Recherches de science relig. », 1911, p. 74-75). Pour la préciser, le mieux est de se reporter à l'art. *Mana* de Hastings' *Encyclopædia of Religion and ethics*, col. 375-389, qui est de M. Marett.

antécédents et non parmi les états de la conscience individuelle » (*Règles de la méthode sociologique*, p. 110 sq.), et ita quidem ut quodvis factum quod aliquo modo sit sociale *debeat* explicari per solam societatem. Porro tale esset juxta eum factum religiosum : « une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 65). Porro omnis idea religiosa, omnis ecclesia procedit a societate, est effectus, seu fœtus societatis.

Hoc autem stabilire conatur DURKHEIM triplici modo :

a) argumento *historico*, nempe ex *totemismo*, qui esset phænomenon primitivum, immo universale et demum religiosum (cf. ap. Pinard, ibid., p. 379 sq.) ;

b) argumento *psychologico* : « La vie collective, quand elle atteint un certain degré d'intensité... détermine un état d'effervescence qui change les conditions de l'activité psychique. L'homme ne se reconnaît pas ; il se sent comme transformé et, par suite, il transforme le milieu qui l'entoure... La conscience collective est autre chose qu'un simple épiphénomène de sa base morphologique... Pour qu'elle apparaisse, il faut que se produise une synthèse « sui generis » des consciences particulières. Or cette synthèse a pour effet de dégager tout un monde de sentiments, d'idées, d'images qui, une fois nés, obéissent à des lois qui leur sont propres » (*Formes élémentaires..*, p. 600 sq.) ;

c) argumento *criteriologico*, vi cujus religio non posset habere aliam originem atque societatem : « Tout ce qui est obligatoire est d'origine sociale.. Si l'on s'interdit de dépasser le domaine de l'expérience, il n'y a pas de puissance morale au-dessus de l'individu, sauf celle du groupe auquel il appartient. Pour la connaissance empirique, le seul être pensant qui soit plus grand que l'homme, c'est la société (« Année sociologique », 1898, p. 23). Quod principium applicatur a Durkheim efformationi non tantum idearum religiosarum et moralium, sed categoriarum generalium omnium. Cf. Pinard de la Boullaye, *L'Étude comparée*, t. I, p. 471-490 (1).

Ex quibus præsuppositis, sic explicatur *origo religionis* : Homo, quia

---

(1) Le P. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. I, note B « La collectivité créatrice », p. 195-201, expose brièvement à l'aide de textes essentiels, la théorie générale de Durkheim, en vertu de laquelle « la Société, la collectivité [serait] l'origine première des concepts (les Anciens auraient dit les Universaux) et, par eux, de la Religion, de la morale, de la civilisation, de l'humanité elle-même ». Suit une critique courte, mais décisive, qui fait déjà belle, sinon trop belle, la part de vérité du système, mais en montre admirablement les contradictions internes. — L'étude la plus complète et la plus riche que nous ayons à l'heure actuelle sur le Sociologisme dans ses rapports avec la religion, est incontestablement le chapitre tout nouveau que lui a consacré le P. PINARD DE LA BOULLAYE dans la seconde édition du t. II de son grand ouvrage *L'Étude comparée...*, 1929, p. 387-488. Nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur.

in Societate vivens, ab ea novas ideas accipit, ex quibus præsertim notandæ sunt ideæ coactionis et obligationis. Cum autem forma socialis primitiva sit *totemica*, intelligitur quomodo imponantur primis individuis obligationes et interdictiones quoad quædam animalia vel plantas quæ dicuntur « totem » quibuscum tribus vel gentes (clans) censentur habere relationes consanguinitatis. Postea vero quando forma totemica evoluta est, supposuerunt deum aut spiritum quemdam latere sub animali « totem ». Et sic devenerunt ad animismum.

Post Durkheim, alii multi eamdem theoriam propugnant : Bouglé, Mauss, Fauconnet, Cuvillier, etc... — Frazer idem initio contenderat, sed postea sese retractavit (1) et theoriam Durkheim vehementer impugnavit, v. g. in *Les origines de la famille et du clan*, tr. gal., 1923, p. 100 sq.

Lévy-Brühl, præter necessitates quæ procedunt e vita collectiva, admittit gentes non civilizatas adhuc esse in statu primitivæ humanitatis et in stadio intellectuali *prælogico*, in quo practice leges non-contradictionis et causalitatis ignorant et tantum legem quam vocat *participationis* (2) sequuntur ; tales autem gentes sunt incapaces notionis Dei consistentis, quippe quarum structura mentalis sit nostræ penitus heterogenea : « La mentalité primitive est surtout concrète et très peu conceptuelle. Rien ne lui est plus étranger que l'idée d'un Dieu unique et universel. Elle procède par participations et par exclusions » (*Mentalité primitive*, p. 367) (3).

---

(1) Une telle loyauté scientifique ne saurait être trop louée. Citons cette belle profession de foi qui devrait être la règle de tous ceux qui s'adonnent à l'étude des faits : « I have changed my views repeatedly and I am resolved to change them again with every change of the evidence, for like a chameleon the candid enquirer should shift his colours with the shifting colours of the grounds he treads » (*Totemism and Exogamy*, Pref., t. I, p. xiii).

(2) Voici comment M. Ch. Blondel, dans son petit livre, *La mentalité primitive* où il expose la théorie de M. Lévy-Brühl dans son ensemble, définit cette loi de *participation* : « Elle implique que la mentalité primitive juge toujours des choses et de leurs rapports, non d'après leurs caractères objectifs, mais d'après les propriétés occultes que ses représentations leur supposent » (p. 54). — Notons en passant que, disciple de Durkheim pour ses idées sociologiques, Lévy-Brühl s'en sépare avec sa théorie du prélogisme. En effet, dans son livre, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 92, Durkheim rejette l'hypothèse d'une « période historique pendant laquelle les hommes auraient vécu d'une manière chronique dans la confusion et la contradiction ».

(3) Cette thèse sur la mentalité prélogique a été jugée de façon très sévère par les savants les plus qualifiés : cf. infra, p. 196 et notre *Thomisme et scolastique*, p. 38. On n'en est que plus surpris de la voir introduite dans un manuel d'enseignement secondaire, comme le Cours de *Psychologie* de P. Guillaume, Alcan, 1931. Les mentalités prélogiques dont y parle l'auteur ne sont nullement contradictoires de nos mentalités logiques et scientifiques des peuples civilisés ; elles répondent seulement à des vues différentes, qui s'entendent très bien et sont complémentaires dans leur nature d'un seul et même objet. M. Guillaume retarde.

Ailleurs, M. Lévy-Brühl écrit : Les puissances invisibles ne forment pas pour le primitif « un ou plusieurs ensembles où certaines de ces puissances seraient subordonnées à d'autres, supérieures, lesquelles à leur tour apparaîtraient dépendantes d'un *Être suprême*. Il n'y a pour grouper et unir ces représentations, ni architecture, ni système, ni hiérarchie d'aucune sorte. De même que ces primitifs n'ont pas l'idée d'un ordre de la nature qui soit intelligible, ils n'ont pas non plus besoin de se représenter un ordre des êtres surnaturels, ni d'en embrasser ou d'en rendre intelligible la totalité » (*Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, p. XXVIII). Et un peu plus loin : « Une des idées que les missionnaires en général ont le plus de peine à faire entrer dans l'esprit de leurs auditeurs indigènes, est que Dieu soit le Père commun de tous les hommes » ; la raison en est leur mentalité prélogique : « ils demeurent incapables de faire abstraction de la couleur pour s'élever à une idée générale d'humanité. Ils ne refusent pas de reconnaître qu'il y a des caractères communs aux noirs et aux blancs, mais ils repoussent énergiquement une représentation qui les unirait tous dans une destinée semblable et qui les soumettrait tous au divin juge. Cette répugnance de la mentalité primitive à accepter une idée générale qui nous est si familière ... provient, comme on sait, de son orientation constante et de ses habitudes peu conceptuelles » (p. XXIX-XXX). Ainsi en sera-t-il pour l'idée d'un Dieu unique et distinct : cette idée étant un concept, le primitif ne pourra que lui être rebelle. Comment en serait-il autrement, dès là que, chez le primitif, l'opposition du même et de l'autre n'apparaît pas et que le sauvage n'hésite pas à s'identifier avec son totem. Tels les Bororos qui prétendent s'assimiler à des Araras (perroquets) et être à la fois hommes et oiseaux (*Fonctions mentales*... p. 77-78) (1).

En somme, pour M. L.-B., prêter aux primitifs des croyances précises sur Dieu et l'âme, c'est leur prêter des manières de penser qui nous appartiennent en propre, mais sont complètement étrangères à leur mentalité « prélogique ». Les représentations qu'ils se font des puissances invisibles comportent peut-être un élément de généralité, mais en quel sens ?

En ce sens que cet élément de généralité n'est pas pour les primitifs « prélogiques » une idée, un concept comme pour nous, civilisés, mais un élément exclusivement affectif et irrationnel ; leurs représentations ressortissent à ce qu'on pourrait appeler une *catégorie affective* qui aurait elle-même pour principe constitutif et fondement, la crainte, voire la peur. Écoutons-le :

« Tel est le sens profond des témoignages si nombreux où les primitifs

(1) Notons tout de suite que cette interprétation invraisemblable de la mentalité des Bororos contredit formellement le témoignage de l'auteur, M. von Steinen, auquel Lévy-Brühl l'emprunte, comme celui-ci le reconnaît lui-même. L'interprétation est donnée uniquement en fonction de la loi de participation supposée à priori ; bien plus elle est étendue au même endroit à « toutes les sociétés de forme totémique », qui toutes comporteraient des représentations collectives du même genre, impliquant une semblable identité entre les individus d'un groupe totémique et leur totem » : ce que DURKHEIM, dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 270, entend et explique d'une tout autre manière, beaucoup plus rationnelle et vraisemblable. De même le prof. Fr. BOAS, exposant et discutant deux autres exemples observés par lui, ceux des Kwakiutl et des Indiens Huichol, du Mexique : « Bull. Soc. fr. de phil. », 1929, p. 114. — Sur les Bororos, cf. COLBACCHINI, *I Bororos orientali*, Turin, 1924.

nous disent sous des formes variées : « Le fond de nos idées des puis-« sances invisibles, c'est la crainte qu'elles nous inspirent ; nous ne « croyons pas, nous avons peur ». Ce qu'ils veulent caractériser ainsi, c'est l'élément fondamental et général de leurs représentations relatives aux êtres du monde surnaturel. Cet élément n'est pas lui-même représenté au sens propre du mot : il est senti et aussitôt reconnu ». Et, dépassant ses « primitifs », l'auteur continue : « Il y aurait sans doute lieu de rechercher si cette catégorie affective appartient exclusivement à la mentalité primitive ou si elle ne correspond pas plutôt à une attitude constante de l'homme en présence du surnaturel. Plus facile à discerner dans les primitifs, à cause du rôle si fréquent et si considérable que ces représentations émotionnelles jouent dans leur vie, elle se retrouve aussi, quoique moins apparente, dans les autres sociétés. Là où le mode de pensée conceptuel s'est développé et imposé, les éléments intellectuels ont pris une place de plus en plus importante dans les représentations relatives au monde surnaturel. Une floraison de croyances est apparue alors et souvent elle a fructifié en dogmes. Mais la catégorie affective du surnaturel subsiste cependant. Le fond émotionnel de ces représentations n'est jamais entièrement éliminé. Recouvert, enveloppé, transformé, il reste toujours reconnaissable. Aucune religion ne l'a ignoré : *Initium sapientiæ timor Domini* » (*Le surnaturel.*, p. XXXV-XXXVI).

BIBLIOGR. — Sur le **prélogisme,** cf. notre exposé dans « Arch. de Phil. », V, 1, p. 39 sq. ; — O. Leroy, *La raison primitive*, 1927 (cf. « Arch. de phil. », V, 3, p. 144-153) (excellent) ; — Van der Leeuw, *La structure de la mentalité primitive*, Alcan, 1928 (défend Lévy-B.) ; — Lévy-Brühl : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan (1910) ; *La mentalité primitive* (1912) ; *L'âme primitive* (1927) ; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931) ; surtout la discussion sur *L'âme primitive*, in « Bulletin de la Société fr. de Philo. », août 1929, p. 105-139 ; — Ch. Blondel, *La mentalité primitive*, Paris, Stock, 1926 (exposé du système Lévy-Brühl). — Sur le **Sociologisme,** outre Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. II, p. 387-488, — et L. Aurel, *Sociologie et histoire des religions*, 1928, Blois, p. 58-78 ; — cf. M. Besson, *Le Totémisme*, Rieder, 1929, sur qui cf. Lemonnyer, infra ; — Bouvier, *Le Totémisme*, in « Rech. de Sc. relig. », 1913, p. 428 sq. ; — Bros, *L'ethnologie religieuse*, p. 54 sq., 253-279 ; *La méthode de l'école sociologique et ses postulats*, in *III^e Semaine d'ethnologie religieuse*, p. 125-156 ; — Bureau, *La science des mœurs. Introduction à la méthode sociologique*, Bloud, 1923 ; — Depoige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Desclée, 1923 ; — Descamps, *Génie des religions*, p. 311-326 ; — A. Lemonnyer, O. P., *Le Totémisme*, in « Vie intellectuelle », oct. 1929, p. 186-204 ; *Le problème religieux et les conclusions de l'ethnologie*, in « Revue apologét. », nov. 1929, p. 516-539 ; — Michelet, art. *Religion*, in D. A. F. C., c. 857-867 ; — Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, 1922, p. 40-67 ; — G. Roheim, *Australian Totemism*, London, Allen, 1925 ; — Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 139-156. — M. Davy, dans le *Traité de Psychologie*, de Dumas, t. II, l. III, c. IV, la Sociologie, p. 765-811, expose en détail la théorie sociologique de la connaissance et comment la sociologie prétend expliquer toute la vie de l'esprit : ce qui permet de comprendre mieux la théorie sociologique de la religion.

IV. Autres formes. — A ces explications principales, on peut joindre les suivantes qui peuvent et ont pu jouer un rôle partiel dans l'évolution des idées religieuses, mais que d'aucuns se sont avisés de présenter comme exclusives :

1. La **magie** ou asservissement des forces supérieures à l'intérêt humain par des rites infaillibles. Le P. Bouvier, après une longue étude analytique, en donne la définition complexe

et synthétique suivante : « C'est la notion d'un pouvoir et d'un milieu, en quelque manière surnaturel, qui est censé permettre à certains individus, à certains objets, à certains rites privilégiés, d'exercer même à distance, par des moyens sans proportion apparente avec la fin à obtenir, une influence occulte, anormale, contraignante et infaillible. Grâce à cette mainmise sur des forces mystérieuses qu'il traite, fussent-elles personnelles, comme des esclaves et des instruments, plutôt que comme des maîtres conscients et libres, l'homme, las de mendier à la divinité un secours qu'elle pourrait lui refuser, se sent soudain capable — ou se laisse persuader par une tradition immémoriale qu'il l'est — de se surpasser lui-même, d'arracher au monde invisible quelques secrets ou quelques ressources, sans avoir besoin pour cela d'incliner, dans un aveu de dépendance, son front superbe devant une puissance transcendante et divine » (« Recherches de sc. relig. », 1912, p. 426). — D'où cette conclusion évidente que tire le P. Dieckmann, *De revelatione christiana*, n. 129 : « Est igitur magia contrarium religionis ».

BIBL. — Sur la **Magie**, cf. 3 articles du P. Bouvier : *Religion et Magie*, in « Recherches de sc. relig. », 1912 et 1913 ; et in D. A. F. C., art. *Magie et Magisme*, c. 61-74 ; — L. Gardette, *S. J.*, art. *Magie*, in D. T. C., c. 1510-1550 ; — Wunderle, *Religion und Magie*, Mergentheim, Ohlinger, 1926 ; — Brunsmann, *A Handbook*, t. I, p. 161-162, 167-170 ; — W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, t. I, p. 422-488. — Parmi les non-catholiques : Rivers, *Medicine, Magic and Religion*, 1924, Kegan Paul ; — Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern*, Leipzig, Teubner ; — Perry, *The origin of magic and religion*, Londres, Methuen, 1923 ; — A. Lang, *Magic and Religion*, ibid., Longmans, 1901 ; — H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*, in « Année sociologique », t. VII (1902-1903) ; — F. Lexa, *La Magie dans l'Égypte antique*, 2 vol. et atlas, Geuthner, 1925 ; — J.-H. King, *The supernatural, its Origin, nature and Evolution*, Edinburgh, Clark, 1892. — Presque tous les auteurs cités plus haut à propos des Primitifs ont un chapitre sur la Magie. M. Allier, dans *Le non-civilisé et nous*, y insiste de façon spéciale ; et aussi le P. Schmidt, *Origine de la religion*, p. 157-212.

2. L'**imposture** soit des prêtres (cf. *Daniel*, XIV, 2-21), comme le voulaient les philosophes du XVIII^e^ siècle à la suite de Fontenelle *(Histoire des Oracles)*, et, au XIX^e^, G. de Mortillet, etc. (cf. *Orpheus*, p. 10, 12 sq.) ; — soit des gouvernements.

3. Les **méprises** dues ou à l'IGNORANCE : on s'adresse aux dieux pour expliquer les phénomènes ; — ou à la CRAINTE : on veut apaiser la peur que ceux-ci soulèvent (Petrone, *Satyricon*, n. 106 ; Stace, *Thébaïde*, III, 661 : « Primus in orbe deos fecit timor... » ; Lucrèce, *De natura deorum*, VI, 50 sq. ; et Crébillon : « La crainte fit les dieux, l'audace a fait les rois ») ; — ou à l'IMAGINATION : p. e. l'animisme, le mânisme et le

mythisme: cf. *Grande Encyclopédie* (Ladmirault), art. *Religion*, p. 346 B-347 ; — ou enfin à l'ÉDUCATION et à l'HÉRÉDITÉ.

4. Le **mythisme** : « théorie qui considère les mythes comme l'essence même de la religion, qui ne conçoit celle-ci que comme l'épanouissement de ceux-là et qui prétend ramener originairement aux éléments mythiques tout phénomène religieux ». Le mythe, d'autre part, se définit : « Un récit, coulé en forme de créance traditionnelle, où l'imagination inventive se manifeste comme faisant office de connaissance objective » (Descamps, *Génie des religions*, p. 276 et 262). WUNDT a été l'un des principaux tenants de cette explication, et avant lui CREUZER, dans sa *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen* (4 in-8, Leipzig, 1810 ; remaniée dans l'édition française qu'en a donnée Guigniant en 11 vol. sous le titre de *Religions de l'antiquité*).

ART. III. — STATUITUR ARGUMENTUM LIMINARE

THESIS II. — Consensus moraliter universalis in adserenda existentia alicujus Numinis supremi, a quo mundus et omnia visibilia pendeant, explicari nequit variis systematibus quæ hanc exsistentiam ut non vere objectivam supponerent (I). Etsi per se solum non esse videtur argumentum apodicticum ad existentiam Dei probandam (II), est certe factum quod eamdem existentiam ut vere objectivam vehementer inducit et suadet tamquam solam rationem sui sufficientem, quodque hanc existentiam, postquam aliunde probata fuerit, miro modo confirmat (III).

BIBLIOGR. — 1. **Fautores argumenti :** abbé DE BROGLIE, *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu ; Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, c. II ; — BROSNAN, *Institutiones theologiæ naturalis*, p. 70-83 ; — CHOSSAT, art. *Dieu*, in D. T. C., col. 937 ; — FARGES, *Idée de Dieu*, p. 221-261 ; — DE HARLEZ, in « Revue des religions », 1894, p. 378 et 413 ; — HONTHEIM, *Inst. theodiceæ*, n. 405 sq. ; *Theodicea*, p. 141-148 ; — KLEUTGEN, *Philos. scolast.*, t. IV, p. 331 ; — A. LANG, *The making of religion* (2ª edit. 1900) ; — DE MARGERIE, *Théodicée*, l. I, c. 4 ; — LEHMEN-LENNERZ, *Theodizee*, p. 89-97 ; — Mgr LE ROY, *La religion des primitifs ;* — MONACO, *Theologia naturalis*, p. 105 sq. ; — MONSABRÉ, *Confér. de Notre-Dame*, 1873, 3ᵉ Confér. ; — NICOLAY, *Histoire des croyances*, t. I ; — PALMIERI, *Inst. philos.*, t. III, p. 77-83 ; — Ch. PESCH, *Gott und Götter*, Herder, 1890 ; *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums* (ib. 1896) ; *der Neuzeit* (1888) ; — DE QUATREFAGES, *L'unité de l'espèce humaine*, c. 2 ; *L'espèce humaine*, c. 25 ; *Les Pygmées*, c. 4-7 ; — SCHAAF, *Instit. theol. natur.*, p. 174-180 ; — W. SCHMIDT, 1re édit., *L'origine de l'idée de Dieu*, 1910, Paris,

Picard ; *Der Ursprung der Gottesidee*, 2ª edit. præcedentis, Münster, Aschendorf, t. I, 1926, t. II, 1929 (cf. supra) ; *La Révélation primitive et les données actuelles de la science*, edit. P. Lemonnyer, Gabalda, 1914 ; *Menschheitswege zum Gotteserkennen, rationale, irrationale, superrationale*, Munich, Kösel et Pustet, 1923 ; — M. W. Shallo, *Lessons in scholastic Philosophy*, Philadelphia, Reilly, 1916, p. 334-340 ; — Schiffini, *Theologia naturalis*, n. 399 ; — Tongiorgi, *Inst. philos., Theod.*, n. 49-65 ; — Urraburu, *Theodicea*, t. I, p. 142-164 ; — Vacant, *Etudes sur les Const. du Conc. du Vatican*, t. I, p. 323 ; — Willems, *Institutiones philosophicæ*, t. II, p. 576-585. ; — J. Simon, *La religion naturelle*, p. 4.

2. **Pro nostra sententia :** *Ami du Clergé*, 10 mai 1923, p. 291 sq. ; — Billot, *La Providence et le nombre...*, in « Études », déc. 1920, p. 520 sq. ; — Buonpensiere, O. P., *In Iᵐ partem S. Thomæ*, n. 176, p. 130 ; — Buysse, *Vers la Croyance*, p. 44-70 ; — B. Descamps, *Génie des religions*, p. 614 (cf. « Archives de Phil. », vol. II, ca. 2, p. 161) ; — Garrigou-Lagrange, *Dieu*, in D. A. F. C., col. 1075 ; — Halleux, *A propos d'un livre sur l'existence de Dieu*, I, *Le témoignage du genre humain*, in « Revue néo-scol. », 1906, p. 394-401 (« argument valable, mais non apodictique ») ; — Jeannière, *Criteriologia*, p. 587 et 590 (« argumentum valde suasivum, at apodicticum non est ») ; — Lesserteur, *De la prédestination et du sort final des païens*, 1905, p. 45-52 ; — Card. Mercier, *Théodicée*, in « *Traité...* », t. II, p. 53 ; — De Munnynck, *Prælectiones de Dei existentia*, p. 82-85 ; — Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, p. 29-30 ; — Van der Meersch, *Tractatus de Deo*², p. 64-66.

PRÆNOTANDA

I. Argumentum dictum ethnologicum, — quod nititur consensui universali ad existentiam Dei probandam :

1. sic *exponi solet* : « persuasio quæ nullam habet causam erroris assignabilem est effectus exercitii normalis rationis humanæ : secus non haberet rationem sui sufficientem ; ac proinde nequit esse erronea, sed est necessario vera. Atqui consensus universalis circa existentiam Dei, datis suis characteribus, est persuasio quæ... Ergo » ;

2. et *nititur hoc principio* : « effectus normalis exercitii rationis humanæ nequit esse erroneus ». Probat autem minorem exclusione aliarum omnium causarum illius judicii præter existentiam objectivam Dei.

II. Historia argumenti. — Hoc argumentum :

1. Habetur apud antiquos philosophos : Plato, *De legibus*, l. X, 885 e 888 b ; Cicero, *Tuscul.*, I, 13, n. 30 ; *de Legibus*, I, 8, n. 24 ; Plutarchus, *Moralia*, *Adv. Colot.*, c. 31.

2. Frequenter a SS. Patribus proponitur : v. g. Tertullianus, *Adversus Marcionem*, I, c. 10 (M. L., t. 2, col. 257) ; Clemens Alexand., *Stromatum*, l. V, ca. fin. (M. G., t. 9, col. 198) ; Lactantius, *Div. Inst.*, I, 2 (M. L., t. 6, col. 121) ; Cyprianus, *De idol. vanit.*, c. 9 (M. L., t. 4, col. 577) ; Augustinus, *In Joannem*, tr. 106, n. 4 (M. L., t. 35, col. 1910) et alibi ap. Boyer, *L'idée de vérité chez S. Augustin*, p. 47-48, etc...

3. Omittitur apud scholasticos, quod nobis est valde notandum. Teste *Ami du Clergé*, 1923, p. 292, primus fuisset La Fosse sæc. XVIII° qui illud explicite proposuisset, etsi tamen alii indicant Vico (1688-1743) (1) tamquam primum et quidem acerrimum ejus propugnatorem, quippe qui asserat criterium veritatis esse judicium commune hominum, h. e. sensum communem generis humani (cf. Gemelli, *G. B. Vico*, volume commemorativo nel secondo centenario della publicazione della « *Scienza nuova* », Milano, Vita e Pensiero, 1926). Sed quicquid tenent historici de hoc peculiari puncto, certum est præsens argumentum ab antiquis Scholasticis fuisse plene alienum et verum esse quod addit ibid. *Ami du Clergé :* « Peut-être faut-il accorder au succès passager de la philosophie menaisienne et à la vogue dont a joui le traditionnalisme au siècle dernier la fortune nouvelle et assez inattendue de l'argument du consentement universel ».

4. Inter modernos spiritualistas valde disputatur de ejus valore (cf. Chossat, art. *Dieu*, D. T. C., col. 936) :

a) vel simpliciter rejicitur : E. Le Roy in « Rev. de Métaphysique et de Morale », 1907, p. 151-153 ;

b) vel defenditur ut omnino efficax, sive directum, sive indirectum, licet modo sæpe diverso : cf. Bibliogr. init. thesis sub 1 ;

c) vel exponitur ut argumentum mere aut præsertim suasivum : sic nos et auctores in Bibl. sub 2.

III. Positio thesis. — Ad hanc ultimam positionem stabiliendam, tres partes in thesi, quarum :

1. I^a^ et II^a^ Pars sunt *negativæ* et opponuntur :

I^a^ Pars : adversariis theismi, qui systematibus maxime variis et empiricis conantur explicare originem ideæ Dei et omnis religionis, quarum præcipuas formas in Art. II exposuimus.

II^a^ Pars : opponitur fautoribus rigidis argumenti, quatenus negamus illud per se solum sufficere et contendimus consensum universalem non esse per se solum criterium veritatis apodicticum, etiamsi indirecte tantum sumitur : « faute de connaître

(1) Sur Vico, cf. P. Hazard, *La pensée de Vico*, dans « Rev. des Cours et Confé. », 15 et 30 déc. 1931 ; B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1911, tr. franç. Paris, Giard, 1913 ; Chiocchetti, in « Riv. di fil. neos. », 1929, p. 201 sq. ; 1930, p. 261 sq.

la marche du raisonnement qui, partout et toujours, a imposé la solution déiste à la conscience universelle, nous lui refusons une valeur d'argument péremptoire » (Buysse, *loc. cit.*, p. 70).

2. Tertia Pars est *positiva* et contendit cum eodem Buysse : « La beauté même de cette solution et son universalité empêchent que nous traitions le problème à la légère et l'édifice qu'elle a dressé commande un tel respect qu'il le faut étudier jusqu'en ses assises profondes ».

IV. Nota thesis : — 1ª et 3ª Pars proponuntur ut certæ ; 2ª autem tantum ut probabilior, propter reverentiam auctorum.

DEMONSTRATIO

Iª PARS. — Varia systemata mere subjectiva vel extrinseca non explicant consensum universalem prout datur.

Illa enim non explicant factum explicandum quæ præsuppositis gratuitis nituntur, vel facta deformant, vel historiæ contradicunt.

Atqui ita est respective de variis systematibus supra expositis. — *Ergo.*

PROB. MINOR

1. ***Evolutionismus.*** — Præter vitia fundamentalia quoad originem et valorem principiorum rationis, de quibus vitiis alibi agitur (1) :

---

(1) Ce n'est évidemment pas le lieu d'entreprendre ni même d'esquisser ici la moindre réfutation de l'évolutionnisme radical, que supposent toutes ces théories modernes, spécifiquement athées, sur l'origine des religions, et qui prétend à la fois rejeter ou du moins omettre par prétérition tout premier principe transcendant et créateur, et expliquer l'apparition de tout esprit, à partir de la matière informe, en niant toute distinction essentielle entre les deux ordres. Une telle conception qui fait sortir le plus du moins et est manifestement impuissante à rendre compte, non seulement des premiers principes, mais de tout l'ordre de la pensée métaphysique, a pu être jadis fort en honneur : elle est, ou du moins commence à devenir bien périmée. Sans parler des métaphysiciens, nous croyons que, dans le monde scientifique pur, même incroyant et le plus imbu de l'idée d'évolution, cette conclusion de M. Georges Goury, *Origine et évolution de l'homme*, p. 31-32, (Paris, Picard, 1928), à laquelle, d'ailleurs, on pourrait reprocher de supposer indûment comme certaine et comme acquise l'évolution au sens strict du corps de l'homme, exprime une opinion qui tend à devenir de plus en plus commune : « Allant plus loin, non seulement lorsque

a) Tamquam postulatum, quod non indigeat demonstratione admittit hominem primitivum, intellectu præditum, non posse spontanee et ultro ad cognitionem Dei ascendere, sed hanc cognitionem necessario debuisse paulatim ex tenebris ignorantiæ initialis efformari. *Atqui* hoc præcise est in quæstione (1).

b) Supponit *et* identitatem hominum præhistoricorum et primitivorum cum gentibus actualibus non-civilizatis quas ideo vocant primitivas : quod est omnino gratuitum et opponitur innumeris indiciis magis ac magis positivis ; *et* simultaneitatem progressus in ordine materiali et in ordine morali, ita ut initio alicujus civilizationis rudimentariæ debuerit esse idea religionis maxime crassa : quod re vera probatur absolute falsum et præcise de gentibus non civilizatis hodiernis, ut ostendit invicte scientia ethnologica, v. g. de *Pygmæis* (2). —

c) Contradicit historiæ, quæ testatur haberi sæpe non progressum sed regressum religiosum et ostendit elementa religio-

---

l'on considère l'évolution générale des êtres, l'homme s'insère morphologiquement et chronologiquement dans le faisceau des Primates, mais il semble former le couronnement de l'évolution même ; tous les êtres ne paraissent avoir évolué que pour aboutir à sa formation ; dans un infime vertébré, l'homme était déjà préparé ; quand il paraît, il ne fait que prendre la place naturelle qu'appelait le dessein général de l'Univers. Cependant, une question nouvelle se pose : à partir de quel moment l'homme existera-t-il en tant qu'homme ? Ici, la réponse semble facile ; c'est lorsque nous rencontrerons cet être évolué en possession de cette Ψυχή qui le distingue des animaux dont il a gardé la structure, en possession de l'intelligence. On peut même dire que cette intelligence fut le facteur suprême qui réalise la pleine évolution de l'homme. Et, phénomène digne de remarque, cette intelligence, dès qu'il est possible de la saisir, est *une* dans l'éloignement des temps ; l'homme la possède en puissance, telle aux époques les plus reculées qu'il peut s'en enorgueillir aujourd'hui. A tous les âges, l'intelligence humaine apparaît susceptible d'atteindre, sous l'influence du milieu, au plus parfait développement jusqu'au génie. Nous verrons par exemple les peintres des cavernes paléolithiques égaler en réalisme les meilleurs artistes animaliers de notre temps. *Il semble que nous assistions à une évolution de la matière, mais nulle part à celle de l'esprit* ». — Si, à cela, on ajoute que le transformisme subit aujourd'hui une crise, dont nous parlerons plus loin, p. 405 sq., et qu'en tous cas, appliqué au seul corps de l'homme, il ne peut apporter aucun argument tant soit peu décisif (cf. de Sinéty, art. *Evolution* in D. P. C. R., col. 100-117 ; art. *Transformisme*, in D. A. F. C., col. 1793-1847 ; *S. Augustin et le Transformisme*, dans les « Arch. de phil. », vol. VII, ca. 2, p. 244-270), l'on en conclura sans peine que la thèse de l'évolutionnisme radical, qui était à la base de toutes les théories matérialistes et naturalistes de la religion, a fait un grand recul et est partout sérieusement mise en échec.

(1) Cf. Lalande, in *Nouveau Traité de psychologie* de G. Dumas, I, p. 398.

(2) Cf. Pinard de la Boullaye, *Les relations entre l'évolution sociale et l'évolution religieuse*, « Correspondant », 25 jan. 1929, p. 189, 198 ; A. Lemonnyer, l. c. in « Revue apologétique », nov. 1929, p. 525-542 passim ; Mgr Le Roy, *Les Pygmées*, et locis supra citatis in *Christus*. — D'autre part, comme le dit très bien M. Seillière dans *La Religion romantique*, p. 324 : « les sauvages d'aujourd'hui sont, non pas des primitifs, mais des « vieux ».

sa speciei inferioris (magie, tabou...) esse deformationes ideæ primitivæ purioris. Quod conceditur et affirmatur ab ipso Spencer (qui alibi quidem contrarium propugnat) apud Allier, *Le non-civilisé et nous*, p. 233, et fulcitur ibidem ab isto Allier optimis argumentis : cf. « Arch. de phil. », V, 3, p. 155-158. « Les modernes sauvages ne sont que des primitifs dégénérés ».

Ita in *Australia*, patet ex datis historicis quæ ad nos pervenerunt, ideam monotheisticam « Patris omnium » paulatim decrescere et exstingui, practicas autem magicas crescere et loco ejus substitui. — Apud *Sinenses*, quorum historiam per quadraginta sæcula et amplius adhuc cognovimus, nullus etiam apparet processus evolutionismi : e contra, ut vidimus, idea Dei erat initio multo magis purior, etsi paululum vaga, quam idea divinitatis sæpe polytheistica quam profitentur hodie plerique sectatores Confucii et Buddhæ : cf. Wieger, ap. *Christus*, p. 194.

d) « Quelle place laissera un tel cadre à l'intervention des grands hommes, des personnalités religieuses, des réformateurs qui viennent justement modifier le plan tracé d'avance par la logique humaine ? Quelle place laissera un tel système à la liberté ?... » (Bros, *loc. cit.*, p. 52.)

Ceterum hæc thesis evolutionismi generalis quæ, ut diximus, omnes alias explicationes quasi informat, jam a multis vel deseritur vel magnopere corrigitur : cf. Schmidt, *Le recul de l'évolutionnisme*, in « Recherches de sc. relig. », 1923, p. 386 sq., vel in *Origine.. de la religion*, c. XVII.

2. *Animismus*, ejusque varietates præter principia philosophica falsa (cf. Bros, *loc. cit.*, p. 246) et præjudicia rationalistica :

a) Gratuito asserit hominem primitivum esse « tabulam rasam » et originem ideæ « animæ » explicat modo qui etiam barbaris modernis (quos iterum gratuito assimilat cum primis hominibus) nullo modo convenit, ita ut hæc sententia contraria absolute sit tenenda : « Certains des plus arriérés parmi les non civilisés actuels sont, parmi les sauvages, ceux qui ont l'idée la plus pure de Dieu ». Cf. supra quæ diximus de *Pygmæis*.

b) Originem ideæ Dei et religionis nullo modo explicat, cum rationem non reddat transitus ab uno stadio theoriæ suæ ad aliud, — cum falsum sit ideam Dei procedere ab idea Majorum eorumque cultu, — cum tollat et omittat in sua

inquisitione omnes casus determinatos qui theoriæ suæ non faverent (cf. Bouvier, in « Rech. de sc. relig. », 1911, p. 71 et 104 ; Bros, p. 250). — His theoriis, modo scientifico et efficaci, prout constat ex observatione apud barbaras gentes (non-civilisés) opposuerunt : et A. Lang notionem Entis supremi quod esset Pater omnium (All-Fatherism), et P. Schmidt, notionem proprie theisticam tamquam rationem fundamentalem facti religiosi (cf. *Origine... de la religion*, c. xv, xix-xxi) (1).

c) Gratuito et falso, teste historia, asserit monotheismum derivare ex polytheismo : contrarium solum est verum.

3. Sociologismus. — 1. Juxta Durkheim. — Præter methodum evolutionisticam radicalem et principia a priori falsa (2) :

a) A priori et gratuito ponit factum *totemismi* esse primitivum et factis contradicit, cum affirmet totemismum esse factum religiosum elementare, vel universale : etenim « le totémisme n'est ni primitif, ni religieux, il n'est pas non plus universel » (Bros, p. 271-275). Multi non-civilizati præsentes eum ignorant (3).

b) Supponit Durkheim societatem esse *organismum* vitalem

---

(1) Le Prof. Morris Jastrow, *The study of religion*, (Londres, Scott, 1901), p. 182-184 : « Religious manifestations precede the appearance of animism as an explanation of the universe, and hence as a theory of the origin of religion, the latter would be defective... If man was without religion before the animistic theory presented itself to the mind, animism by itself would not have led to the rise of religion. The emotions excited by a strange-looking tree or stone could not have been of such a character as to have kindled the divine spark in man ; and however deep the impression made by such phenomena, as storms and lighting, may have been, the mere personification of these powers would not have led to bring into play the religious feelings hitherto dormant.. In seeking, therefore, for the origin of religion, we must look for something which could stir his emotions deeply and permanently, which could arouse thoughts that would henceforth never desert him and would prompt him to certain expressions of his emotions and thoughts, so definite and striking as to become part and parcel of family and tribal tradition. Animism answers none of these conditions. Even the ceremonial to which it gives rise — the propitiation of powerful spirits, or the exorcising of evil ones — would have no chance of becoming permanent institutions without a substratum of belief that passes beyond the bounds of animism itself ».

(2) De quibus cf. Nivard, *Ethica*, p. 188-207 ; Bros, *III^e Sem. d'ethn.*, p. 125-156 et *Ethnologie religieuse*, p. 268 sq. ; Lahr-Picard, *Cours*, t. II, p. 708-714 ; et præsertim Deploige, *Le Conflit de la morale et de la sociologie* ; vel Aurel, *Sociologie et histoire des religions*, p. 78-84 ; vel Dehove, *La théorie de la religion chez Durkheim*, in « Revue apologétique », 1930, p. 428-446 et 533-557.

(3) Cf. Pinard de la Boullaye, *op. cit.*, t. I, p. 382-383 et 444, cum ampla bibliographia ; Bouvier, *Le totémisme est-il une religion*, in « Revue de phil. », 1913, t. XXIII, p. 341 sq., quos resumit Aurel, *loc. cit.*, p. 84-91 ; Lemonnyer, *Le Totémisme*, in « Vie intellectuelle », oct. 1929, p. 186-204.

distinctum ab individuis, ita ut « en s'unissant, les individus forment un être psychique d'une espèce nouvelle » (Davy, *loc. cit.*, p. 781). Porro tale ens est fictio mera, ut in philosophia sociali ostenditur, nec potest ullo modo reddere rationem aut vitæ mentalis et religiosæ hominis, aut ullius ideæ Dei, ut apte ostendit Aurel, p. 91-100, vel Bros, *Ethnologie relig.*, qui bene probat ideas virium, animæ, Dei, etc... quas Durkheim contendit procedere ex totemismo primitivo, non posse ab eo procedere (p. 276 sq.) (1).

2. Juxta Lévy-Brühl. — Quod autem spectat ad theoriam de « mentalitate primitiva » et de « prælogismo » a Lévy-Brühl propositam, pauca tantum notanda videntur :

a) Nititur theoriis *et evolutionismi* radicalis, a priori propugnati, vi cujus progressive juxta stadia a priori definita debet mens ab uno inferiori ad aliud superius transiisse, *et sociolo-*

---

(1) M. G. Richard, dans une étude absolument décisive sur les *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim, qu'il a publiée sous le titre de *l'Athéisme dogmatique en sociologie religieuse*, dans la « Revue [protestante] d'Histoire et de Philosophie religieuse » de 1923, écrit : « Concentrée sur l'étude des croyances et des rites de l'Australie indigène, la sociologie religieuse a cet avantage de disposer de témoignages homogènes et en nombre limité. Elle a pour tâche essentielle de les interpréter fidèlement, sans les solliciter, sans en fausser le sens. L'a-t-elle remplie ? Nous voudrions montrer très brièvement les raisons que nous avons d'en douter. Ces raisons, nous devons les énoncer en comparant un peu minutieusement les données de la principale des sources où Durkheim a puisé avec l'interprétation qu'il en a faite... Durkheim nous apprend (*loc. cit.*, p. 128-131), qu'il s'est limité à l'étude de quatre sources d'information : 1. les *Native tribes of Central Australia* de Baldwin Spencer et F.-J. Gillen ; 2. les *Northern tribes of Central Australia* des mêmes auteurs ; 3. les fascicules du missionnaire allemand Strehlow, *Die Aranda und Loritja Stämme in zentral-Australien* ; 4. les *Native tribes of South-East Australia*, d'Howitt. De l'interprétation correcte et prudente d'un si petit nombre de données il est peut-être malaisé de tirer une induction valable pour la solution d'un problème aussi capital que celui de la nature et de l'origine sociale de la religion. Mais si l'interprétation est arbitraire, si elle consiste à mettre constamment les témoins à la torture pour leur arracher des aveux contraires à leur véritable pensée, la question sera entendue pour tout juge de bonne foi ». Or, que l'interprétation donnée par Durkheim des sources que l'on vient d'indiquer soit arbitraire et en contradiction avec elles, c'est ce que M. G. Richard montre ensuite avec une évidence irrésistible. Et il conclut : « En résumé, nous voyons bien comment Durkheim a imposé aux témoignages que lui apportaient les principaux observateurs de l'Australie Centrale et Septentrionale un système préconçu, élaboré de longue date, d'après lequel « les hommes ne « peuvent se représenter le grand monde qu'à l'image du petit monde social dont ils « font partie » (*Le Suicide*, p. 245), un système qui ne permet pas de concevoir une religion distincte d'un ritualisme de nature et d'origine sociale ou plutôt collective. Ce que nous ne voyons pas, c'est l'interprétation fidèle, exacte, mesurée, que l'on est en droit d'attendre de tout historien intelligent et consciencieux, en cette matière plus qu'en toute autre. La meilleure réfutation du système de Durkheim se tire de l'étude de ses sources ou tout au moins de la principale » (*L'Athéisme dogmatique...*, tiré à part, p. 31-41, Alcan). Voir en outre Lowie, *Primitive religion*, p. 144-163.

gismi vi cujus « primitivus » apparet sub forma alicujus turbæ indistinctæ cujus motus diriguntur mecanismo « repræsentationum collectivarum », sed in qua jam individua omnem personalitatem amiserunt. Porro utraque est falsa et contradicit factis; ut videre est apud O. Leroy, *La raison primitive*, 1927, et P. Charles, *La Philosophie du primitif*, in « Nouv. Rev. théol. », 1930, p. 110-136.

b) Pessimam *methodum* sequitur, quatenus omnia facta maxime disparata indiscriminatim accipit : « M. Lévy-Brühl, dicit P. Pinard de la Boullaye, range sans plus d'efforts dans une même espèce « prélogique » ou « mystique » tout ce qui est, ou plutôt tout ce qui lui semble irrationnel. C'est aller vite en besogne ! On dirait que pour lui le nombre fait preuve à lui seul et que l'accumulation de faits plus ou moins semblables dispense de tout classement et de tout examen approfondi » (in « Rech. de sc. relig. », 1923, p. 456). Talis autem methodus necessario inducit in falsum (1), præsertim cum nullum criterium auctor proponat ad dignoscendum « primitivum », ac proinde Sinenses et Japonenses habeantur ab eo tales quales Andamanenses, Assyrii, Nigritæ et Pygmæi (2), quasi possit dari mensura communis inter istos omnes ! Cf. O. Leroy, c. I.

c) Si vero nunc ipsas assertiones Lévy-Brühl respicimus, patet : — *a*. mentalitatem primitivorum non essentialiter differre a nostra in suis processibus, ita ut cognitio conceptualis, et discursus rationalis et usus legis causalitatis ab eis minime aliena sint, ut abunde ostenderunt O. Leroy, R. Allier, P. Charles, *loc. cit.*, et I. Meyerson, *Du cheminement de la pensée*, t. I, p. 81 sq.,

---

(1) « Elle conduit à faire apparaître comme usages fréquents des usages rares : il suffit pour cela que l'on donne des centaines d'exemples pris dans des centaines de tribus. Le lecteur est convaincu de la presque universalité de cet usage, mais il ne sait pas la place, place peut-être infime, quoique très significative, qu'il tient dans chaque peuple, ce qui seul importerait » (P. Aupiais, in « Bull. de la Soc. fr. de phil. », séance du 1er juin 1929, p. 119). On trouvera dans l'ouvrage de M. O. Leroy de nombreux exemples de cette interprétation forcée des faits par Lévy-Brühl : qu'il suffise de lire ceux qu'il donne p. 40 et 44. — « Il vaut mieux, disait Claude Bernard, ne rien savoir que d'avoir dans l'esprit des idées fixes appuyées sur des théories dont on cherche toujours la confirmation en renonçant à tout ce qui ne s'y rapporte pas (*Intr. à la médecine expérim.*).

(2) Lowie propose cette définition du « primitif » : *illiterate people of the world*, « les peuples sans culture ou de culture inférieure » (*Primitive religion*, p. IX), définition admise par Radin et beaucoup d'autres ethnologues et qui laisse le champ libre à toutes les diversités de races, de mœurs, de civilisations (cf. P. Charles, *loc. cit.*, p. 113). Mais M. Lévy-Brühl l'ignore.

t. II, p. 698 sq. (Cf. quid scripserimus de Leroy et Allier, in « Arch. de phil. », V, 3, p. 147-158) (1) ; — β. « primitivos », etsi minime negandus sit influxus medii in individuum (quod valet etiam de civilizatis), servare suam personalitatem et quamdam autonomiam, ita ut valor et pondus « repræsentationum collectivarum » in efformatione idearum religiosarum valde limitata sint dicenda (2) ; — γ. inaptitudinem primitivorum ad ideam Entis supremi et Dei unici, quam præ se fert Lévy-Brühl, esse purum mythum, ut constat ex supra dictis, p. 161 sq. et innumeris testimoniis quæ ex fontibus ibi citatis desumi possunt (3) ; — δ. Quod ad pavorem et timorem spectat, minime negatur initium sapientiæ esse timorem Domini : sed quæstio est utrum hic timor ex « categoria mere affectiva » procedat et ex facultatibus exclusive sensibilibus vel ex instinctu absolute

---

(1) A titre d'exemple, nous renvoyons à O. Leroy, *loc. cit.*, p. 240-265, pour faire toucher du doigt à quel point M. Lévy-Brühl est la victime d'idées préconçues, lorsque parlant des « techniques » des sauvages, c'est-à-dire de leurs industries, de la confection de leurs outils... il affirme que pour eux, « les moyens matériels ne jouent qu'un rôle subordonné, les propriétés matérielles et visibles d'un instrument sont secondaires » : ils seraient exclusivement préoccupés de liaisons ou « participations *mystiques* » et non des connexions objectives : ce qui est absolument insoutenable. Nous ne nierons pas pour autant, cela va sans dire, le rôle souvent considérable de la Magie dans la vie des sauvages : croyant que leurs efforts peuvent être rendus vains ou au contraire plus fructueux par l'entrée en scène de puissances occultes et supérieures, ils tâchent de se les concilier et prennent leurs dispositions en conséquence. En agissant de la sorte, ils sont « mystiques » si l'on veut, mais ils ne font pas preuve de moins de logique que certains civilisés superstitieux. Voire, nous élevant à un degré supérieur : « ils ne sont pas moins logiques, dit le P. Pinard de la Boullaye, que le célèbre chirurgien Ambroise Paré ou que Jeanne d'Arc : « Je soigne mes malades, « disait le premier, Dieu les guérit » ; et la seconde : « Les gens d'armes batailleront, « Dieu donnera la victoire ». Combien d'âmes religieuses ne pensent pas d'autre manière. On peut dire, il est vrai, que c'est en elles un reste de la mentalité primitive, une « survivance », mais elle a chance de survivre quelque temps, et, croyons-nous, en des têtes bien faites. On le voit : ici se trouve en cause une conception théologique que peuvent seuls déclarer incohérente ou illogique, des esprits complètement laïcisés » (« Rech. de sc. relig. », 1923, p. 458).

(2) Ainsi par exemple, d'après O. Leroy, p. 57 : Howitt, dans ce livre sur lequel s'est tant appuyé Durkheim, *The native tribes of South-East Australia*, p. 255, 263, 274, nous dit que souvent les jeunes filles refusent d'épouser le mari que les parents imposent ; et Roth, dans un ouvrage capital, *Ethnological studies among the N. W. Queensland Aborigines*, 1897, que de jeunes hommes quittent à jamais leur tribu pour échapper au rite cruel de l'introcision. Le Dr Basedowe « qui a vécu de longues années parmi les tribus australiennes les plus arriérées, écrit de son côté que, « parmi les membres d'une tribu, on trouve une diversité de caractères et de talents semblable à celle qui forme une société moderne : orateurs, guerriers, artistes et bouffons » (*The australian Aboriginal*, p. 229). Notons d'ailleurs que, dans son dernier ouvrage, *Le surnaturel et la nature...*, v. g., p. xv et 12, M. Lévy-Brühl a modifié d'une façon assez notable ses affirmations antérieures sur ce point.

(3) Qu'il suffise d'ajouter à ce que nous avons déjà dit les détails, pris entre beaucoup d'autres, que donne O. Leroy, *loc. cit.*, p. 125-133.

cæco, an e contra ex cognitione implicita causalitatis supremæ, seu ex sensu intellectuali dependentiæ erga aliquod numen supremum quod agnoscitur ut dominus, immo, quemadmodum apud multos primitivos apparet, ut creator et unicus. Porro hæc præcise solutio quæ directe contradicit theoriæ Levy-Brühl, sola est quæ ex multis testimoniis authenticis supra indicatis et critice examinatis, deduci possit et debeat ; — *c*. Postulatum evolutionisticum juxta quod omnes societates sunt initio inferiores et homogeneæ quasi omnes hoc stadium pervadere debuerint et ex altera parte postulatum prælogismi, vi cujus primitivus et civilizatus sunt heterogenei et irreductibiles — videntur in se irreductibilia et contradictoria : hæc tamen sunt fundamenta sententiæ Lévy-Brühl.

d) A præcipuis ethnologis, hæc theoria æstimata est factis omnino opposita et nullius valoris. Ita R. Lowie in suo *Primitive religion*, p. xv affirmat et postea probat totam doctrinam fundamentalem Lévy-Brühl esse falsam et quidem « beyond the possibility of doubt », præter omnem possibilitatem dubii. Paulus Radin, in suo *Primitive man as a philosopher* (New-York, Appleton, 1927), postquam theoriam amplæ et acerrimæ crisi subjicit, ita concludit, p. 387 : « nous pouvons maintenant saisir combien fausse a été l'antique affirmation, si malheureusement reprise par les livres très connus et tout à fait décevants de M. Lévy-Brühl, à savoir que la mentalité de l'homme primitif diffère intrinsèquement de la nôtre ». F. Boas, in *The mind of the primitive man* (Macmillan, 1919) jam dixerat : « Les différences entre le civilisé et le primitif sont, la plupart du temps, plus apparentes que réelles. Les conditions sociales singulières où les primitifs se trouvent, font croire d'abord que leur esprit travaille d'une manière toute différente du nôtre, alors que, en réalité, les traits fondamentaux de cet esprit sont identiquement les mêmes » (p. 114). Et P. Charles, a quo hos ultimos textus mutuavimus, ipse jure concludit suum firmum ac robustum articulum de *La philosophie du primitif*, p. 126 : « que le primitif soit difficile à comprendre, c'est bien sûr ; qu'il ne soit pas un enfant, c'est l'évidence ; mais qu'il soit incompréhensible parce qu'il est plongé dans le prélogisme et dans les prénotions, c'est une de ces affirmations pernicieuses, à laquelle la vraie science est totalement étrangère » ; et p. 111 : « Il n'est peut-être pas mauvais de redire — après beaucoup d'autres — que les doctrines de M. Lévy-Brühl, toutes gravitant autour de sa thèse centrale, n'ont absolument rien de scientifique et qu'à part quelques épigones attardés de l'école française, elles sont unanimement rejetées par tous les ethnologues d'Europe et d'Amérique. Avec une sérénité parfaite, M. Lévy-Brühl persiste à ignorer les critiques péremptoires qui ont salué l'apparition de chacun de ses volumes » (1) ; cui judicio severo sed justo plane assentimur.

---

(1) Cependant un jour, M. Lévy-Brühl s'est départi de cette réserve, le 1er juin 1929, à une séance de la Soc. fr. de phil. où l'on discutait sa thèse sur l'*âme primitive* :

4. Explicationes subsidiariæ de quibus supra, quemadmodum animismus et sociologismus, aliqua facta vel series factorum possunt quidem explicare ; sed omnes præsupponunt jam aliquam fidem in divinum et inclinationem spontaneam ad potentiam quamdam supernaturalem admittendam ultra phænomena et apparentias. Præterea :

a) Magia partes maximas agit in vita non-civilizatorum, ut ostendit Allier, *Le non-civilisé et nous* (cf. « Arch. de Phil. », V, 3, p. 154-155) ; sed non est nisi *vel* aliquando corruptio ideæ religiosæ primitivæ, hanc autem præsupponit, nedum explicet ; *vel* effectus associationum emotivarum quæ sæpe nullam ideam religiosam implicant (ibid., p. 219). Præterea non est factum universale. Factum autem quod non est primitivum, neque universale, immo est « contrarium religionis » (cf. supra, p. 185), non potest explicare originem religionis.

b) Fraudes semper deteguntur, nec valent nisi ad tempus.

c) Errores, procedentes :

— ex *ignorantia*, non explicant quomodo fides in divinitatem magis firmetur quo magis crescit doctorum scientia ;

« Je me suis vu attribuer une doctrine, appelée « prélogisme » (de ce mot-là, je ne suis pas responsable), selon laquelle il y aurait des esprits humains de deux sortes, les uns logiques, par exemple les nôtres, les autres, ceux des primitifs, prélogiques, c'est-à-dire dénués des principes directeurs de la pensée logique et obéissant à des lois différentes : ces deux mentalités étant exclusives l'une de l'autre. Il n'était pas très difficile ensuite de montrer que le prélogisme était intenable. Mais il n'a jamais existé que par la grâce de ceux qui ont pris la peine de l'édifier, afin de l'abattre. Je n'ai pas cru nécessaire de me défendre contre une réfutation qui pourfendait une absurdité palpable et ne portait pas réellement sur mes travaux. Il est vrai que j'ai employé le mot « prélogique ». Il ne s'ensuit pas que j'aie soutenu le « prélogisme » (« Bulletin... », août-sept. 1929, p. 109). — Force est d'avouer que cette palinodie ne fait pas honneur à M. Lévy-Brühl. A défaut d'autre mérite scientifique et philosophique, du moins ne lui a-t-on jamais refusé celui de la clarté. Or, s'il est une théorie clairement exposée par M. Lévy-Brühl, d'abord dans les *Fonctions mentales*, puis avec quelques légères atténuations de forme (l'expression de « participation mystique » étant le plus souvent substituée à celle de « prélogique »), mais non moins certainement et explicitement dans les ouvrages qui suivirent, c'est à coup sûr, le prélogisme, et sur ce point parmi les innombrables écrivains qui ont étudié les travaux de M. L.-B., il n'y a jamais eu la moindre hésitation ni divergence. Si donc, le 1er juin 1929, M. Lévy-Brühl parlait sincèrement, il faut simplement en conclure qu'il ne se comprend plus lui-même et qu'il ne sait plus ce qu'il dit. Mais ses livres demeurent et doivent être jugés objectivement. Or, d'une part, ces mêmes livres soutiennent et défendent le prélogisme, de l'autre, au point de vue de la méthode comme du point de vue des idées et des résultats sur le terrain de l'ethnologie, quelqu'un qui a tant soit peu le sens du travail scientifique ne peut que les estimer *un néant*. S'il y a quelque chose à retenir des déclarations faites par M. Lévy-Brühl en cette mémorable séance, ce sera ceci : le prélogisme de M. Lévy-Brühl, selon ses propres expressions, est « intenable » et doit être estimé « une absurdité palpable ».

— ex *vana spe* vel *timore* evanuissent post sæcula, saltem apud sapientes ; de timore, cf. supra, p. 195-196 ;

— ex *phantasia*, non explicant universalitatem persuasionis circa exsistentiam alicujus Numinis supremi quod apprehenditur ut habens relationes aliquo saltem sensu causales cum mundo, eumque transcendens et tamquam persona quæ sit legis moralis fundamentum ;

— ex *educatione* et hæreditate explicare nequeunt quomodo ubique terrarum doctrina eadem, saltem substantialiter, omnibus tradita fuerit et indesinenter perseveraverit, invitis diversitatibus maximis locorum, temporum et civilizationum. Quæ quidem traditio, si admittitur provenire ex educatione, clare manifestat initio persuasionem intimam et postea radices maxime profundas in ipsa anima rationali. Ceterum nihil est ex eis quæ per educationem traduntur et in veritate objectiva non nituntur, quod aliquando penitus non mutetur vel simpliciter non tollatur.

d) Quoad MYTHISMUM vide refutationem : sententiæ Wundt ap. Lemaître, *La pensée religieuse d'Otto*, p. 81 sq. (1), et mythismi astralis ac panbabylonici ap. Schmidt *Origine...*, p. 125-138.

II^a PARS. — Tamen iste consensus non est, per se solum, sufficiens argumentum ad existentiam Dei probandam.

Argumentum ethnologicum ut in prænotandis exposuimus compendiose sic habet : « Genus humanum constanti judicio judicavit esse Ens supremum. Atqui tale judicium est effectus cujus causa est ipsa mens humana, secundum suam naturam agens, ideoque est necessario verum. Ergo. »

Atqui et Major et Minor argumenti serias difficultates movent, ita ut argumentum non possit haberi absolute certum. — *Ergo.*

1. Prob. minor de Majore argumenti, h. e. de universalitate facti :

---

(1) Le P. BRUNSMANN, *loc. cit.*, p. 170-182, expose et réfute pertinemment une autre théorie d'après laquelle la religion trouverait son origine, soit dans une déception de la conscience morale, comme le prétendent PAULSEN et GIZYCKI, soit dans une déception de la volonté humaine, « self-deception on the part of the will », comme le veut FEUERBACH dans ses ouvrages *Das Wesen des Christentums*, ou *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. Nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer le lecteur aux pages du P. Brunsmann.

a) Fatendum est conclusiones scientiæ ethnologicæ, ubi de **primitivis gentibus** agitur, non semper esse firmas, quippe quæ non sint fundatæ in inquisitionibus sat amplis, etiam quoad tempus præsens, nedum loquamur de præterito (1). Sufficiunt quidem istæ inquisitiones ut ostendatur falsitas systematum adversariorum ; sed vis probativa earum, valde complexa, nec omnibus pervia, siquidem sæpe indicia tantum suggerit, non tamen videtur adhuc ita definitiva ut per se solam assensum omnium rapere possit. — Quibus adde : difficultatem maximam colligendi facta authentica, quæ sint vere probantia, ex narrationibus missionariorum qui adhuc imperiti sunt in his inquisitionibus instituendis, quique, cum imprimis in suis « relationibus » et epistulis « ædificationem » quærant, omnia illa omittunt vel saltem non animadvertunt quæ huic fini opposita esse possint ; adde etiam possibilitatem interpretandi multa facta modis maxime diversis (2). Cf. Lowie, *Primitive religion*, p. 126 sq.

---

(1) C'est ce que reconnaît très loyalement le P. de Grandmaison, dans *Christus*, p. 33-34 : « En ce qui touche aux documents, aux constatations de faits, aux relations, qui servent de base à la science des religions, il faut remarquer qu'aucune autre matière n'offre tant de prise à l'à peu près, à l'hypothèse, à l'arbitraire. Il s'agit en effet de connaître les pensées dernières, les sentiments les plus intimes d'hommes le plus souvent séparés de nous par des milliers de milles dans l'espace, par des siècles dans le temps, par des habitudes d'esprit et des coutumes héréditaires dans la façon d'envisager les choses. Les documents sont rares ici, surabondants ailleurs, mais souvent écrits dans une langue difficile pour nous, faisant allusion à un état mental et social disparu, supposant un commentaire pratique et liturgique sans lequel le document perd sa signification précise... S'il en est ainsi pour les peuples possédant une littérature religieuse, même considérable, que dire des non-civilisés ? L'expérience montre qu'on leur fait dire à peu près ce qu'on veut : très jaloux de ne pas livrer leurs secrets, défiants des voyageurs qui les interrogent, incapables le plus souvent d'expliquer correctement des rites, des initiations, des coutumes sur lesquels ils n'ont jamais réfléchi, les sauvages trompent souvent par calcul, presque toujours par impuissance à s'exprimer. — Mais ce n'est là que la plus inévitable et non la plus féconde source de malentendus, de divergences entre historiens des religions. La différence dans la *méthode* dont ils se servent pour grouper, organiser, hiérarchiser, commenter les faits, les divise en clans ennemis. On oppose assez volontiers la méthode dite strictement *historique* à la méthode de restitution hypothétique dite *comparative*... »

(2) Cf. crisim quam P. Pinard de la Boullaye instituit de opere, ceterum egregio, P. Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins*, in « Rech. de sc. rel. », 1921, p. 227 sq. Hoc quidem opus non immediate inquirit de consensu universali in Deum, sed in legem aliquam moralem ; conclusiones vero quæ ex eo deduci possunt quasi a fortiori valent : quicquid enim existimant quidam de impossibilitate eruendi argumentum pro existentia Dei ex lege morali, certum est ubicumque existentia Dei agnoscitur, ibi et legem moralem admitti, et pariter ubi lex moralis, ibi certum vestigium saltem implicitum existentiæ Dei, et quidem maxime omnium universale. Quicquid ergo de hac lege morali, ut est universalis, stabilitur, pro universalitate fidei in Deum valere censendum est.

Voici quelques extraits plus significatifs, de cette recension importante : « L'objet des présentes recherches, dit le R. P. Cathrein, est de répondre à la question suivante :

b) Neque neganda est difficultas orta ex **absentia probabili cujuslibet religionis veræ**, v. g. in aliquibus tribubus quæ totemismum observant, ita ut apud eas fides in verum Deum jam difficilius admitti possit, sed tantum serventur ingenia inferiora quæ sint præter (en marge de) naturam visibilem. Si enim illa quæ istæ tribus admittunt sunt inter se « æquivoca » et veram naturam Dei transcendentis et unici respuunt, licebitne aliquid firmum inde concludere ?

Nous admettons bien le fait de l'universalité morale de la croyance,

---

« Y a-t-il une souche fondamentale (Grundstock) de concepts et de principes moraux « qui aient été connus *de tous les peuples en tous temps* et que l'on puisse, pour ce motif, « désigner comme un bien commun et inamissible de tous les hommes ? En d'autres « termes, existe-t-il, *dans l'ensemble de l'humanité qui nous est connue*, une conscience « morale, une et identique ? » Comme on le voit, en comparant les mots que nous avons soulignés, les deux formules ne sont pas rigoureusement équivalentes. A s'en tenir aux témoignages fournis par l'auteur, c'est à la seconde seule qu'il a répondu. Pour résoudre ce problème, non pas a priori par des considérations philosophiques, mais a posteriori, en utilisant les données de l'ethnographie, deux méthodes s'offraient à lui : grouper les peuples ou nations par familles, — ou les considérer à part successivement. C'est la seconde qu'il a choisie... Le R. Père l'a appliquée avec une érudition surprenante... Au lieu de suivre l'ordre des commandements du Décalogue, comme l'a fait chez nous F. Nicolay, dans un livre qui répond exactement au but, à l'esprit et aux conclusions du présent ouvrage, le R. P. Cathrein, après avoir séparé, de manière quelque peu arbitraire, les civilisés et les non-civilisés, étudie chaque nation, chaque tribu de quelque importance et aboutit à constater que toutes, avec un mélange parfois étonnant d'idées contradictoires et de pratiques que réprouvent le sens chrétien et la seule raison naturelle, s'accordent en substance, non pas sur le texte du Décalogue, mais sur ses prescriptions fondamentales et sur l'orientation foncière qu'il donne à la vie morale. Il y a donc bien, conclut-il, accord, unité de la conscience morale de l'humanité.

« En rigueur, observons-le, une enquête ainsi conduite, permet seulement de conclure : Aussi loin que nous pouvons l'atteindre, l'homme nous apparaît en possession du Décalogue, ou, si l'on veut, il se montre déjà parvenu à une religiosité, à une moralité qui s'accordent en substance avec les tables du Sinaï. Pareille constatation par elle-même ne suffit pas à renverser la théorie évolutionniste : animalité primitive, amoralisme originel ou immoralité, accession progressive aux idées de notre éthique (conçue comme plus ou moins conventionnelle) par lente transformation des idées de propriété, d'utilité individuelle ou sociale, etc. A parler en gros, cette hypothèse reste d'autant plus admissible que des milliers d'années se sont écoulées entre l'apparition de l'homme sur terre et les premiers témoignages qui nous renseignent sur sa mentalité. Pour l'exclure de manière absolue, il est nécessaire de faire appel à ces considérations *philosophiques* : l'âme de l'homme, capable d'abstraction et de raisonnement, ne peut procéder de celle des bêtes ; Dieu, sage et provident, n'a pu ni créer l'homme à l'état d'enfant, voué par sa faiblesse à une mort certaine, ni priver son âme d'un enseignement élémentaire, aussi nécessaire à son intelligence que les aliments à son corps.

« Alors, à quoi bon de si pénibles recherches sur le terrain des faits ? A tout le moins montrent-elles combien peu l'évolutionnisme rigide s'accorde avec les faits ; bien qu'aucune théorie ne puisse rejoindre les origines au moyen des seuls vestiges du passé, elles permettent de voir qui, de l'évolutionnisme ou du créationisme, se trouve en meilleure posture au regard de la *Science positive* » (p. 227-230).

au moins en une certaine puissance métempirique, distincte en quelque manière du monde ; mais il est impossible de nier que les vestiges de l'idée divine soient parfois bien ténus, chez certaines peuplades où règnent la sorcellerie, le totémisme, la magie et qu'un argument basé sur des croyances aussi floues, risquera d'offrir peu de fermeté. On nous assure que le totémisme parfois ne comporte aucun élément religieux (1). Or est-il sûr que certaines tribus ne ramènent pas à ce centre le plus clair de leurs croyances ?

c) Pariter non neganda est difficultas quæ ex **polytheismo et idololatria** oritur, ubi, juxta Bossuet : « tout était Dieu, excepté Dieu lui-même » ; nec neganda veritas illius asserti P. Joyce : « a mere cult of superhuman powers or of disembodied spirits does not involve belief in God » (*Natural theology*, p. 180). Porro talis cultus videtur quidem solus esse qui apud complures gentes barbaras admittatur vel admissus fuerit. — Cf. Bros, *Religion des peuples non-civilisés*, p. 103-117 (2) et Card. Billot, in « Études », déc. 1920, p. 522.

Ad quam materiam hæc S. Thomæ pertinent quæ maxime notatu digna sunt : « Quicumque errat circa aliquod, quod est de essentia rei, non cognoscit illam rem, sicut si aliquis apprehenderet animal irrationale, æstimans hoc esse hominem, non cognosceret hominem ; secus autem esset, si erraret circa aliquod accidentium ejus. Sed, in compositis, qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi non cognoscat rem simpliciter, tamen cognoscit eam secundum quid, sicut qui existimat hominem esse animal irrationale cognoscit eum secundum genus suum ; in simplicibus autem, hoc non potest accidere, sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicumque errat circa Deum non cognoscit Deum, sicut qui credit Deum esse corpus nullo modo cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoscitur,

(1) Cf. Bros, *Le sociologisme de Durkheim*, dans la « Rivista di filosofia neoscolastica », 1926, p. 416-417.

(2) M. Bros tient, dans ce livre, que les dieux des non-civilisés ne sauraient être pris pour le vrai Dieu. D'après lui, les dieux ne sont que des hommes supérieurs, plus puissants et ils sont peu moraux ; la croyance aux dieux provient non de l'exercice de la raison, mais des facultés appétitives, du besoin de vivre : « Prima in orbe deos fecit... spes ». Cette croyance est provoquée par le sentiment de l'impuissance de l'homme et elle suppose l'animisme, en même temps que le désir d'expliquer et d'ordonner. — Nous n'ignorons pas, que, dans ses publications postérieures, M. Bros a fortement atténué ses affirmations premières. C'est ainsi qu'il a fait de l'animisme de Tylor, auquel il avait peut-être trop concédé dans sa *Religion des peuples non-civilisés*, une critique fondamentale et décisive. Mais parce que l'animisme, tel que Tylor l'a proposé, est radicalement faux, il ne s'ensuit nullement qu'un certain animisme ne joue pas, dans la croyance de *certains* non-civilisés ou polythéistes, un rôle considérable et que, dans la dégradation de l'idée religieuse que représente le polythéisme, il ne soit pas parfois bien difficile de retrouver les vestiges du Dieu créateur unique et transcendant.

secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum, nec desiderare ipsum ut finem » (*III C. G.*, c. 118).

Sans doute, chez les Romains et chez les Grecs, comme nous le notions plus haut, il y avait une hiérarchie dans le Panthéon de leurs divinités, Zeus et Jupiter y tenaient la première place. Mais cette hiérarchie, que reconnaissait l'élite des penseurs, la foule l'admettait-elle ? Il ne semble pas. Le P. Huby, après avoir « constaté combien l'unité de Dieu est restée voilée » aux Grecs (cf. supra, p. 170), poursuit : « La Grèce pourtant a connu de merveilleux penseurs, de forte et saine intellectualité, qui ont écrit d'admirables pages sur Dieu, sur la justice absolue, sur le perfectionnement de l'individu par l'imitation de la Divinité. Mais ni Platon, ni Aristote ne sont parvenus à modifier profondément l'Athènes de leur époque ; aucun d'eux n'a été un entraîneur de peuples comme Mahomet ou le Bouddha. Il semble que, sur ce point, les Grecs aient payé la rançon de leurs facultés esthétiques. Préoccupés beaucoup plus d'un idéal de beauté plastique que de justice et de sainteté spirituelle, ils avaient tellement concrétisé et, pour ainsi dire, matérialisé leurs dieux dans le marbre ou le drame, qu'au jour où les philosophes se présentèrent, qui parlaient de la Divinité immatérielle, ils ne purent secouer le joug de la tradition artistique et littéraire : si bien que la philosophie dut se séparer de la religion » (*Christus*, p. 483-484) (1). — Chez les Romains la triade primitive Jupiter, Mars, Quirinus, et plus tard la triade étrusque : Jupiter, Junon, Minerve, semblent honorées d'un culte égal ; d'ailleurs « ce que les Romains adoraient, c'étaient des pouvoirs, des *numina* plutôt que des dieux anthropomorphisés. Ces puissances n'avaient souvent ni sexe, ni forme précise, ni d'autre étiquette que leur fonction : ce qu'elles faisaient, voilà l'important, non ce qu'elles étaient » (Martindale, in *Christus*, p. 488). Avec le temps il n'en fut plus de même ; non seulement ces *numina* prirent corps et eurent leurs statues, mais les empereurs vivants, représentants de la force et du pouvoir, dispensateurs des biens, eurent leurs temples et devinrent les principales divinités. Que l'on trouve dans ces *numina* primitifs une manifestation lointaine de l'action de la Providence, et dans le culte des « Puissances » invisibles ou visibles l'aveu implicite d'un pouvoir en quelque sorte sacré, nous n'y contredirons pas ; mais qu'on y voie trace d'une réalité transcendante, de qui finalement tout dépende dans l'être, on le comprend avec plus de peine. Le texte que nous avons cité de Maxime de Madaure révèle l'état d'esprit d'intellectuels très avancés, il ne prouve rien pour la foule (supra, p. 169) ; et il ne faudrait pas confondre le divin, le mystérieux, l'au-delà des phénomènes, avec le vrai Dieu.

d) Rursus non videtur rejici posse simpliciter objectio ex **Buddhismo** desumpta.

Sur le Bouddhisme, notons d'abord qu'il serait fort téméraire de vouloir porter un jugement d'ensemble, étant donné le nombre incalcu-

(1) Rohde, dans son ouvrage, devenu classique, *Psyché*, où il étudie « le Culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité », a une conclusion toute semblable (tr. fr., 1928, Payot), p. 504, à la fin de son chapitre sur Platon.

lable de sectes, aux formes les plus diverses, qu'il a engendrées. Cela dit, nous ne nions nullement son caractère religieux ; mais qu'il ait admis le *vrai* Dieu, cela ne semble pouvoir guère se soutenir. Le professeur Radhakrishnan, dans son *Indian Philosophy*, t. I, p. 605, dit par exemple du vieux Bouddhisme qu'il « denied the very being of God, offered no hope of human immortality and looked upon all life as misery, love of life as the greatest evil, and the end of man as the extinction of all desire ». L. de la Vallée-Poussin, *Morale bouddhique*, p. 13, parlant du Bouddhisme en général, s'exprime ainsi : « Les bouddhistes définissent un système métaphysique fondé sur l'acte moral, et s'appliquent à montrer qu'on peut se passer d'un dieu démiurge et providence. Bien que l'univers bouddhique soit athée, il est régi par la raison et la justice : le mécanisme de la fructification de l'acte y étant un succédané des rétributions providentielles ». M. R. Grousset, dans son *Histoire de la philosophie orientale*, p. 204 sq., à son tour rappelle que ce Bouddhisme primitif était absolument athée et que le Bouddha, « bannissant toute idée de Dieu, toute notion d'Absolu, avait bien réellement proclamé son athéisme pratique et théorique » ; puis il montre le paradoxe, dont nous avons parlé plus haut, qui fit d'un philosophe athée une sorte de divinité, et il conclut : « Et cette doctrine athée qui avait essayé de se passer de l'idée de Dieu, aboutit de la sorte non pas au théisme ni au panthéisme, mais — ironie des lendemains — à un véritable polythéisme, et finalement, au sens strict du mot, à l'idolâtrie » (p. 206).

e) **Conclusion.** — Ces faits étant donnés, auxquels on pourrait en ajouter d'autres (1), il nous semble difficile, pour ne pas dire impossible, d'affirmer un consentement universel, en un sens strict, au *vrai* Dieu, lequel ne peut être qu'indépendant et *a se*, unique, sans partage, et infini en perfection. Il faut trop de bonne volonté dans l'interprétation pour faire sortir, en beaucoup de cas, une idée correcte de la divinité des contrefaçons souvent abominables qu'en fournissent les superstitions des païens et des sauvages de toutes les époques. Si on le peut jamais faire à juste titre, ce ne sera en réalité que lorsque et parce que l'on saura déjà par ailleurs que Dieu existe, ce ne sera pas auparavant. Tout bien considéré, ne serait-ce pas pour cela et pour éviter la pétition de principe, que les vieux scolastiques ne recourent pas à cette preuve ?

A l'appui de ces considérations, on pourrait citer de nombreux faits. Nous nous contenterons d'en rappeler ici deux.

---

(1) Tel en particulier l'athéisme des masses populaires en nombre de pays civilisés à l'heure actuelle. Il y a là un fait nouveau, — voire de la plus extrême gravité, dont nous parlerons en détail, au tome II. Quelque explication que l'on en donne, il constitue indubitablement une objection très sérieuse contre le consentement universel en faveur de l'existence de Dieu, à l'époque actuelle.

Le premier sera celui de ces sauvages brésiliens qui eut au seizième siècle un si grand retentissement et sur la valeur et l'interprétation duquel s'élevèrent de vives controverses. Le P. Emmanuel de Nobrega S. J., dans une lettre à son supérieur général, écrivait, en 1552, de ces populations que quelques-uns appelaient *Tupenici*, les autres *Tupenambi* : « athei sunt ; nullum hi numen adorant nec Deum agnoscunt, tonitrua tamen divinum quid esse arbitrantur, quæ patria lingua Tupana nuncupant. Quare nos aptius nomen non habentes ad Dei Opt. Max. cognitionem insinuandam ipsum Patrem Tupanæ sive tonitrui appellamus. Pauca enim ad modum habent vocabula quibus res fidei nostræ ipsis declarari queant : quare ut intelligamur, multa tum ob id, tum quia sensibus magis quam ratione ducantur, ambagibus insinuanda. Hinc sæpius percunctantur, num Deus caput habeat, corpus, uxorem, vestem, quid comedat, et similia. Quamvis autem numen nullum colant, nonnullas tamen observant cerimonias et superstitiones... » (*Epistolæ japanicæ*, de multorum in variis insulis gentilium ad Christi fidem conversione. Lovanii ap. Velpium 1570, p. 396). De son côté, Jean de Léry, dans son *Voyage au Brésil*, 1556-1558, réédité en 1927, écrivait des Topinambous, parmi lesquels il vécut familièrement : « Ils n'ont nulle connaissance du seul et vrai Dieu et encore en sont-ils là — nonobstant la coutume des anciens païens, lesquels ont eu la pluralité des dieux — qu'ils ne confessent ni n'adorent aucuns dieux célestes ni terrestres, tandis que les autres idolâtres d'aujourd'hui, même cinq cents lieues au deça, sacrifient au Soleil et à la Lune. Par conséquent, ils n'ont aucun formulaire ni lieu député pour s'assembler, afin de faire quelque service ordinaire et ne prient par forme de religion, ni en public, ni en particulier, chose quelle qu'elle soit. Semblablement, ils ignorent la création du monde, ne distinguent pas les jours par noms, et n'ont pas acception de l'un plus que l'autre... » (édit. 1927, Paris, Payot, p. 213). Un peu plus loin, le même auteur note, comme le P. de Nobrega : « Quand ils entendent le tonnerre qu'ils nomment Tupan, ils sont grandement effrayés », et ajoute qu'ils croient à l'immortalité de l'âme et au Diable. Enfin, sur ces mêmes indiens Topinambos, voici ce qui se lit dans l'*Histoire des missions des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*, par le P. Claude d'Abbeville, Paris, François Huby, 1614, p. 322 : « Je n'estime pas qu'il y ait aucune nation au monde laquelle ait esté sans quelque espèce de religion, sinon les Indiens Topinambos, lesquels n'ont ci devant adoré aucun dieu ni céleste, ni terrestre, ny d'or, ny d'argent, ny de pierre, ny de bois, ni autre chose que ce soit. Ils n'avaient jusques à présent aucune religion ny sacrifice et par conséquent point de prestres, point de ministres, point d'autel, point de Temples ni aucune Église. Ils n'ont jamais sceu que c'est ny de vœu, ny de prière, ny d'office, ny d'oraison soit publicque ou particulière. Ils content bien les lunes, mais ils n'en font distinction ny de septmaine, ni de feste, ou dimanche. Ils estiment tous les jours esgaux et aussi solemnels les uns comme les autres ; enfin ils n'ont aucun culte soit intérieur soit extérieur ». Le P. Yves d'Evreux, confrère du P. Cl. d'Abbeville et qui fut son supérieur, nous a laissé un ouvrage précieux : « Suitte *de l'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan es années* 1613 et 1614, » réédité en 1864 par Denys, chez Ad. Franck, où l'on trouve encore sur ces mêmes Indiens et leur absence d'idées religieuses, les plus intéressants détails.

Si nous avons insisté sur ce cas particulier, c'est qu'il a produit

sur les théologiens d'autrefois une impression profonde, et que, comme nous le verrons au tome II, il a commandé dans une large mesure, la solution qu'ils ont donnée à la question de l'athéisme, si difficile et si étroitement apparentée d'ailleurs à la question présente. De même toutes les disputes autour du péché philosophique s'y rattachent (1).

Comme réplique de ce cas ancien, on pourrait en citer d'autres modernes. La thèse de Lubbock sur le grand nombre de peuplades athées est controuvée : c'est chose entendue. Mais si nous ne saurions affirmer avec certitude — tout moyen efficace de contrôle nous faisant ici défaut — qu'il n'y a jamais eu dans l'antiquité de peuplade dépourvue de toute idée religieuse, sommes-nous aujourd'hui en mesure d'affirmer sans hésitation qu'il ne se rencontre pas sur terre de nation sans Dieu et sans morale ? et peut-on ne tenir absolument aucun compte de témoignages comme le suivant qui sera le second fait annoncé ?

Le Dr. Huot, qui, au cours de vingt années consécutives, a connu de près les Poudjos, ou Mondjembos, population cannibale du Haut-Oubanghi, fait de leur état de civilisation la description suivante : « Non seulement ils n'accordent aucune créance à Dieu, aux génies, aux esprits, mais ils n'ont même pas le pouvoir de concevoir leur existence. Ils n'ont aucune religion, aucun rudiment de croyance religieuse. Pour eux, le problème de l'au-delà ne se pose même pas. Rien à redouter ni à espérer d'une survie exposant à de fâcheux réglements de compte avec un souverain juge. Cette absence de croyance et de sens moral correspond exactement à leur développement intellectuel et marque son étiage. Ils sont, psychiquement, encore fermés aux suggestions diverses ou aux révélations qui font germer ces croyances dans l'esprit des hommes. Leur inaptitude absolue à s'élever au-dessus du monde matériel des phénomènes sensibles leur interdit toute conception du monde invisible. De même, nos vocables exprimant des idées abstraites de justice, de droits, de devoirs, n'ont pas d'équivalent dans leur langue et on se heurte à une incompréhension totale quand on veut s'efforcer de leur en révéler les significations. Leur loi morale se résume en ceci : la pleine satisfaction de tous les besoins, de tous les appétits, sans autres freins que l'intervention d'une force matérielle supérieure. C'est, dans toute sa brutalité, le principe exclusif du droit du plus fort, aussi implacablement exercé par les plus forts que docilement accepté par les plus

(1) En revanche des ouvrages comme celui de Günter Tessmann, *Menschen ohne Gott : ein Besuch bei den Indianern des Ucayali* (Pérou), Stuttgart, Strecker und Schröder, 1928, manquent complètement leur but et sont inopérants. L'auteur, qui publie son ouvrage sous les auspices d'une société savante, s'efforce, dans son chapitre II intitulé : « Armes, armes Christentum », p. 18-36, de faire passer ces sauvages du Pérou pour des athées purs, et il se gausse des interprétations opposées que lui a bénévolement fournies un missionnaire franciscain dévoué depuis de longues années à leur évangélisation. Mais c'est en vain. Les interprétations du missionnaire sont parfaitement recevables et témoignent d'un sens psychologique qui paraît bien faire complètement défaut à G. Tessmann : et les réponses que celui-ci lui objecte ne portent pas. D'autre part, lorsque G. Tessmann, en manière de conclusion, propose comme un argument décisif en faveur de l'athéisme des sauvages en général, ce fait que ceux-ci, en beaucoup de pays, n'ont pas laissé de massacrer et de martyriser les apôtres qui les avaient évangélisés et baptisés, force est bien de voir là une sinistre plaisanterie qui ne mérite pas qu'on s'y arrête.

faibles, comme une loi nécessaire. En somme, ils ne diffèrent que par le langage et leur constitution morphologique des fauves de la forêt voisine qui, en maintes circonstances, grâce à la supériorité de l'instinct, sont leurs guides et leurs éducateurs » (*L'âme noire. Les Religions et les croyances des Nègres Centre-Africain*, in « Mercure de France, » 1er novembre 1921, p. 301). Les exagérations et outrances de ce tableau sont manifestes : l' « inaptitude absolue » des Boudjos à comprendre le monde suprasensible et à s'assimiler les idées de Dieu, de la création nous est ici présentée comme une simple hypothèse à laquelle on ne se préoccupe pas de donner d'autre fondement qu'une affirmation gratuite, tout de même que l'identification de ces pauvres sauvages avec les fauves de la forêt n'a d'autre valeur que celle d'une pure galéjade. Dès là que les Boudjos ont le langage et l'intelligence et la liberté, la possibilité en droit comme en fait de les instruire et de les former par l'éducation demeure entière. Nous n'en sommes plus, quoi qu'en pense Lévy-Brühl, à considérer l'intelligence du sauvage, primitif ou dégénéré, comme essentiellement différente de la nôtre ; et l'on sait assez comment ces soi-disant sauvages, mis en contact avec notre civilisation, « nous rattrapent », ainsi qu'on l'a dit, « à pas de géant ». Mais cette possibilité étant pleinement réservée, peut-on nier *a priori* comme invraisemblable qu'il se rencontre de fait des populations à ce point inférieures, et, non pas certes primitives, mais dégénérées, que l'étincelle de leur divine origine ne brille plus du tout apparemment en elles ? Grave question que nous retrouverons également à la thèse de l'athéisme. Mais, quelle que soit la solution que nous pourrons alors lui donner, ici dans une thèse sur le consentement universel, nous n'avons le droit d'entendre que la seule réponse des faits, et de traiter le problème qu'*a posteriori*. Il se peut que le témoignage du Dr. Huot soit irrecevable, et que son interprétation de la civilisation Boudjo soit de tous points fausse. C'est une question de fait et qu'il appartient aux ethnologues de profession et aux missionnaires explorateurs de trancher, question qui reste encore ouverte pour les Boudjos comme pour d'autres, mais qui, très certainement, constitue une difficulté contre l'argument du consentement universel (1).

En somme, les études ethnologiques menées avec persévérance, méthode et loyauté, depuis les débuts du xxe siècle, ont abouti à ce résultat considérable que toutes les théories échafaudées auparavant et même depuis lors pour donner de l'origine des religions une explication qui eût une portée universelle et une vraisemblance suffisante en

---

(1) Sidney HARTLAND, dans l'*Encycl. of Religion*, de HASTINGS, écrit à l'art. *Bantu*, tome II, p. 364 : « All attribution to savage and barbarous peoples of belief in a God who dispenses rewards and punishments after death are to be received with great caution. Such statements are generally foreign to their religious ideas, and on close examination are discovered to be founded on a misapprehension ». Cette dernière assertion, tout de même que celles de KEANE, ibid., art. *America*, t. I, p. 382 : « thus a rapid survey of the whole field has failed to discover an Ens supremum among the Amerings, whose primitive beliefs were essentially animistic », et art. *Ethnology*, t. V, p. 528, où, parlant des tribus noires de l'Afrique, il prétend que chez elles il n'y aurait « no Ens supremum anywhere », — de telles assertions sont de plus en plus mises en échec par les travaux des modernes ethnologues les plus éminents. Cela n'empêche pas qu'on ne pourrait, sans témérité, affirmer qu'elles sont en totalité fausses et cela prouve qu'il faut une extrême circonspection dans l'emploi de cet argument.

dehors d'une Révélation ou d'un assentiment basé sur les nécessités mêmes de la nature des choses, étaient des théories dénuées de tout fondement objectif dans la réalité et devaient être complètement rejetées. C'est là, sans aucun doute, un résultat de la plus haute importance qui écarte l'une des objections préjudicielles à la preuve de Dieu les plus subtiles et les plus difficiles à déraciner des cerveaux où elle s'est implantée. On ne saurait donc exagérer le mérite et le prix de ces études. Mais ne leur faisons pas dire ce qu'elles ne disent pas et ne leur demandons pas ce qu'elles ne sont pas capables de nous donner.

Tout au plus finalement peut-on dire, du point de vue de la raison scientifique, que le consentement universel au vrai Dieu est *probablement* et sérieusement suggéré par les faits ; on ne pourra pas dire en tous cas qu'il est un fait, un donné certain. La conclusion que l'on en voudra tirer ne dépassera donc jamais la probabilité, ce qui est insuffisant dans l'espèce.

De traditione primitiva. — Ceterum, etsi sæpe deficiunt monumenta historica decisiva, non negamus exstare indicia quæ suggerant notiones valde erroneas entium seu realitatum metempiricarum quæ a quibusdam tribubus solæ admittantur (v. g. in magia et sortilegiorum praxi), esse deformationes alicujus ideæ primitivæ multo perfectioris. Quæ quidem indicia aliquibus videntur suppeditare argumenta in favorem saltem alicujus ideæ primitivæ de Deo unico ; immo traditionis positivæ, sin minus religionis revelatæ quæ his praxibus interrupta fuisset ; unde argumenta apologetica deducere conantur suasiva. Ita sentiunt P. Schimdt in *Révélation primitive*, c. iv, et RR. DD. Le Roy, in *La Religion des primitifs* (conclusio), et *A la recherche de l'origine des religions*, Confér. donnée à l'Université de Strasbourg, Beauchesne, 1922; — aliis tamen contradicentibus vehementer ut P. Charles, *L'homme fossile*, in « Rev. des quest. scientif. », 1921, t. 80, p. 164-180 et 484-505, et P. Mainage, *ibid.*, t. 81, p. 175 sq. et quidem propter rationes maxime dignas quæ recipiantur (1) ; P. Pinard etiam asserit hoc saltem non sibi probari nunc, in « Rech. de sc. relig. », 1927, p. 460-461.

---

(1) Voici la déclaration de principes du P. Mainage, elle vaut d'être citée : « Cette thèse des survivances de la révélation primitive n'a jamais été, n'est point et ne sera probablement jamais la mienne. L'opinion d'après laquelle il serait possible de recueillir, soit chez les Primitifs de la Préhistoire, soit chez les Primitifs actuels, un écho affaibli de la Révélation surnaturelle, je ne la partage pas. Je ne la partage pas, parce qu'elle m'a toujours paru fragile et, surtout, invérifiable. Que la divine parole communiquée à Adam avant la chute, ait pu laisser quelques traces dans l'âme des premiers hommes, il n'y a rien là que de très vraisemblable. Retrouver ces traces avec les moyens d'investigation dont nous disposons aujourd'hui, me paraît une entreprise chimérique. Autant chercher la trace d'un navire sur la surface du mobile océan. Trop de distance sépare — quel que soit d'ailleurs le système chronologique adopté — les premières humanités accessibles à la science ethnographique ou préhistorique, de l'humanité primitive, au sens absolu de ce terme ; trop d'événements ont passé, que nous ignorons ; trop de tendances nouvelles, que nous sommes incapables de caractériser, se sont fait jour pour que nous puissions entretenir l'espoir de jeter « un pont de lianes sur l'abîme ». Voilà toute ma pensée et je n'en ai pas d'autre que celle-là » (p. 177). Ces raisons nous paraissent avoir le plus grand poids. — On peut également sur ce sujet consulter l'article tendancieux, mais non négligeable de C. Clémen, *Der sogenannte Monotheismus der Primitiven*, in « Archiv für Religions Wissenschaft », 1929, p. 290-333.

Sed præterquam quod hujusmodi conceptio ab innumeris ethnologis, etiam catholicis, improbatur, talia indicia numquam fundare poterunt argumentum apodicticum, quippe quæ sint nimis vaga et numero restricta, seu rara et mere sporadica. Tantum secundum hunc sensum certo ea interpretari nobis licebit, quando jam aliunde tenebimus firmiter existentiam Dei, immo factum revelationis primitivæ.

2. Prob. minor de Minore argumenti, h. e. *de necessaria infallibilitate consensus :*

a) Principium quod implicat Minor est certum, nempe mentem, quatenus agit secundum naturam, h. e. quando judicat propter evidentiam objectivam, esse infallibilem ; minus vero certa est *applicatio* ejus consensui universali. Quod sic probo :

Etenim consensus universalis in aliquam affirmationem est tantum per se aliquod *factum*, factum autem qua tale per seipsum non creat *jus*, sed ponit tantum quæstionem de conditionibus quæ necessariæ sunt ut intelligibile fiat quæque et ipsæ jus constituere poterunt.

Atqui inter conditiones necessarias ut consensus universalis intelligibilis fiat, nulla talis adsignanda est quæ supponat valorem mentis humanæ in quæstionem adduci, quatenus in tali casu mens necessario judicaret secundum naturam suam.

Prob. min. — Mens non judicat secundum suam naturam necessario et infallibiliter nisi quando judicat sub lumine evidentiæ objectivæ.

Atqui non potest dici a priori, ubi habetur consensus universalis, mentem judicare sub lumine evidentiæ objectivæ ; nam ex errore consequi potest quodlibet sive falsum sive verum et aliæ causæ adsignari possunt hujus consensus atque sola evidentia objectiva, nempe in multis casibus illa particularia motiva, de quibus supra, quæ proposita sunt a Positivistis et Sociologistis ut explicatio originis Religionis. Quamquam enim omnino erronea, ut vidimus, si ad modum explicationis *universalis* singula proponerentur, tamen pro tali vel tali casu speciei (sensu juridico), non videtur impossibile vel unum vel aliud ex his criteriis satis esse ut hic casus speciei explicetur, nec apparet a priori necessitas ut explicatio una et universalis detur quæ eadem valeat pro omnibus casibus.

Explico. — Si sciremus motiva quibus hæc persuasio inducta esset fuisse motiva objective evidentia, tunc possemus affirmare mentem errare non potuisse : nam ubi objectum est evidens, intellectus non

potest non assentiri. Sed in casu dubium est quominus hæc conditio obtineatur.

Etenim fautores argumenti, ex universalitate persuasionis in existentiam Dei, non probant directe motiva objective evidentia data esse de facto vel percepta, ita ut necessitate metaphysica sequeretur assensus ; sed tantum contendere possunt hæc motiva evidentia universalia *debuisse* dari, hoc argumento freti quod sola ratio sufficiens persuasionis universalis possit esse evidentia universalis objectiva. Porro patet hanc ultimam ratiocinationem non eumdem valorem et certitudinem habere atque principium in minore argumenti supra invocatum ; et rursus patet dubium quodlibet de tali ratiocinio propositum, principia fundamentalia Epistemologiæ in periculum non inducere. Merum enim factum persuasionis universalis de se non arguit, tamquam solam rationem sufficientem, evidentiam universalem validam nec præsertim motivum universale unicum, sed patitur aliam pseudo-evidentiam — quæ non sit objectiva — simul ac varia motiva peculiaria potest habere quorum unumquodque sit falsum, vel saltem alia vera, alia falsa : ex falso enim sequitur quodlibet. Si vero eamdem affirmationem posuerint propter rationes etiam partialiter veras, tunc primo veritas illarum rationum erit manifestanda, deinde valor affirmationis ex eis solis probabitur : porro tunc, ut patet, non propter ipsum consensum, sed propter solam evidentiam motivorum in quibus affirmatio nititur, hoc testimonium accipere licebit.

Præterea meminisse oportet effectum generalem unicum posse procedere ex causis maxime diversis etiam in ordine physico, a fortiori in ordine intentionali. Unde fit ut propter rationes etiam pessimas potuerint omnes populi consentiri in eamdem affirmationem sive hæc sit vera, sive falsa. Quare nihil inde concludere poteris et valor hujus affirmationis aliunde erit definiendus.

Le critère unique de la vérité est l'évidence objective. La raison n'est infaillible, sa valeur n'est engagée que là où elle pose un jugement catégorique et absolu sous la lumière de cette évidence. Si donc nous étions assurés que le genre humain, en affirmant l'existence de Dieu, l'avait fait sous la pression d'une évidence impérieuse et absolue, on pourrait faire jouer l'argument critériologique, parce qu'alors, en fait nous nous trouverions en présence d'un assentiment nécessaire de l'esprit dans l'exercice de son activité essentielle. Tel serait en particulier le cas si l'évidence immédiate intrinsèque de la proposition « Dieu existe » était donnée : mais nous savons qu'elle n'est pas donnée, cette proposition n'étant pas « per se nota quoad nos », comme nous l'avons vu dans la th. I. Tels seraient encore et bien plutôt le sentiment qu'a l'homme de sa dépendance, de son impuissance, de sa responsabilité, ou la claire vue de l'ordre, de la nécessité d'une cause... qui sont tous motifs excellents pour faire conclure à un créateur et maître du monde. Mais tout d'abord précisément, qui pourrait affirmer avec certitude que c'est pour de tels motifs que l'humanité *partout* et *toujours*, a cru en l'existence de Dieu, là où elle l'a admise ? Ensuite et surtout, même en admettant qu'il en a été ainsi, en quoi serions-nous plus avancés dans la question présente et en quoi cela donnerait-il à ce consentement universel en tant que tel une valeur propre ? Manifestement c'est ce motif, c'est cette évidence qui alors aurait seule du prix pour nous, et nous donnerait Dieu : le consentement universel comme tel ne nous serait plus d'aucune utilité. Si donc nous ignorons *le* ou *les* motifs qui ont pu susciter cette

persuasion universelle, alors que ces motifs peuvent avoir été divers pour les divers individus, les uns valant peut-être (ce qu'il restera toujours à examiner et à discuter), les autres, au moins en beaucoup de cas, étant insuffisants par eux-mêmes, nous ne pouvons plus rien conclure du fait de l'universalité d'une croyance qui est ainsi fondée sur une base inconsistante.

Cf. « Arch. de phil. », II, 2, p. 161 et « Ami du clergé, » 1923, p. 293. Le C^al^ MERCIER, *Traité*, t. II, p. 53, dit : « Il est des erreurs admises pendant des siècles : le témoignage universel n'est donc pas infaillible » (1). Pas plus que nous ne l'admettons ici comme infaillible, nous ne l'admettrons nulle part ailleurs comme tel.

b) Neque dixeris hunc consensum, quatenus est effectus universalis et constans, non posse habere causam accidentalem, sed tantum causam permanentem, hanc autem non posse esse nisi evidentiam veritatis.

Nam si quidem conceditur principium allatum, nempe effectum constantem non posse habere nisi causam permanentem, tunc determinandum restat num causa permanens erroris non habeatur : quod saltem *a priori* evinci nequit, sed tantum *a posteriori* ex crisi variorum argumentorum quæ rursus ostendet, si responsio quæstioni satisfacit, consensum non valere nisi *propter* rationes quibus nititur.

---

(1) Dans sa *Critériologie générale*, 5, p. 153, le cardinal MERCIER précise ainsi sa position : « Le sens commun est-il invoqué comme autorité ? Son témoignage commande des réserves. L'humanité n'a-t-elle pas cru unanimement à la solidité des cieux, au mouvement du soleil autour de la terre ? Sans doute, dit quelque part le P. Monsabré, avant de croire que tout le monde se trompe, on est tenté de croire que tout le monde a raison ; l'universalité d'une croyance fonde une présomption, une vraisemblance. Mais celle-ci n'est point une certitude scientifique ». Jusqu'ici nous ne pouvons qu'applaudir. La suite contient également d'excellentes considérations, mais doit être elle-même précisée. — « Invoque-t-on le sens commun comme signe d'une tendance de la nature intelligente à adhérer à certaines vérités ? Il semble que ce soit là, le plus souvent, la pensée de Lamennais. Nous admettons que le sens commun est un critère de vérité. Ce critère est tiré d'une induction. Lorsque l'on peut faire voir que la rencontre de toutes les intelligences en une même affirmation n'est pas explicable par des causes accidentelles d'erreur, il est permis de conclure qu'elle a pour cause une même perception chez tous d'un même objet. Alors de deux choses l'une : ou l'on supposera possible que toutes les intelligences, obéissant à leur nature, se trompent, et, dans ce cas, l'on professera le scepticisme ; ou l'on jugera que l'accord naturel des intelligences dans une même affirmation vient de la manifestation à toutes de la vérité et alors l'on assignera comme base au dogmatisme l'évidence rationnelle. Le sens commun, dans cette seconde acceptation, n'est donc qu'un critère secondaire de vérité, il s'appuie sur l'évidence objective qui est en conséquence le critère suprême de la certitude ». L'argument est très bon. Mais pour valoir, comme le dit l'auteur, il faut que l'on ait exclu les causes possibles d'erreur et pour cela, que l'on examine donc les motifs sur lesquels repose l'affirmation commune : tant que cet examen n'aura pas été fait, on ne pourra se flatter d'avoir éliminé toutes les causes accidentelles d'erreur, ni que « l'accord dans une même affirmation vient de la manifestation de la vérité », ni que « les intelligences obéissent à leur nature ». L'accord dans une même affirmation en définitive, ne sert qu'à amorcer cet examen.

Porro si sic a posteriori procedimus, concedendum est omnino, ut ex Iª Parte constat, nullam ex causis assignatis a Positivistis et ab aliis sufficere per se solam origini religionis explicandæ. Sed potest surgere quæstio num omnes istæ causæ particulares a nobis notæ, vel etiam ignotæ, non possint *simul sumptæ* reddere rationem universalis evidentiæ, ita ut una valeret in uno casu, alia in alio, ita ut propter bonam rationem in uno loco admitteretur Deus, sed in aliis et quidem multis propter falsam et erroneam rationem... Quo in casu non liceret dicere hanc ideam Dei, quatenus universaliter admitteretur, necessario procedere ex Ratione qua tali et ex evidentia objectiva. — Ceterum fautores argumenti non aliunde procedunt ad necessitatem evidentiæ objectivæ Dei stabiliendam nisi ex insufficientia variorum motivorum quæ excogitata sunt ad assensum *universalem* probandum. Hoc autem ultro concessimus in Iª Parte, sed non sufficit evidenter pro præsenti conclusione.

Ce point est très bien mis en lumière par le P. SERTILLANGES dans les *Sources de la croyance en Dieu*, p. 29-30, et sa conclusion, si nous l'entendons bien, concorde entièrement avec la nôtre. Il se demande si, dans le cas de l'universalité de la croyance en Dieu, il ne pourrait pas y avoir « quelque cause d'erreur permanente ». Car « s'il en était ainsi, la preuve par le « consentement » s'écroulerait d'elle-même. Une fausse opinion est chose accidentelle, nous disait S. Thomas, et il serait donc anormal qu'elle se rencontrât partout et toujours. Sans doute. Mais si de cette anomalie, il y a une cause permanente ?... La rotation du ciel et l'immobilité de la terre est aussi une erreur, donc chose accidentelle à l'esprit : elle s'est pourtant trouvée universelle et a fourni matière à des arguments du même genre. Pourquoi ? Parce qu'il y a de cette erreur des causes permanentes et qui devaient paraître invincibles. En serait-il de même de la croyance en Dieu ? Rien n'est plus impossible ; nous prouverons... que rien n'est plus faux, et que le consentement universel tient à ce que, selon l'expression de la Bible « Dieu n'a cessé et ne cesse encore de rendre témoignage de lui-même » (*Actes*, XIV, 16). Mais si cela est reconnu faux APRÈS ENQUÊTE, *a priori* — et c'est ainsi que l'argument actuel procède, — on pourra toujours le supposer ». *Après enquête*, c'est-à-dire après avoir fait la preuve que le consentement universel ne s'est pas trompé, qu'il peut être justifié par de très bonnes raisons qui auront pu motiver la foi des croyants et que, dans le cas de l'existence de Dieu, il n'y a pas eu de causes parmanentes d'erreur. Et ceci est parfait. Mais il est impossible d'affirmer *a priori* d'emblée que seules des raisons valables ont toujours et partout inspiré cette foi et que ce consentement en tant qu'universel n'a pu porter sur un objet faux, ou être inspiré par des motifs faux. Or seule la valeur de ces motifs importe dans l'occurrence et le consentement ne vaut que ce qu'ils valent. D'autre part, le principe mis en avant par le P. Sertillanges est excellent et décisif : et il vaut contre tout argument tiré du consentement universel en tant que tel, bien plus, contre tout argument extrinsèque d'autorité en matière philosophique, qu'il s'agisse de

quelques individus seulement, ou de plusieurs ou d'un ensemble : le nombre ne fait rien à la vérité, mais seule la qualité des motifs sur lesquels elle s'appuie, — et cela, en quelque ordre que ce soit, politique, social, artistique, scientifique aussi bien que philosophique et théologique (1).

III[a] PARS. — Hoc factum consensus vehementer suggerit existentiam objectivam Dei, vel saltem studium rationum quæ illud explicant.

Ubi consensus constans et universalis, qui ubique et semper fidem in aliquod Ens vel Numen supremum manifestat, etiam sat indeterminatam, juxta quam existimant omnes se pendere ab eo aliquo modo, eique tamquam domino et remuneratori subjici, ibi factum quod verosimiliter naturale et in evidentia veritatis fundatum existimari potest et rationem proportionatam exigere videtur.

Atqui hujusmodi consensus saltem moraliter dari videtur ; ratio autem ejus proportionata, omnibus aliis deficientibus, non videtur esse nisi existentia objectiva istius Entis, vel saltem objectum hujus consensus ita apparet exigentiis naturæ rationalis apte proportionatum, et tendentiis ejus profundioribus respondere, ut imponat examen studiosum rationum quæ illud justificare possunt antequam rejiciatur.

AD MAJOREM. — Antequam denegetur id quod totum genus

---

(1) Le grand pamphlétaire américain A.-L. MENCKEN a écrit de ses compatriotes : « Qu'est-ce que l'esprit américain ? Il tient à mon sens dans la doctrine suivant laquelle la manière d'atteindre la vérité sur quelque sujet que ce soit, sciences exactes, royaume de l'art, sphère éthérée de la métaphysique, est de tout soumettre à un *vote* » (*Préjugés*, p. 49, trad. Michaud, Boivin, 1929). Il est évident que nous ne prenons pas à notre compte cette boutade sur les Américains et que nous en laissons la responsabilité à son auteur. Nous noterons seulement que ce principe du *vote*, comme critère de vérité, en quelque domaine que ce soit, est, si l'on admet que la nature humaine est sujette à l'erreur et faillible, un comble d'absurdité, dont, au reste, il suffit de voir les conséquences dans le seul domaine politique, sans avoir besoin d'appeler en exemple la métaphysique. — *Consentement universel* de l'humanité, qui d'ailleurs ne peut être universel que moralement, et *suffrage universel* dans une société déterminée et restreinte, ne présentent que des différences de degré et non pas d'espèce, lorsqu'il s'agit de témoignage apporté non sans doute aux principes universels de la raison, mais à des propositions énonçant des vérités déterminées d'ordre moral, métaphysique, politique, et en général d'ordre spéculatif... Il ne serait même pas téméraire de dire qu'alors plus le nombre des témoins est grand, moins il y a de chances que le témoignage soit éclairé et réfléchi, sauf le cas où il comprend des élites vraiment clairvoyantes et instruites (et encore !). Lorsqu'il s'agit de témoignages concernant non plus des jugements de valeur, mais des *faits*, c'est une tout autre question, cela va sans dire : dans ce cas les règles de la critique historique jouent à plein et valent.

humanum tamquam verum habuit, oportet caute procedere et examini motiva subjicere quæ hanc fidem fundare potuerint : est quæstio prudentiæ et justæ modestiæ. Talis enim consensus legitime habendus est tamquam signum quod evidentia veritatis *posset* esse sola ratio istius fidei : etsi inde non sequitur certitudo de ista evidentia, tamen prudentis est ita suspicari, ideoque inquisitionem instituere.

Cf. Buysse, *op. cit.*, p. 69-70, et Card. Mercier, *loc. cit.*, p. 53, qui postquam scripsit quæ supra recitavimus, ita pergit : « Dans la question de l'existence de Dieu pourtant, ce témoignage a une valeur considérable pour des raisons *psychologiques* » ; eas dein evolvit, et concludit : « *C'est une présomption réelle qu'il y a des preuves valables* » (1).

SCHOLION

De theoria P. Schmidt dicta « les cycles culturels ». — Elle cherche seulement à mieux classer les faits ethnologiques et partant à les mieux comprendre. Prenant son point de départ dans les similitudes culturelles observées d'un pays à l'autre et entre des tribus entièrement indépendantes, elle conclut de l'identité des institutions à l'unité d'origine, les lois de la psychologie ne suffisant pas à expliquer les similitudes ethnographiques, là où il serait prouvé que celles-ci portent sur des éléments trop complexes et trop singuliers pour avoir été inventés deux fois. En conséquence de ces principes, Græbner, et après lui, le P. Schmidt et beaucoup d'autres sont arrivés à reconnaître l'existence d'un certain nombre de cycles culturels, les uns régionaux, par exemple le cycle polynésien, les autres beaucoup plus répandus, voire mondiaux... dont le détail n'importe pas ici.

Cette méthode, dont la supériorité sur les autres s'impose du simple point de vue ethnologique et scientifique, a déjà fourni

(1) Le P. Pinard de la Boullaye conclut de son côté : « Une évidence qui s'est imposée à l'humanité entière, en dépit des pires instincts, n'est pas forcément et même ne peut pas être, sous la forme rudimentaire que nous venons de voir, le dernier mot de la sagesse ; c'est du moins quelque chose dont la plus élémentaire prudence ordonne de tenir compte et qu'on ne peut rejeter, à moins d'expliquer par quelque cause permanente et universelle d'erreur cette universelle illusion. L'a-t-on vraiment fait jusqu'à ce jour ? » (*L'Étude comparée des religions*, t. II, p. 379).

des résultats durables, mais sa compétence est restreinte. Comme le dit le P. Pinard : « elle ne peut à elle seule : *a*) ni fournir une histoire continue des civilisations ou des religions ; — *b*) ni préciser les événements capitaux, leurs dates, la durée des phases culturelles ; — *c*) ni résoudre l'énigme des origines de la civilisation et de la religion ; — *d*) ni formuler un jugement philosophique sur la valeur des civilisations ou sur la vérité des croyances ».

Cf. Pinard, *L'étude comparée des religions*, t. I, p. 395-405 de la 1re édition, p. 429-437 de la 3e, et surtout, « Recherches de sc. relig. », 1921, p. 273-305 ; et *IIIe Sem. d'ethn. rel.*, p. 67-81 ; Bros, *L'ethnologie religieuse*, p. 202-226 ; Lemonnyer, in « Revue apolog. », nov. 1929, p. 525 sq. (1).

OBJECTIONES

OBJ. 1a. — Principium legum dicit : « ubi effectus constans et determinatus, ibi causa constans et determinata ». *Atqui* consensus generalis est effectus constans et determinatus. *Ergo* ejus causa est determinata et constans. Causa autem determinata et constans in ordine objectivo judiciorum, qui est ordo consensus in aliquam veritatem, non potest esse nisi evidentia objectiva. *Ergo.*

Resp. — *Dist. Maj. :* effectus constans et determinatus ordinis *physici*, qui supponitur necessarius (saltem hypothetice) et omnino determinatus secundum principium fundamentale : « eadem causa necessaria et determinata per se, posita in eisdem adjunctis, eumdem habebit effectum », — supponit causam constantem et determinatam, *concedo* ; effectus constans et determinatus in ordine *intentionali* cognitionis ubi facultas potest errare (quod non habetur in causis ordinis physici necessarii), supponit causam constantem et determinatam, *nego* : possunt enim in hoc ordine causæ maxime diversæ eumdem assensum gignere. *Contradist. min. :* est effectus constans ordinis physici, *nego*, intentionalis, *conc.* — Ad subsumptionem : causa... non potest esse nisi evidentia objectiva, *dist.* : si probatur causam hujus ordinis, nempe intellectum, judicavisse quatenus est causa necessaria, h. e. sub evidentia, *conc.*, si hæc causa

(1) Sur la méthode comparative dans l'étude de l'histoire des religions on trouvera dans le grand ouvrage du P. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. II, c. 2, p. 40-87, et dans la 1re série de ses Conférences à Notre-Dame, *Jésus et l'histoire*, p. 32-36, tous les documents et toutes les discussions nécessaires. Qu'il suffise de citer ici quelques considérations du Prof. Rhys David, dans *The origin and growth of religion as illustrated by some points in the history of indian Buddhism*, p. 3 et 4, que reproduit le Dr Downey dans son article de « The Clergy Review », janv. 1931, *Rationalizing the Gods*, p. 6 : M. David insiste sur ce fait que « the comparative method will be of worse than no service if we imagine that likeness is any proof of direct relationship, that similarity of ideas in different countries shows that either one or the other was necessarily a borrower... It would, of course, be going too far to deny that coincidences of belief are occasionnally produced by actual contact of mind with mind ; but it is no more necessary to assume that they always are so, than to assume, that chalk cliffs, if there be such, in China, are produced by chalk cliffs, in the Downs of Suffolk. They have no connection one with another, except that both are the result of similar causes. Yet this manner of reasoning is constantly found, not only through the whole range of the literature of the subject from classical times downwards, but even in the works of the present day ».

potuit errare et non probatur judicavisse sub immediata evidentia objecti, *nego*. Tunc erunt fortasse motiva objectiva quæ consensum justificabunt, quæque definienda erunt ; sed solus consensus hanc objectivitatem non arguet, cum possit esse de *uno*, sive vero sive falso, propter motiva varia falsa.

OBJ. 2ª. — Hic consensus est saltem infallibilis ubi agitur res moralis quæ ad finem ultimum obtinendum spectat. *Atqui* ita est de Deo. *Ergo* est infallibilis de Deo.

RESP. — *Dist. Maj.* : est infallibilis ontologice, *trans.*, logice, *subd.* : si jam cognoscitur et determinatur qualis sit hic finis, *trans.* vel *conc.*, si non cognoscitur, sed præcise est in quæstione, *nego. Conc. min.* ; pariter *dist. consequens.*

L'objection est une pure pétition de principe. Vous ne pouvez nous parler de fin dernière qui serait Dieu, qu'une fois prouvée l'existence et la nécessité de cette même fin : ce qui est précisément en question. Jusque-là, vous n'avez pas le droit d'en faire état. Sans aucun doute, l'existence de Dieu et sa Providence étant prouvées, vous en conclurez, comme nous le ferons nous-mêmes au chapitre sur l'athéisme, que tous les hommes doivent avoir à leur disposition des moyens faciles et communs de connaître cette fin, que l'humanité dans son ensemble *doit* avoir cette connaissance, et donc que l'adhésion des esprits à cette vérité *doit* être universelle, au moins moralement : ce que confirme en effet l'expérience. Nous en tombons parfaitement d'accord ! Mais avant la preuve de Dieu faite, vous n'avez nullement le droit de nous parler de cela d'une manière ferme.

OBJ. 3ª. — Ex S. Thomæ *II C. G.*, c. 34 : « Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum. Falsa enim opinio quædam intellectus est, sicut et falsum judicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt, quia sunt præter naturæ intentionem ; quod autem est per accidens, non potest esse semper et ab omnibus ». Cf. *I*ᵐ *II*ªᵉ, q. v, a. 3 ad 1 ; *IV Dist.* 49, q. 1, a. 1, ad 1.

RESP. « L'Ami du Clergé », 1923, p. 293 : « Les restrictions mêmes dont l'Angélique enveloppe ses formules, montrent bien qu'il n'entend pas admettre le consentement universel comme critérium immédiat et direct de la vérité. Il est entendu que le consentement universel exprime toujours une vérité [?] ; mais cette vérité peut être mélangée d'erreurs, ainsi qu'il apparaît clairement dans l'exemple (l'objet de la béatitude) qui fournit à S. Thomas l'occasion de parler de ce consentement et de sa valeur objective. Pour déterminer la vérité exprimée par le consentement universel, il faut donc aller plus loin et remonter plus haut que ce consentement, et en revenir finalement aux critères immédiat et prochain, médiat et dernier de la certitude... Et c'est précisément en tant que le consentement universel énonce une proposition que démontre par ailleurs le principe de causalité ou de raison suffisante, qu'il ne se trompe point et qu'il nous apparaît comme manifestant « une exigence de l'âme humaine et plus encore de l'esprit humain ».

CONCLUSIO

Consensus universalis :

1. Antequam existentia Dei argumentis metaphysicis stabilita fuerit, ponit quæstionem utrum ab exigentiis rationis, ut facultatis absoluti, procedat annon et imponit examen motivorum quæ possunt justificare hujusmodi consensum ;

2. Postquam hæc probatio data fuerit, confirmat omnes probationes aliunde datas, immo dat explicationem metaphysicam veram et plenam omnium superstitionum, convictionum quæ ubique terrarum sparguntur et sub formis diversissimis vestigium originis divinæ humanitatis retinent, quæ vero, præter hanc dependentiam, numquam plene intelligibiles fieri possint.

SECTIO SECUNDA

ARGUMENTA VALIDA

PRÆNOTANDUM

I. De nostro processu. — De hoc duo notanda veniunt :

1. *Cur primo proponamus argumenta valida* et cur non, ut mos est, incipiamus cum refutatione invalidorum, ratio est simul ontologica et pædagogica. Veritas enim sola habet jura, et ens præstat non-enti ; præterea non refutatur efficaciter error nisi prius stabilita fuerit veritas : secus semper hærens remanet intellectus et præjudicia quæ ex erroribus, sub specie veri, nata sunt, deinde tolli nequeunt.

2. Ut p. 155 diximus, *ratio fundamentalis* omnium argumentorum est *insufficientia in esse* termini a quo proficiscimur, h. e. ejus contingentia, cujus sola ratio sufficiens intelligibilis est Ens a se ; atque existimamus omnes probationes non esse nisi formas diversas hujus. Cf. Sertillanges, *S. Thomas*, t. I, p. 143, et Rousselot, in « Études », 1911, t. III, p. 616-617 (1).

II. Formæ argumenti quas eligemus. — Erunt quinque argumenta, quorum unumquodque existentiam Dei sub respectu speciali fundabit et probabit : qui respectus, ad Dei essentiam cum pertineat, aliquid de Dei natura directe stabiliet simul atque ejus existentiam. Hæc quinque argumenta ad duplicem formam reducuntur : tria priora directe ad contingentiam, duo

(1) Ita etiam P. Maréchal, in « Nouvelle revue théol. », 1931, p. 198 : « Beaucoup de « voies » conduisent à Dieu ; néanmoins, dans l'intention des grands scolastiques, peut-être n'y a-t-il qu'*une* preuve de Dieu. La diversité des voies, ou des arguments, marque la diversité des points d'appui que l'esprit se donne, dans le réel prochainement accessible, pour s'élever de là, par un procédé toujours foncièrement identique, jusqu'à l'absolu transcendant ». Fortasse quidem habetur diversitas etiam in interpretatione illius processus unici, sed omnes concedere debent unum tantum dari.

posteriora directe ad finalitatem et reductive tantum ad contingentiam.

1m Argumentum modo omnino generali ex CONTINGENTIA entium mundanorum desumetur : hæc autem contingentia ex mutabilitate, quæ per passivitatem et activitatem eorum manifestatur, nobis primo et immediate constat, sed etiam et præsertim, modo magis generali, ex indifferentia in esse, undecumque hæc affirmari potest. Proficiscitur ergo argumentum a datis quæ possunt esse indiscriminatim materialia vel immaterialia : unde proprie metaphysicum dicitur et complectitur tres primas vias S. Thomæ per modum unius (1). Respectum enim staticum seu essentialem (3a via) et dynamicum (1a via) entis mobilis quod, ut intellegatur qua tale, requirit primam causam (2a via) efficientem, hoc argumentum simul comprehendit ; atque ita Ens necessarium concludit, quod habet esse per se.

2m et 3m Arg. modo magis speciali idem probabunt, cum ex MOTU (2m Arg.) entisque CAUSA (3m Arg.) procedant et sic ad ens quod sit Actus purus et incausatum in sua linea, seu absolute independens, ascendant ; ita Deum concludent sub ratione Entis quod quamlibet potentialitatem in se et dependentiam excludit : hoc autem in præcedenti forma explicite non dicebatur.

Sed ut concludant ens a se, oportebit ut ad primum argumentum fiat recursus nempe ad Ens quod sibi sufficiat in esse.

4m Arg. mediate ex FINALITATE ENTIUM PHYSICORUM, præsertim vivorum, seu ex ordine qui in mundo vivente constat, procedet ; est 5a via S. Thomæ et est argumentum proprie physicum, siquidem ordo a quo proficiscitur est ordo entium materialium. Sed rursus ut plene concludatur ens a se, ad primum argumentum recurrendum erit ; momentum autem speciale hujus formæ est quod probat Deum sub ratione Entis intelligentis et hoc attributum essentiale directe stabilit.

5m Arg. ex FINALITATE in ORDINE MORALI mediate et etiam immediate (sed hoc ultimum tantum probabiliter) concludet, h. e. ex dependentia libertatis et conscientiæ humanæ erga supremum legislatorem. Ostendet Deum, quatenus supremum legislatorem

---

(1) Le P. GENY, dans la « Revue de philosophie », 1924, p. 577 et 591, concède que les trois premières voies sont très difficiles à distinguer les unes des autres. Ce qui est évident. Toutes trois font appel à la causalité efficiente et à la mobilité de l'être matériel : l'accent seul diffère avec le point de vue.

et dominum voluntatum, esse ipsum voluntate et libertate præditum et sic ipso facto aliud novum attributum essentiale Dei simul stabilietur atque ejus existentia.

Ut jam innuimus supra, hæc argumenta, quæ argumenta *inventionis* vocavimus, concludent omnia, vi quidem principii rationis sufficientis, sed quatenus ordini *causalitatis efficientis* applicatur. Non enim nobis liquet ullam aliam viam præter efficientiam esse efficacem, prout postea evolvemus.

De causalitate, quæ in sequentibus primas partes aget, magno cum fructu legi possunt : Suarezius, *Disp. Met.* XVII-XIX ; T. de Régnon, *Métaphy. des causes ;* Hamelin, *Essai sur les éléments... de la représentation*, p. 224-285 (cum cautela).

III. De aliis argumentis.

1. Possent præter has formas aliæ multæ assumi, v. g. ex activitate intellectuali, ut est activitas realis determinata, vel ex origine animæ, vel aliunde. Immo ex finitudine entium, quatenus, prout sunt imperfecta, insufficientiam in esse manifestant, etiam postea directe Deum concludemus (cf. tom. II). Sed exempla supra dicta sufficiunt, cum præcipua puncta generalia argumentationis exhibeant.

2. Quartam viam S. Thomæ quæ procedit ex gradibus perfectionis entis et concludit Ens infinite perfectum, sicut omnia argumenta quæ ex natura sua ad hanc viam referri debent, v. g. ex veritatibus æternis, vel ex appetitu beatitudinis, non proponemus ut apodictica, sed tantum ut *explicativa* totius ordinis realis, postquam aliunde existentia Dei jam firmiter stabilita fuerit.

IV. Conclusio. — Unde patet nos eadem fere argumenta atque D. Thomam usurpaturos et omnia ejus principia esse servaturos. Ceterum nemo oblitus esse potest horum verborum tam sapientium et firmorum quibus usus est Pius XI in Encyclica « Studiorum ducem » (29 jun. 1923) : « Quibus autem argumentis Thomas Deum esse docet, eumque unum esse ipsum Esse subsistens, ea sunt hodie quoque, sicut ævo medio, omnium firmissima ad probandum : iisdem liquido confirmatur Ecclesiæ dogma in Concilio Vaticano solemniter enuntiatum, quod Pius X præclare sic interpretatur... », et sequuntur verba juramenti Piani quæ supra recitavimus.

Cum autem hæc omnia argumenta supponant eamdem applicationem *principii rationis sufficientis* quæ imponat conclusionem requisitam, nempe dari aliquod Ens a se, alia vero entia esse entia ab alio, erit assertum primo loco infra positum de repugnantia processus in infinitum, quod exstat quasi cardo omnium argumentorum ad Dei existentiam stabiliendam.

Sed antea pauca **præjudicia** solvenda occurrunt :

1. ***Transcendance et immanence.*** — L'un des principaux reproches qui sont adressés aux preuves traditionnelles proposées par la scolastique en faveur de l'existence de Dieu, dérive de préjugés immanentistes. Ces preuves, dit-on, établissent bien la transcendance, mais elles omettent complètement l'immanence et nous donnent un Dieu extrinsèque à nous, qui n'est pas en nous, qui n'a aucune relation avec nous, bref, un Dieu qui nous est étranger. Or un tel Dieu ne peut pas ne pas être un Dieu faux ; en tous cas, il ne répond pas aux exigences profondes de notre nature, il ne saurait avoir aucune prise sur les mentalités contemporaines.

Tel est, au vrai, le grief principal, entre autres de E. Le Roy, dans la première partie de son livre, *Le Problème de Dieu*, et tel le préjugé absolument courant dans les milieux hostiles à la scolastique. Le Doyen W. R. Matthews, dans un ouvrage d'ailleurs important, *God in christian thought and experience* (London, Nisbet, 1931), peut être considéré comme le porte-parole modéré d'un nombre considérable d'antiscolastiques modernes incroyants ou croyants. Écoutons-le :

« Les deux arguments cosmologique et téléologique, sous leur forme traditionnelle, *prouvent* l'existence d'un Dieu transcendant. Dans l'argument cosmologique, nous faisons remonter la série des causes finies jusqu'à son origine, dans la première cause qui est la cause incausée et la source de toute cause secondaire. Ainsi présenté, l'argument semble aboutir à l'idée d'un Dieu qui est transcendant, mais non immanent. La série des causes implique que chacune est distincte des autres et, par conséquent, que la Cause première est distincte d'elles toutes. Un Dieu qui est la première cause en ce sens, semblerait être exclu de la série, sauf dans la mesure où le résultat de son action initiale persiste dans ces mêmes causes. Je ne dis pas que telle a été la conclusion qu'ont tirée de cet argument les théologiens orthodoxes qui ont fait fond sur lui, et assurément on serait très éloigné de la vérité en soutenant que S. Thomas n'a pas de doctrine de l'immanence divine, mais l'argument cosmologique, présenté sous sa formule la plus simple, a été le point de départ du déisme, et non sans raison. La forme traditionnelle de l'argument téléologique a abouti au même résultat. Partant de signes manifestes d'intention et de finalité dans le monde, il conclut à l'existence d'une intelligence qui a conçu cet ordre et d'un *Gubernator*. Mais, lorsque le raisonnement se présente sous cette forme abstraite, nous sommes manifestement induits à penser que le divin législateur se tient en dehors de la matière qu'il façonne, comme l'artisan ou le potier par rapport à son bois ou à son argile » (p. 140-141).

La marche suivie par la philosophie scolastique et que nous aurons à cœur de suivre à notre tour, est cependant la seule rationnelle dans

un exposé qui veut être scientifique et rigoureux. L'immanence divine dans la créature est une vérité absolument certaine : mais toute preuve de Dieu qui voudrait s'appuyer à l'expérience de cette immanence en nous, n'aboutira jamais qu'à une conclusion particulière et individuelle, en supposant qu'elle soit donnée, elle ne saurait aboutir à une conclusion métaphysique nécessaire. D'autre part, comme nous le verrons en critiquant toutes les preuves qui veulent faire fond sur le dynamisme de nos tendances, — que d'aucuns voudraient présenter comme les seules efficaces, pour cette raison précisément que nous aurions là l'équivalent d'une expérience implicite de Dieu et de l'immanence de Dieu en nous et au cœur de nos facultés, — toutes ces preuves, comme celles qui voudraient se fonder sur une expérience immédiate, d'abord ne peuvent aboutir au Dieu transcendant, ensuite et surtout sont exposées au danger de tomber dans le subjectivisme le plus radical et aux illusions les plus grossières. Le seul procédé rationnel consistera donc à établir de façon métaphysique nécessaire la transcendance absolue de Dieu ; puis, une fois cette transcendance établie, de montrer que le Dieu transcendant est et doit être nécessairement immanent, ce que nous établirons, après avoir prouvé l'existence de l'Être nécessaire et infiniment parfait, en déduisant de cette infinité même l'attribut de l'immensité divine. Alors, mais alors seulement, y ayant un principe de discernement, nous serons en mesure de prêter l'oreille aux appels intérieurs, de faire bon accueil aux suggestions de l'expérience personnelle, et, connaissant l'existence du Maître des cœurs, d'écouter sa voix que nous manifeste avant tout la conscience morale. Toute autre marche doit être tenue pour essentiellement périlleuse et inopérante.

2. ***Le problème métaphysique des preuves de l'existence de Dieu dans la philosophie scolastique.*** — Dans la séance du 24 mars 1928, où fut discutée à la Société française de philosophie la thèse de Léon Brunschvicg sur la *Querelle de l'athéisme*, E. Gilson a précisé de façon parfaite le sens et la portée des preuves de l'existence de Dieu dans la philosophie scolastique. Nous ne pouvons mieux faire que de reproduire cette page excellente :

« J'ai dit à plusieurs reprises que les preuves cosmologiques de Dieu aboutissent à le poser comme raison suffisante de l'être. M. Brunschvicg s'étonne que je puisse imaginer d'abord que tout être ait pour raison suffisante un autre être et croire ensuite que j'en ai par là démontré l'existence. Une fois de plus, il transpose un problème de métaphysique en termes d'imagination pour accuser à son aise la métaphysique d'être l'œuvre de l'imagination. C'est se battre contre une ombre. Le problème métaphysique d'une cause de l'univers naît d'un effort pour déterminer à quelles conditions le donné serait intégralement intelligible. Cette position de la question ne postule rien, pas même que l'univers ait une cause : c'est sa discussion qui suggère que l'univers en a une : à plus forte raison, l'imagination n'a-t-elle rien à voir ici, ni aucun rôle à jouer ; tout au contraire, l'effort des grands représentants de la métaphysique classique a tendu toujours à l'éliminer. La réalité, telle qu'elle est donnée, avec son mouvement, sa causalité, sa contingence, sa structure hiérarchique et sa finalité, contient-elle en elle-même les raisons de son intelligibilité complète ? Si oui, l'affirmation d'un Dieu créateur est illégitime ; si non, la raison suffisante que l'on ne trouve pas dans l'ordre

immanent, peut être cherchée et trouvée dans un ordre transcendant. Que l'imagination puisse ensuite intervenir abusivement dans notre représentation de la Cause première, tout le monde en tombe d'accord ; il n'en résulte pas que le problème posé, ni la réponse qu'il reçoit relèvent de l'imagination. Il y a quelque chose. Avec Leibniz, je redemande à M. Brunschvicg : Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?

« J'entends bien la réponse : le problème de la conscience n'implique pas la question des conditions de la conscience. C'est exactement ce que j'ai voulu dire en insinuant que cette philosophie [de M. B.] postule ses résultats. Faute de chercher ses propres conditions, la conscience en vient nécessairement à se poser comme la condition de tout le reste. Pour ma part, je ne vois dans une telle décision qu'arbitraire pur, et proprement le refus préalable de philosopher. Pourquoi la conscience seule serait-elle soustraite à la critique réflexive ? La philosophie, me semble-t-il, commence précisément au point où, ayant analysé son contenu, la conscience en cherche les conditions. J'ai l'idée de la pensée, celle de Dieu et celle de l'étendue. S'il n'eût dit que cela, Descartes n'eût pas été philosophe ; mais il se demande quelles réalités « formelles » conditionnent ces réalités « objectives », et avec cette question, il entre dans la métaphysique. Nous avons des concepts, saint Thomas d'Aquin le constate ; à quelles conditions ces concepts sont possibles, voilà le problème philosophique qu'il se pose. Il y a du mouvement et de la causalité : quelles conditions la conscience doit-elle poser pour rendre ces données intelligibles ? Voilà le problème cosmologique. Certes la conscience a droit de répondre : je suis la raison suffisante de mon contenu ; mais si elle se contente de l'affirmer, elle n'a pas encore atteint la place de la philosophie. Si elle le prouve, elle ne le fera qu'en se dépassant, comme fait pur, pour poser le problème de ses propres conditions qu'elle prétendait éliminer.

« Je ne vois donc pas comment le problème cosmologique peut être réduit à une simple imagination analogique : celle-ci n'intervient, dans la mesure où elle le fait, qu'avec la pleine conscience, je dirai même avec le sentiment aigu, de sa propre déficience... Si la conscience immanente est la raison suffisante de son contenu, je ne vois pas d'où viennent les obstacles où elle se heurte. Au contraire, si Dieu est la conscience absolue qui « dit » toutes choses dans son Verbe, je conçois que, simple participation, je ne sois pas le tout, et que j'aie par conséquent à me réaliser progressivement par collaboration avec d'autres participations complémentaires de moi-même. Dans « l'idéalisme contemporain », l'esprit devrait déduire a priori son contenu et se suffire, puisqu'il est le Dieu en esprit et en vérité ; dans celui dont je me réclame, l'Esprit donne, et les esprits reçoivent ; la raison de leur insuffisance constitutionnelle, c'est qu'ils ne sont pas ce qu'ils sont » (« Bulletin de la Soc. franç. de phil. », 1928, p. 67-68) (1).

(1) Cet exposé lumineux n'écarte pas seulement le préjugé étrange de M. Brunschvicg, il répond encore très efficacement aux objections non moins étranges de M. Le Roy qui accusent chez lui un manque de sens métaphysique auquel on n'aurait pas pu s'attendre : « Considérons les preuves classiques au point de vue de leur efficacité. A tout le moins faut-il reconnaître qu'elles sont actuellement sans effet ; elles ne convainquent personne parmi les philosophes d'aujourd'hui ; même leur action sur la foule semble décroître de jour en jour : voilà un fait brutal contre lequel ne peuvent

3. Quant à la ***multiplicité des preuves*** que nous donnerons, nous ne pouvons mieux en dire que ce qu'en a écrit Mgr d'Hulst : « Ce serait affaiblir la vérité que de ne pas donner à la recherche de Dieu toutes les formes qu'elle peut revêtir. La cause suprême a mis son empreinte dans chacune de ses puissances, chacune trouve en soi de quoi lui rendre témoignage ; et la convergence des rayons partis de toutes les extrémités de l'être et qui se réunissent au même foyer, ajoute à la valeur de chaque preuve celle qui résulte de leur concordance » (*Conférences de Notre-Dame*, 1892, p. 425).

---

rien les plus éloquentes protestations. Qui de nos contemporains se trouverait fondé à dire, après un sincère examen de conscience, que c'est pour de telles raisons qu'il croit en Dieu ? A plus d'un, au contraire, ces raisons apportent gêne et obstacle, dans la mesure où ils pensent que la foi est liée à leur acceptation» (*Problème de Dieu*, p. 78). Que, parmi les non-croyants, bien peu de philosophes à l'heure actuelle ne tiennent aucun compte de ces preuves, cela prouve seulement qu'il y en a bien peu parmi eux qui soient vraiment métaphysiciens, ce que l'on savait de reste. Quant aux autres et aux croyants, sans doute beaucoup ne s'embarrassent pas de l'appareil critique et scientifique dont on entoure ces preuves : cela n'est pas en effet pour eux. Mais si leur foi n'était pas en réalité, encore qu'implicitement, appuyée à la raison fondamentale de contingence et de causalité qui sous-tend ces preuves classiques, il faudrait simplement dire que leur foi n'est pas une foi raisonnable et qu'elle ne vérifie pas les conditions prévues et requises par la théologie authentique. M. Le Roy, après une citation de Pascal, continue : « L'expérience religieuse est décisive sur le peu d'importance réelle de la métaphysique savante en cette question. Elle nous montre, dans la vraie connaissance de Dieu, dans la substance vivante de la religion, toute autre chose que cette idéologie de la divinité à laquelle s'est artificiellement complue la pure spéculation théorique ». L'expérience religieuse qui n'est pas fondée et n'est pas justifiable en métaphysique, doit être considérée comme nulle et non avenue. Il y a, dans cette manière de concevoir et de juger le rôle de la spéculation, une méconnaissance étrange, et vraiment déconcertante, de la méthode et des fins de la métaphysique. — R. Jolivet dans son étude sur E. Le Roy, *A la recherche de Dieu*, a fait, dans son Appendice II, « Démonstration théorique et expérience religieuse », bonne justice de ces affirmations de E. Le Roy (« Arch. de Phil. », VIII, 2, p. 83 sq.).

CAPUT PRIMUM

DE REPUGNANTIA PROCESSUS IN INFINITUM

ASSERTUM. — Absolute repugnat processus in infinitum per se inter causas essentialiter causatas, sive sint per se ordinatæ, sive etiam per accidens ordinatæ.

BIBLIOGR. — Aristoteles, *Met. II* (al. III), c. 2 ; *Phys. VII*, c. 1, n. 3 et *VIII*, c. 5 ; — S. Thomas, *De Ver.*, q. 11, a. 10 ; I^a *P.*, q. 11, a. 3 (cf. Cajetanum) ; q. xlvi, a. 2, ad 7 ; I^a II^{ae}, q. 1, a. 4 ; *I C. G.*, c. 13 et *III*, c. 2, n. 2-4 ; — Suarez, *Disp. Met.* xv, s. 10, n. 66 sq. ; xxiv, s. 1 ; xxix, s. 1, n. 5 sq. ; — Mauro, *In Arist. Met. II*, c. 2, n 3 ; *de Ente immateriali*, q. vii. — Billot, *de Deo*[7], p. 57-60 ;— H. Dingler, *Zum Problem des Regressus in Infinitum*, in « *Philosophia Perennis* », Geyser's Festgabe, 1930, p. 569-587 ; — Fleischmann, *De processu in infinitum in causis...*, in « Ephemerides theologicæ Lovanienses », jan. 1926 ; — Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 76-82, 243-245 (D. A. F. C., col. 1028) ; — Hamelin, *Système de Descartes*, p. 196 ; — Hontheim, *Inst. theod.*, n. 187-201 ; — Monaco, *Theol. natur.*, p. 61-68 ; — Nink, *Prima principia ontologica quantum valeant ad existentiam Dei probandam*, in « Estudios ecclesiasticos », 1928, p. 100-122 ; — Périer, in « Revue prat. d'apologétique », *A propos du nombre infini*, 1919, 15 mart., p. 739 sq. ; — Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, t. I, p. 149 sq. ; *Sources de la croyance en Dieu*, p. 64-72 ; — Wébert, *Essai de métaphysique thomiste*, p. 243 sq., 311-327.

TERMINI EXPLICANTUR

I. Causa *causata* ea est quæ dependet ab alio in suo esse vel agere ; causa autem *incausata* quæ est improducta et absolute prima.

II. Causæ ordinatæ : « quæ constituunt seriem ad aliquem effectum obtinendum. » Dividuntur in (cf. Fleischmann, *loc. cit.*, p. 9, et præsertim Monaco, *loc. cit.*, p. 61-62) :

1. Causas *ordinatas* per se, quæ subordinantur actu sive in suo esse, sive in ipsa causatione sua, ita ut causa inferior non valeat aut existere aut suam causationem exercere independenter ab influxu actuali causæ superioris : lapis movetur a baculo, baculus a manu, manus ab homine.. (cf. Sertillanges, *Sources de la croyance*, p. 70-71, qui locus est maximæ claritatis ; et Wébert, *Essai...*, p. 318) ;

2. Causas *ordinatas* per accidens, quæ *non subordinantur* actu invicem in propria sua actione influxui causæ prioris, sed

sibi succedunt in eadem linea existentes ad aliquem effectum obtinendum. Cf. Billot, *loc. cit.*, p. 60. Sunt duplicis speciei :

a) *vel* invicem *pendent* — quatenus in præterito una pendet secundum *esse* ab alia : sic Petrus qui generat Joannem, accepit esse a Paulo ; sed non pendent actu secundum *agere* : idem Petrus potest nunc generare, Paulo jam mortuo. Tunc erit dependentia per se, sed subordinatio tali vel tali per accidens : « accidit huic homini, in quantum generat, quod sit generatus ab alio ; generat enim in quantum est homo et non in quantum est filius alterius hominis » (*I*ª *P.*, q. XLVI, a. 2, ad 7) ;

b) *vel* etiam invicem *non pendent*, — neque secundum agere neque etiam secundum esse, sed sibi succedunt in operatione, sicut quando « artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur ; accidit ergo huic martello quod agat post actionem alterius martelli » (S. Thomas, *ibid.* ; cf. Sertillanges, *S. Thomas*, t. I, p. 150).

Porro si prædictas species attendimus, patet has causas ordinatas per accidens posse spectari sub duplici respectu *vel* prout agunt secundum suam propriam naturam juxta ordinem successionis, sine ulla dependentia mutua, *vel* prout sunt et ipsæ essentialiter causatæ, quando nimirum sibi non sufficiunt ut sint. Si enim non pendent *invicem* in sua linea, hoc non impedit quominus in agere sicut in esse suo *absolute* dependere possint, nempe sint ab alio (1).

Quibus in casibus, si spectatur effectus producendus, jam non refert numerus causarum quæ intercedunt, ita ut istæ, sub hoc respectu saltem, in indefinitum protrahi posse videantur, etsi, *quatenus causatæ*, aliquod absolute primum requirant, ut ostendet demonstratio.

NOTA BENE : — 1° Causæ *ordinatæ per accidens* non eodem modo definiuntur a variis auctoribus. Sic juxta multos istæ per accidens habentur tales quibus inferior pendeat a superiore actu in *esse* ; dum causæ ordinatæ per se pendent una ab alia in *agere* tantum : sic SCHAAF, p. 113,

(1) Quia has distinctiones non satis enucleate proponunt aliqui, ideo formula quam admittunt, etsi recte eam interpretantur, ansam præbere potest multis difficultatibus : « la régression à l'infini est impossible dans une série de causes *essentiellement* subordonnées, elle ne l'est pas si l'on envisage une série de causes *accidentellement* subordonnées ». Sub aliquo vero respectu, istæ eædem causæ per accidens ordinatæ requirunt pariter causam, sed extra seriem, quatenus non quidem formaliter, *inquantum sibi accidentaliter succedunt*, sed in quantum sunt et agunt et simul *causantur et dependent*, non sibi sufficiunt sive quoad esse, sive quoad agere.

KLEUTGEN, *De ipso Deo*, p. 103, vel *Phil. scol.*, t. IV, p. 287 ; PESCH, *Inst. logic.*, t. III, p. 376 ; etc. Nos vero eas definivimus cum plerisque thomistis. — Etiam paulo aliter ac omnes alii loquitur SCOTUS, in *I Dis.* 2, q. 2, a. 1, § « Quantum ad Im articulum ».

2° S. Thomas in locis ubi proponit exempla quæ afferri solent, non loquitur de causis ordinatis per se aut per accidens (1), sed in *de Ver.*, q. II, a. 10 c. loquitur de *multitudine* et de *infinito* per se et per accidens, et in Ia P., q. XLVI, a. 2, ad 7, de *processu* in infinitum per se et per accidens. Unde desumimus distinctionem sequentem (2) :

III. Processus in infinitum : est « series non finita terminorum ». Duplex distinguitur cum S. Thoma, in *de Ver.*, loc. cit. :

1. In infinitum PER SE : series quæ complectitur multitudinem terminorum « ut patet in causis ordinatis et effectibus quorum unum habet dependentiam essentialem ad aliud », sive in ratione causandi, sive in ratione essendi, sed ita ut nullus absolute daretur primum incausatum aut in serie aut extra seriem : hujusmodi autem infinitum S. Thomas dicit absolute repugnare

Quare ex tali expositione sequitur processum in infinitum per se negandum esse :

a) vel de causis *ordinatis per se* prout eas supra definivimus, nempe prout *actu* ab aliis dependent ;

b) vel de causis *ordinatis per accidens*, sive sunt independentes invicem, sive dicunt dependentiam in esse subordinatam sed non actu, prout nempe sunt *causalæ* qua tales aut una ab altera aut non, etiamsi constituant aliunde multitudinem infinitam per accidens quoad ordinem successionis.

2. In infinitum PER ACCIDENS : series terminorum qui multitudinem per accidens constituunt, ita ut « loco unius ponantur et indifferenter se habeant sive sit unum, sive plura, sive pauciora » (*de Ver.*, loc. cit.), vel « sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur », h. e. ita ut hæc multitudo per numerationem exhauriri nequeat, nec adsignari

---

(1) Le P. MARÉCHAL note très justement : « Les scolastiques distinguent communément des « causæ *per se* subordinatæ » et des « causæ *per accidens* subordinatæ » : seuls les premiers de ces enchaînements de causes permettent de conclure à la nécessité d'une cause première. Saint Thomas ne fait pas ici cette distinction, parce que, sur le plan métaphysique où il pose le problème, elle n'était pas indispensable : un *devenir*, fût-il infini sous quelque rapport (par exemple dans la durée), exigerait, sous ce rapport même, l'influx d'un « premier moteur immobile » (« Nouvelle revue théol. », 1931, p. 202, n.).

(2) Sur la hiérarchie des formes essentiellement ordonnées et le principe de DESCARTES concernant les formes accidentellement ordonnées, voir l'édition (major) du *Discours de la méthode* par GILSON, p. 325.

possit primus terminus in ipsa serie seu multitudine quam constituunt, etsi extra seriem haberi non negetur. Isti termini sunt invicem independentes sive quoad esse actuale, etsi possunt fuisse dependentes in præterito ut filius a patre, sive quoad operari.

Ex qua definitione apparet hunc processum in infinitum per accidens complecti duas species causarum ordinatarum per accidens, de quibus supra, sed non spectare has causas qua causatas, dum e contra processus in infinitum per se.

Nota Bene. — 1° *Infinitum per accidens* duplici modo concipitur : sive *actu*, v. g. multitudo actu existens animarum humanarum a corporibus separatarum quæ constitueretur si generatio hominum esset ab æterno, sive *potentia*, multitudo nempe quæ « semper in successione consistit, ut in generatione corporum et in divisione continui » (ibid.) ; vel series infinita temporum quæ haberetur in hypothesi creationis ab æterno.

2° Minime confundendus est *processus in infinitum per se metaphysicus*, qui de realitatibus agit, cum illo quem admittunt *mathematici*. Prior ponit quæstionem de ratione sufficienti entium realium ; posterior, qui est unice per accidens, pertinet ad ordinem mere logicum, quippe qui respectum numerorum spectet, minime vero rationem entis : unde non mirum si in isto mathematici nullam repugnantiam percipiant. Cf. infra ubi de Infinitate, in tomo II.

3° Pariter distinguendus est processus in infinitum per se a processu in infinitum secundum *physicos*. Nam in ordine physico ubi causæ univocæ numquam totaliter explicant suos effectus nisi pro imaginatione (à qui il suffit de doubler un phénomène pour obtenir le repos de sa curiosité), nulla ratio cogens datur habendi aliquod primum, quippe quod nullam explicationem ampliorem daret quam plures. In ordine autem metaphysico, ubi causa realis integra attingitur, quæ necessario est analoga, nulla ratio datur pergendi ultra quando prima attingitur quæ sibi sufficiat : immo necessitas standi imponitur ipsi rationi.

4° Bene ostendit P. Wébert, *Essai...*, p. 327, repugnantiam processus in infinitum, nempe non regressionem, etiam probari si non detur subordinatio causalis, sed tantum unum ens finitum existens.

STATUS QUÆSTIONIS

I. Quæstio controversa. — Agitatur inter scholasticos dubium utrum repugnet absolute, an non, processus in infinitum inter causas quæ sunt subordinatæ per accidens, h. e. an repugnet non dari primum terminum in serie causarum per accidens ordinatarum ; sed admittitur ab omnibus necessitas habendi etiam in hoc processu in infinitum primum terminum extra seriem, qui sit ratio sufficiens earum quatenus sunt causatæ et sibi insufficientes in esse, quique ergo sit causa ipsius seriei,

sive hæc series sit possibiliter infinita, qua est multitudo, sive non.

De puncto controverso multa dicemus ubi de creatione ab æterno. Cum autem quæstio præsens, quippe quæ fundamentalis, præscindere debeat ab omni controversia, oportet ut ejus solutio valeat : sive rejiciatur quæcumque possibilitas multitudinis per accidens infinitæ, — sive admittatur positiva possibilitas hujusmodi multitudinis et quidem aut utriusque vel actu, vel potentia (h. e. successive), aut unius tantum, — sive simpliciter teneatur non probari repugnantiam aut utriusque (et actu et potentia) aut unius tantum.

Notare liceat statim S. Thomam non existimare repugnantiam sive unius sive alterius multitudinis umquam fuisse probatam, (cf. Garrigou-L., *Dieu*, p. 78-79) : invitis enim illis quæ habentur in *I*ª *P.*, q. VII, a. 4 contra Algazel et Avicennam qui contendebant multitudinem actu infinitam *per se* omnino repugnare, non vero multitudinem actu infinitam per accidens et contra quos dicit hanc ultimam etiam repugnare, — alibi certe, ut videre est in opusc. *De æternitate mundi* (ca. finem), in *Quodl.* XII, q. 2 et præsertim in *III Phys.*, l. 8, quæ omnia composuit circa finem suæ vitæ, S. Doctor affirmat non adhuc esse demonstratum infinita actu non posse dari et rationes quas ipse affert post Aristotelem in *I*ª *P.*, q. VII, a. 4, ut ostendatur repugnantia multitudinis infinitæ actu per accidens, esse quidem probabiles, sed non concludere ex necessariis. Porro indicere statim possumus hanc sententiam nobis postea habendam esse ut serio probabilem (1) ; unde vetamur quominus hic quicquam asseramus quod repugnantiam processus in infinitum per accidens implicet. Ceterum juxta hunc sensum, quæstio supponitur a S. Thoma, in *I Contra Gentes*, c. 13, secundum rectam lectionem textus (2).

---

(1) Utemur tunc imprimis distinctione quæ a S. Thoma datur inter numerum et multitudinem : quæ distinctio evolvitur apud PÉRIER, *A propos du nombre infini*, in « Rev. prat. apolog. » 1919, 15 mars, p. 745-749.

(2) « Il est aujourd'hui avéré qu'au ch. 13 du livre *I Contra Gentes*, il faut corriger le texte antérieurement reçu et lire : « *Via efficacissima ad probandum Deum esse ex suppositione æternitatis mundi : qua posita minus videtur esse manifestum quod Deus sit* ». La leçon ancienne : « Via efficacissima.. est ex suppositione novitatis mundi ; non autem sic ex suppositione æternitatis mundi.. » était démentie par le contexte et plus explicitement encore par un texte parallèle du Comm. *in VIII Phys.*, l. I, où, après avoir répété les mêmes paroles, S. Thomas ajoute : « Si enim mundo et motu existente sempiterno, necesse est ponere unum principium, multo magis sempiternitate eorum

II. Positio quæstionis. — Ex definitionibus datis :

1. Agitur de processu in infinitum *per se* et de *causis causatis*, quatenus sunt causatæ, quæ essentialiter sunt subordinatæ sive hæc subordinatio sit per se, sive per accidens, quæque dependent sive actu in agendo sive in essendo vel actu vel in præterito. Talis autem processus daretur si non haberetur primus terminus præter seriem qui esset ratio sufficiens ultima realitatis essendi et agendi variorum terminorum seriei in quantum sunt causati.

2. Porro contendimus nullum ens causatum qua tale habere rationem sui sufficientem in serie etiam infinita causarum quarum singulæ essent causatæ, ideoque dicimus quodlibet causatum requirere primum incausatum, sive sit in serie ordinata per se, sive in serie per accidens.

3. Assertum sic delimitatum ab omnibus scholasticis propugnatur. Cum autem multi non attenderint ad distinctionem inter *processum* in infinitum per se et per accidens et *causas* ordinatas per se et per accidens, inde factum est ut dixerint : « repugnat processus in infinitum in causis per se ordinatis, non vero in causis per accidens ordinatis ». Etsi fortasse verbis, re tamen a nobis minime discrepant.

III. Nota thesis : metaphysice certa.

DEMONSTRATIO

I. Pro causis causatis per se ordinatis. — Cf. S. Thomam, *Comp. theol.*, c. 3 et *1 C. G.*, c. 13, 2ª ratio :

In hypothesi processus in infinitum per se inter causas causatas, omnes causæ per se ordinatæ, ideoque actu dependentes, essent mediæ, in sua causatione effectus.

Alqui repugnat series causarum quarum omnes et singulæ essent mediæ. — *Ergo.*

Prob. Major. — Causa quæ non exercet suam causationem nisi dependenter ab influxu actuali causæ superioris, est media (nempe inter proprium suum effectum et causam superiorem cui subordinatur).

---

sublata » (P. Geny, *Les preuves thomistes de l'existence de Dieu*, « Rev. de philo. », 1924, p. 590, note). L'édition léonine de la *Summa Contra Gentiles*, t. I, p. 33 b, donne le texte dûment corrigé qui seul désormais doit faire foi.

Atqui in hypothesi processus in infinitum per se inter causas causatas essentialiter subordinatas, omnes et singulæ causæ non exercerent suam causationem nisi dependenter... — *Ergo.*

Prob. Minor. — Series causarum instrumentalium sine causa principali repugnat, ex ipsa notione causæ instrumentalis quæ non est talis nec agit nisi vi ipsius causæ principalis, ita ut, ubicumque non datur causa principalis, tollatur ipso facto possibilitas instrumenti.

Atqui series causarum quarum omnes et singulæ essent mediæ, esset series causarum instrumentalium sine causa principali, h. e. causæ dependentes, ex hypothesi, quæ non penderent, causæ mediæ inter nihilum et effectum, ergo non mediæ. — *Ergo.* — Cf. Wébert, *Essai*..., p. 319-320.

Ad rem S. Thomas, *in II Met.*, 1. 3 : « Sic universaliter oportet dicere, quod cujuslibet infiniti, sive in ordine causæ, sive in ordine magnitudinis, omnes partes sint mediæ : si enim esset aliqua pars quæ non esset media, oporteret quod vel esset prima vel ultima : et utrumque repugnat rationi infiniti, quod excludit omnem terminum et principium et finem... Sic igitur si causæ moventes procedant in infinitum, nulla erit causa prima : sed causa prima erat causa omnium : ergo sequeretur quod totaliter omnes causæ tollerentur : sublata enim causa, tolluntur ea quorum est causa » (ed. Cathala, n. 303 et 304).

II. Pro causis causatis sive per se, sive per accidens ordinatis simul.

Repugnat hic processus in infinitum per se quatenus tunc causæ non haberent rationem sufficientem, neque sui esse, neque suæ activitatis, juxta hæc S. Thomæ : « non est possibile quod aliquid essentialiter pendeat ab infinitis ; sic enim ejus esse numquam compleretur » (*de Ver.*, loc. cit.). Unde sic :

Ibi repugnat processus in infinitum per se, in ordine causalitatis, ubi ad aliquod primum independens necessario est deveniendum.

Atqui 1° in casu causarum ordinatarum per se, quæ omnes et singulæ actu dependent invicem in ipsa sua causatione, necessario deveniendum est ad aliquod primum quod non indigeat influxu alicujus superioris. *Ergo.* — Si enim ad aliquod primum non devenitur, tunc nulla datur ratio sufficiens et adæquata

causationis et hæc remanet inintelligibilis. *Atqui* hæc ratio debet absolute assignari. — *Ergo.*

2° Idem dicendum est de insufficientia causarum per accidens ordinatarum, quæ secundum esse supponuntur causatæ ab aliis, etsi non actu ab illis aliis dependent, vel quarum activitas propria non sibi sufficit.

Tunc enim, nisi daretur primum absolutum a quo penderet tota series, hæc positive inintelligibilis remaneret, cum multiplicatio intermediorum successivorum insufficientiam eorum in esse causato supplere nequeat : poterit fortasse retrahere difficultatem, sed eam non tollet. *Atqui* quod est positive inintelligibile, est absurdum, seu simpliciter non est. — *Ergo.*

Objicitur : Si series datur infinita, jam habetur ratio sufficiens. — Cui objectioni respondeo : *Nego.* Et explico negationem argumento sequenti quod valet :

III. Pro causis causatis quibuscumque, etiam supposita serie infinita per accidens.

1ª Forma. —Supponamus seriem infinitam per accidens generantium alicujus Petri qui fuit Pauli, qui fuit Joannis... etc., sine primo, ita ut in nullo sit ratio adæquate sufficiens generati, in quantum est ens reale. Unde sic :

Hujusmodi series infinita, quatenus respuit primum in serie, non habet in seipsa rationem sui sufficientem, non quidem proxime quoad unumquodque membrum, sed remote et fundamentaliter quoad totam seriem, quatenus hæc series ut talis est tota producta (omnia membra supponuntur causata ideoque producta esse) ac proinde exigit productorem improductum : secus hic quilibet productor productus exigeret ipse alium productorem et ita porro sine fine, ita ut numquam haberi posset ratio ultima productionis.

Atqui : *a*) hæc ratio dari debet : secus dicenda esset series positive inintelligibilis, quod admitti nequit ; — *b*) si ratio non est *in* serie et series est infinita, ergo datur *extra* vel *præter* seriem in aliquo improducto quod debeat esse ratio adæquata ultima seriei et talis sit naturæ quæ seriem transcendat.

Ergo non datur processus in infinitum per se in causis causatis quibuscumque, etiam supposito infinito per accidens.

Aliis verbis tunc habetur necessitas non quidem finiendi seriem

illarum causarum quæ est infinita per accidens, sed exeundi a serie ut reddatur ratio ipsius seriei, non quidem quoad numerum indefinitum membrorum, sed quoad esse vel activitatem uniuscujusque eorum. Cf. Garrigou-L., in D. A. F. C., c. 1028, vel *Dieu*, p. 244.

2ª Forma. — Ex hypothesi nullum causatum, qua est causatum, haberet etiam inchoative rationem sufficientem in se suæ existentiæ et realitatis.

Atqui, si ita est, neque series ipsa, quantumvis infinita (sive in linea recta, sive in linea circulari) hanc rationem habere potest aut ipsius causationis, aut sui esse. — *Ergo.*

PROB. MINOR. — Eatenus prædicta series, quantumvis infinita, haberet in se rationem sufficientem ad agendum vel ad existendum, quatenus consortio membrorum quæ sunt subordinata in causatione vel sunt ipsa causata :

a) tolleretur insufficientia ad agendum vel ad existendum a seipso ;

b) seu acquireretur sufficientia ad agendum vel ad existendum a seipso (existentia a seipso).

Atqui hoc fieri nequit. — *Ergo.*

AD ULTIM. MIN. PER PARTES :

a) Consortio membrorum tolli nequit prædicatum, quod cuilibet membro essentialiter competit, non quatenus spectatur seorsim a collectione, sed quatenus habet hanc vel illam naturam quam in collectione servat. *Atqui* talis est, quoad omnia entia producta, insufficientia ad agendum vel ad existendum a seipso. Si membra agnoscuntur insufficientia ex se ad existendum, responsio patet ; pariter si insufficientia ad agendum. Si vero dicerentur sufficientia per se ad agendum, tunc recurreret quæstio de sufficientia in esse : nam prius est esse quam agere. Sed statim atque habetur aliquod sufficiens per se in esse, jam habetur ens incausatum ideoque habemus intentum.

b) Consortio membrorum acquiri nequit prædicatum quod ne ex parte quidem competit membris : nihilum enim additum nihilo producit nihilum. *Atqui* talis est, quoad omnia entia producta, sufficientia ad existendum a seipso. *Ergo.* (Garrigou-L., *Dieu*, p. 76.)

Afferri possunt hic comparationes : cf. Sertillanges, *Sources*, p. 65 : « Multipliez les causes intermédiaires jusqu'à l'infini : vous compliquez l'instrument; mais vous ne fabriquez pas une cause; vous allongez le canal, vous ne faites pas une source. Si la source n'existe pas, l'intermédiaire reste impuissant et le résultat ne saurait se produire ou plutôt il n'y aura ni intermédiaire, ni résultat, c'est-à-dire que tout disparaît... Prétendre que le nombre infini des intermédiaires peut nous dispenser de trouver une première cause, c'est dire qu'un pinceau peut peindre tout seul, pourvu qu'il ait un très long manche. La longueur du manche n'y fait rien ; ce qui importe, c'est la main ». — Cf.

Lahr-Picard, t. II, p. 477. « Un milliard d'aveugles ne feront jamais un clairvoyant ». Ut dixit Baco : « Il faut suspendre toute cette chaîne de causes secondes au trône de la cause première ».

c) Si fingitur et objicitur *series circularis*, specialis habebitur repugnantia. Tunc enim unumquodque ens produceret aliud, cujus existentia, ac proinde productio, esset omnino prærequisita ad ipsius propriam productionem. Unde ageret antequam productum esset, i. e. antequam esset. Cf. Wébert, *Essai*, p. 326.

SCHOLION

De usu principii : « REPUGNAT PROCESSUS IN INFINITUM. » — Adhibetur ubicumque explicandum occurrit aliquod causatum, sensu etiam lato acceptum :

1. Sive *in ordine logico*, et in definiendis terminis et in propositionibus probandis : cujus exemplum habes apud S. Thomam, *De Ver.*, q. xv, a. 1 : « Sicut motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum, ita et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem et ut generatio ad quietem ». Quod evolvit ostendendo cognitionem discursivam necessario supponere ut principium simplicem acceptionem veritatis quæ est intellectus principiorum, ita ut si daretur sola cognitio discursiva, jam non esset cognitio discursiva. — Cf. etiam Pascal, *De l'esprit géométrique*, s. I, éd. Brunschvicg, p. 167 : « Ces choses étant bien entendues... »

2. Sive *in ordine ontologico* pro omni genere causalitatis nempe efficientis, finalis, exemplaris, — omissis materiali et formali, quæ non sunt causæ nisi sensu fere æquivoco — sed non eodem modo neque eodem sensu. Etenim præter ordinem causæ efficientis, in quo agitur quæstio originis et dependentiæ in esse atque ubi probatur positiva inintelligibilitas si non habetur primum subsistens, jam non constare videtur, ante probatam existentiam Dei, necessitas absoluta alicujus primi vel ultimi subsistentis in ordine solius finalitatis, vel solius essentiæ exemplatæ ab existentia contradistinctæ. Sed hac exsistentia jam probata, omnino apparet identitas realis trium causarum efficientis, exemplaris et finalis, ideoque concluditur necessitatem intelligibilitatis quæ exigitur de prima æque exigendam esse de aliis. Cf. in tomo nostro II objectiones quas opponimus argumento eminentiæ.

Non omnes ita sentiunt, v. g. Wébert, *Essai*... p. 340-341, qui

hanc repugnantiam propugnat de processu in infinitum causarum etiam mere finalium. Sed argumentatio videtur deficere, ut alibi dicemus, ubi de argumento ex appetitu beatitudinis in tomo II ; cf. etiam infra, p. 250-251, 4°.

OBJECTIONES

OBJ. 1ª. — Non valet argumentum in quo fit transitus a suppositione distributiva ad collectivam. *Atqui* ita est argumentum nostrum contra processum in infinitum. *Ergo* non probatur repugnantia hujus processus.

Resp. — *Dist. Maj.* : non valet... si fit de prædicato quod competit membris quatenus spectantur seorsim a collectione, v. g. si diceretur : « quælibet pars est aliquid incompletum, ergo collectio partium est aliquid incompletum », *conc.* ; — si de prædicato quod essentialiter competit membris quatenus sunt entia talis vel talis naturæ, quam sive extra collectionem, sive in collectione servant, *nego* vel *subd.* : quando prædicatum est eis accidentale, *trans.*, quando est eis essentiale, *nego* (cf. Tongiorgi, *Logica*, n 218). — *Contradist. min.* — Insufficientia enim in esse de qua arguimus, est prædicatum omnino essentiale omnium membrorum seriei quam spectavimus.

Explico. — Transitus quo affirmatur de tota collectione prædicatum, v. g. « insufficiens », quod convenit singulis terminis collectionis, est :

a) *illegitimus*, quando prædicatum contradictorium, v. g. sufficiens, non convenit quidem singulis terminis, sed habetur simul et inchoative in singulis terminis seorsim sumptis, et adæquate in omnibus terminis, collective sumptis. Sic falsum esset ratiocinium quo diceretur : « singulæ partes hominis (corpus et anima) sunt insufficientes ad hominem constituendum : ergo corpus et anima collective sumpta sunt insufficientia ad hominem constituendum ».

b) *legitimus*, quando prædicatum contradictorium, nec convenit singulis terminis, nec habetur simul et inchoative in singulis terminis seorsim sumptis, neque ideo adæquate in omnibus terminis collective sumptis. V. g. : « singulæ partes materiæ sunt insufficientes ad intelligendum. Ergo quælibet collectio partium materiæ est insufficiens ad intelligendum ».

Porro in casu seriei causarum quarum singulæ essent causatæ, prædicatum « sufficiens ad existendum » nec convenit singulis causis seriei, nec habetur simul et inchoative in singulis causis seorsim sumptis, neque ideo adæquate in omnibus causis collective sumptis. Ratio est quia causarum additione etiam infinita, numquam minor fit insufficientia, cum novæ causæ sibi sint insufficientes nec quicquam sufficientiæ accipiant ex præcedentibus aut conferant aliis.

OBJ. 2ª. — Possibilis est causalitas mutua. *Atqui* si ita est, non repugnat processus in infinitum per se. *Ergo.*

Resp. — *Dist. Maj.* : in eodem ordine secundum idem, *nego* ; in diverso ordine vel in eodem secundum diversa, *conc.*

Possibilis est causalitas mutua sive in diverso genere causalitatis (v. g. finalis, efficiens), sive in eodem genere causalitatis, sed secundum diversa : sic aliquis ordo mundi probat Deum, Deus autem probat totalem ordinem mundi. Sed *impossibilis* est ea quæ esset simul et in eodem genere causalitatis et secundum idem. Ratio est quia, in hac hypothesi eadem causa esset simul et secundum idem sibi sufficiens et sibi insufficiens, prior et posterior seipsa.

Jam vero, *Ad min.* : *Contradist.* : si ita est in eodem ordine, secundum idem, non repugnat..., *conc.*, sed nego suppos. (ut in Mai.) ; si possibilis est in diverso ordine, vel in eodem secundum diversa, *subd.* : non repugnat processus in infinitum per accidens, *transeat*, in infinitum per se, *nego*.

In hypothesi seriei causarum quarum singulæ essent causatæ, si admitteretur processus in infinitum, haberetur causalitas mutua :

a) Cum in eodem genere causalitatis, nempe efficientis, — quia ex hypothesi unusquisque terminus causaret in eo genere causalitatis in quo et ipse causatur ;

b) tum omnino secundum idem, — quia, ex hypothesi unusquisque terminus causaret sequentem terminum secundum eumdem respectum secundum quem et ipse causatur a præcedente. Cf. S. Mauro, *Quæstiones phys.-metaph.*, VII, ad 2.

Uno verbo, ceterum, impossibile est aliquem esse simul patrem et filium ejusdem. Cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 260-261.

OBJ. 3ª. — Si nulla est proportio finiti ad infinitum, non constat repugnantia processus. *Atqui* nulla datur.. *Ergo.*

Resp. — *Dist. Maj.* : Si nulla... ad infinitum secundum quid, seu per accidens, *conc.*, ad infinitum simpliciter, seu in perfectione, *omitto* quia pertinet ad alium ordinem et non est ad rem, vel *subd.* : si nulla proportio neque univocitatis neque analogiæ, *transeat* vel *conc.*, si nulla proportio univocitatis, *nego.* — Et *contradist. min.* : nulla datur... ad infinitum per accidens, *nego*, simpliciter, *subd.* : nulla proportio univocitatis, *conc.*, analogiæ, *nego.*

Explico. — 1. Inter finitum et infinitum simpliciter, seu per se, nulla datur sive proportio stricte dicta quæ sit commensurabilitas in quantitate, — sive proportio late dicta quæ sit commensurabilitas in entitate, h. e. ratio aliqua communis univoca. Sed datur aliqua proportio latissime dicta, quatenus habetur et aliqua ratio communis analogica (ratio entis, substantiæ, causæ...) de qua in 2ª parte hujus libri (cf. tom. II) loquemur, et aliqua habitudo unius ad alterum (effectibilitas, dependentia, cognoscibilitas, appetibilitas...)

2. Porro, ubicumque recurritur ad principium, nempe in hypothesi seriei causarum quarum singulæ essent causatæ, argumentatio quæ valet quoad seriem finitam valet etiam quoad seriem quæ esset infinita. Nam infinitas seriei non est infinitas simpliciter dicta, sed tantum *secundum quid*, i. e. secundum multiplicabilitatem. Aliunde talis infinitas ex definitione multiplicat quidem terminos in serie, sed non mutat intrinsecam naturam terminorum ideoque non tollit insufficientiam necessariam sive singulorum terminorum, sive totius seriei.

Fere omnes difficultates quæ fiunt contra thesim procedunt ex hac confusione infiniti. Cf. Le Roy, in « Rev. de Mét. et de Mor. », 1907, p. 135 sq.

CAPUT SECUNDUM

ARGUMENTUM EX CONTINGENTIA

Hoc argumentum fundamentale formas plurimas accipere potest. Primo loco formam generalem proponemus, cui omnes aliæ referuntur ; in capitibus sequentibus formas speciales quas, ad modum exempli, priori reducemus.

ART. I. — ARGUMENTUM COSMOLOGICUM STABILITUR

THESIS III. — Deum existere tamquam ens necessarium seu a se, efficaciter probatur ex contingentia rerum mundanarum.

BIBLIOGR. — 1. De ipso argumento : S. Thomas, *I^a P.*, q. II, a. 3, 3^a via ; *I C. G.*, c. 15, n. 4 (« amplius videmus... ») ; *II C. G.*, c. 15, n. 5 (« Præterea omne quod est possibile... »). — Bossuet, *Conn. de Dieu*, c. 4, n. 5 ; — F. Brentano, *Vom Dasein Gottes*, p. 410-417 ; — Chossat, art. *Dieu*, in D. T. C., col. 944-945 ; — Delaye, *Qu'est-ce que la contingence*, in « Nouvelle revue théologique », 1928, p. 481-492 ; — Farges, *Idée de Dieu*, n. 99-117 ; — Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 269-276 et D. A. F. C., c. 1041-1045 ; — Gayraud, *Les vieilles preuves de l'existence de Dieu*, in « Rev. de Philo. », 1908, t. II, p. 19 sq. ; — Halleux, *Les preuves de l'existence de Dieu*, in « Revue néo-scol. », 1907, p. 149-165 et 304-328 (notandum) ; — d'Hulst, *Conférences de N.-D.*, 1891, p. 119 et 1892, p. 395 (note) et 407 (note) ; — Jolivet, *A la recherche de Dieu*, p. 36-45 ; — Kleutgen, *Phil. scol.*, t. IV, p. 289 ; — J. Mausbach, *Dasein und Wesen Gottes*, Bd. I, p. 127-252 ; — Schiffini, n. 388 et 390 ; — Sertillanges, *S. Thomas*, t. I, p. 151-155 ; — Sladeczeck, *Die erkenntniskritischen Grundlagen des Kosmologischen Gottesbeweises*, in « Stimmen der Zeit », 1920, t. II, p. 435 sq. ; — Wébert, *Essai de métaphysique thomiste*, p. 361-364 ; — Loinaz, *Prælectiones e theologia naturali*, n. 149-174.

2. De historia argumenti : L. Chambat, *La « tertia via », dans S. Thomas et Aristote*, in « Revue thomiste », 1927, p. 334-338 ; — Geny, *Les preuves thomistes de l'existence de Dieu*, in « Revue de Philosophie », 1924, p. 575-602 (cf. recensionem nostram in « Arch. de phil. », III, 3, p. 98 sq.) ; — Gilson, *Le thomisme*[3], p. 78-83 ; — Sertillanges, *A propos des preuves de Dieu : la troisième « voie » thomiste*, in « Revue de philosophie », 1925, p. 24 sq. ; *Le P. Descoqs et la 3^a via*, in « Revue thomiste », 1926, p. 490-503 (Cf. « Arch. de phil. », loc. cit. et VI, 4, p. 205-207).

NOTIONES PRÆVIÆ

I. Necessarium : est « id quod non potest non esse ».

1. Divisio generalis. — Sic definitum haberi potest :

a) sive in ordine *cognitionis*, et est necessarium logicum : sic consequentia syllogismi, quatenus, præmissis positis, conclusio non potest non admitti ;

b) sive in ordine *realitatis*, et est necessarium ontologicum, de quo solo loquimur in thesi.

2. DIVISIO IN ORDINE ONTOLOGICO. Est duplex :

a) necessarium *simpliciter* et *absolute*, h. e. sub omni respectu et independenter ab omni hypothesi : est ens cui repugnat non existere. Sic et solum est Ens a se quod vi essentiæ suæ et independenter ab omni hypothesi :

α. quoad se, includit omnimodam necessitatem sui sive quoad existentiam (non potest non existere), sive quoad essentiam (non potest non esse totum id quod est) ;

β. quoad alia entia, ergo erit plene independens, quatenus perfecte sibi sufficit (1) et pro suo esse et pro suo agere ; nec exigit quicquam a se distinctum quod esset effectus sui agere.

b) necessarium *secundum quid* et *hypothetice*, h. e. sub aliquo respectu tantum et dependenter ab aliqua hypothesi. Sic necessaria sunt :

α. Relative *ad se* : — quoad *existentiam* : id quod existit et aliunde neque naturaliter desinit esse (spiritus incorruptibilis) neque ulla vi creata destrui potest (materia prima) ; — quoad *essentiam* (abstractam) : essentia cujuslibet rei finitæ, quatenus constitutiva ejus non possunt non esse inter se sociabilia (necessaria possibilitas intrinseca) et ipsa essentia non potest non esse effectibilis (necessaria possibilitas extrinseca).

β. Relative *ad aliud* : vel causa proportionata pro effectu reali, seu medium pro fine (calamus ad scribendum) ; vel conditio pro activitate causæ dependentis (lumen ad pingendum) ; vel effectus naturalis (legum naturalium) ; ubicumque datur causa non libera proxime expedita ad agendum (dilatatio in ferro calefacto).

De diversis significationibus necessitatis absolutæ et hypotheticæ apud antiquos et modernos, cf. J. de Tonquédec, *Critique de la connaissance*, p. 548-549.

II. Contingens : « id quod vi essentiæ potest esse vel non esse, seu cujus essentia est indifferens ut, quantum est ex se, existat an non ». De qua definitione hæc nota :

---

(1) Independentia summa Dei duplicem sensum habet : vel entis a quo omnia dependent et hoc sensu supponitur formaliter implicite infinitas ; vel entis quod a nullo alio dependet et hoc sensu significatur tantum formaliter aseitas et necessitas. Independentia entis necessarii probabitur explicite in thesi, prior autem probabitur in to. II.

1. Sic definitum, contingens idem est re ac *possibile*. Solent tamen hi conceptus distingui, quando sensu formali opponuntur : contingens tunc intelligitur quod est, sed poterat esse vel non esse, dum possibile intelligitur quod non est, sed potest esse vel non esse.

2. Ab hac notione generali contingentis quæ est notio quasi nominalis, proficiscemur. Sed ipsa thesis stabiliet notionem contingentis magis determinatam, nempe « entis quod non habet in se rationem sui esse », immo « entis quod est totaliter dependens quoad suum esse ab alio quod habet esse in se », quod ideo est essentialiter relativum ad aliud : hoc enim ontologice dicit contingens. Probabit thesis tale ens dari, sed hoc non supponet initio.

3. Contingens *duplex* distingui debet :

a) *Quod potest esse* ET *non esse, dependenter a causa determinismo legum subjecta*, quatenus « accidit » tantum ut causis extrinsecis hoc ens determinetur ad agendum ; tunc habetur effectus qui respondet causæ hypothetice necessariæ ;

b) *Quod potest esse* VEL *non esse*, dependenter a causa libera, quæ est domina suæ determinationis.

Hic duplex sensus, qui sæpe confunditur, apprime est distinguendus.

NOTA BENE. — 1° *De necessario et possibili apud S. Thomam.* — Definitiones modo traditæ, quæ sunt communes apud scholasticos modernos, non semper respondent modo loquendi S. Thomæ. Hic enim post Avicennam, v. g. in *I*ª *P.*, q. II, a. 3, vocat « necessarium » id quod potentiam intrinsecam non habet ad non esse, et idem sonat ac *incorruptibile ;* est ergo ens quod propter suam simplicitatem non est per se capax corruptionis : porro S. Doctor illud opponit non contingenti sensu nostro, sed possibili. « Possibile » autem, nempe « quod est possibile esse et non esse », intellegit compositum ex materia et forma, quod potentiam passivam habet ex natura sua ad corruptionem et idem sonat ac *corruptibile.* Iste modus loquendi desumitur ab Aristotele : τὸ δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ; qui Philosophus, « cum creationem ignoraret, non consideravit entia etiam per creationem posse oriri et per annihilationem posse perire » (Schaaf, p. 122). Hinc intellegitur alibi S. Thomas : « Res dicuntur *necessariæ* et *contingentes* secundum potentiam (h. e. capacitatem) quæ est *in eis,* non secundum potentiam Dei » (*II C. G.*, c. 55, 13).

Unde S. Thomas distinxit, et possibili sic intellecto opposuit :

a) *necessarium a se,* h. e. absolute et simpliciter, nempe Deum solum, ut nos supra ; cf. *I*ª *P.*, q. XLI, a. 2, ad 5 ; q. L, a. 5, ad 3.

b) *necessarium ab alio,* quod videl. existit productum ab alio, sed quod vel non naturaliter desinit esse (spiritus finiti et creati), vel nulla vi creata destrui potest (materia prima). Cf. Kleutgen, *De ipso Deo,* n. 167.

Secundum hanc terminologiam, angelus non erit possibilis, sed necessarius ab alio. Cf. *II C. G.*, c. 30 et Suarez, *Disp. Met.*, XXVIII, s. 1, n. 8-12.

Demum quomodo S. Thomas opponat necessarium *absolutum* et necessarium *ex suppositione*, cf. *de Verit.*, q. XXIII, a. 4, ad 1.

Cum tota argumentatio S. Thomæ procedat in sua tertia via ex possibili quod est generabile et corruptibile, sequitur eam esse imprimis physicam.

2° *Necessarium hypothetice.* — Inter sensus hujus termini compositi supra indicatos, notandus est sequens, qui omnino communis est et est principium legum : « id quod, datis talibus circumstantiis seu antecedentibus, non potest non sequi, seu semper sequitur ; sed si deficit una conditio seu antecedens, tunc nihil aut aliud sequitur ». — Sæpe etiam vocatur « necessarium hypothetice » id quod, dum est, non potest non esse, sive habeat in se principium desagregationis, sive non : sic canis, dum currit, non potest non vivere. Unde sequitur necessarium hypotheticum latius patere quam necessarium ab alio.

3° *Necessitas et determinismus.* — Secundum *modernos* non scholasticos, « necessarium » et « contingens » alio modo sæpe intelleguntur : necessarium videl. erit id quod est absolute determinatum in suis causis, ita ut confundantur necessitas et determinismus ; — dum contingens erit id quod non est absolute determinatum in causis.

Cui identificationi reclamitat BOUTROUX : « Il faut se garder de confondre « déterminisme » et « nécessité » : la nécessité exprime l'impossibilité qu'une chose soit autrement qu'elle n'est, le déterminisme exprime l'ensemble des conditions qui font que le phénomène doit être posé tel qu'il est avec toutes ses manières d'être (1)... Les mathématiques ne sont nécessaires que par rapport à des postulats dont la nécessité est indémontrable et ainsi leur nécessité n'est en définitive qu'hypothétique » (*De l'idée de loi naturelle*, p. 58 et 141). Etsi alterum assertum de mathesi locum præbere potest disputationi, primum libenter concederetur ; sed hoc non impedit quominus usus generalis apud non Scholasticos contrarius sit.

STATUS QUÆSTIONIS

I. Quid est probandum. — Duo, nempe :

1. Supposita existentia entium contingentium, ostendi eorum rationem sufficientem non esse nisi Ens absolute necessarium,

---

(1) Le *Vocabulaire technique de la philosophie* de LALANDE ne veut retenir comme sens du mot « déterminisme » que celui-ci : « Doctrine philosophique suivant laquelle tous les éléments de l'univers, et en particulier les actions humaines, sont liées d'une façon telle que, les choses étant ce qu'elles sont à un moment quelconque du temps, il n'y ait pour chacun des moments antérieurs et ultérieurs qu'un seul état qui soit compatible avec le premier ». Mais l'auteur de l'article ajoute qu'avec ce sens « on peut admettre que le monde ainsi déterminé et solidaire est le seul possible (Spinoza) — [c'est la nécessité absolue] — ou qu'il est contingent dans son ensemble malgré le déterminisme qui en relie toutes les parties (Leibniz, Kant) ». La contingence ainsi entendue est la nécessité hypothétique, mais entendue en un sens beaucoup plus large qu'on ne l'entend en scolastique, voire même en un sens tout autre, en vertu duquel les lois qui régissent le monde et la matière auraient pu être complètement différentes de ce qu'elles sont ; l'idée de dépendance dans l'être par rapport à une cause première n'en est pas positivement exclue sans doute, mais elle n'est pas envisagée ni soupçonnée.

quod sit a se, plane independens in esse : et in hac parte argumentationis nulla difficultas, dato asserto præcedenti.

2. Dari de facto entia contingentia, vel saltem ens contingens (du contingent), quod dependeat ab alio in esse et rationem sufficientem in alio habeat : et in hoc jam est major difficultas.

II. Ratio hujus duplicis probationis. — Satis esse videtur multis in hac thesi ut sic arguant : « Existit aliquid, ergo existit Ens a se : nam illud quod existit vel est a se vel ab alio ; si primum, habemus intentum, si 2^{m} recurrit quæstio donec habeatur Ens a se ». Sed hæc argumentatio non nobis videtur sufficiens :

1. Supponit enim dichotomiam *a se* et *ab alio* posse a priori dici objectivam. Sed hoc fieri nequit, cum adhuc nesciamus utrum Ens a se, cujus conceptum proprium non habemus, sit notio vere objectiva et possibilis, cumque objectivitas ejus præcise sit in quæstione.

Si vero dicitur : « Si semel supponimus dari ens ab alio, cujus conceptum objectivum certo habemus, inde per solam oppositionem terminorum concludemus dari aliquod primum quod non sit ab alio, ergo a se », — respondebitur :

a) Ut habeatur hujusmodi oppositio, tunc debet probari ens ab alio dari, quatenus *ab alio* : quod nempe habeat causam et dependeat ab aliquo quod reductive sit *a se*, — hoc autem demonstratur a posteriori ex contingentia per viam causalitatis. Secus etiam a priori non haberetur possibilitas vere objectiva conceptus ab alio qua tali et conclusio pariter remaneret indeterminata et mere hypothetica.

b) In ordine dialectico, præterquam quod *a se* et *ab alio* non contradictorie opponuntur : contradictorium enim τοῦ *ab alio* est « non ab alio », quod formaliter non dicit *a se*, sed materialiter tantum vi principii rationis sufficientis et universalis intelligibilitatis, quatenus non apparet medium intelligibile possibile, inter *a se* et *non ab alio*, — notandum est oppositionem contradictoriam quamlibet non valere nisi unus e duobus terminis sit vere objectivus. Cum autem objectivitas entis a se non possit a priori stabiliri, oportet ergo primum objectivitas entis ab alio quatenus ab alio stabiliatur. Quare non potest a priori hæc dichotomia applicari enti quod existit quovis titulo, sed oportet ostendere illud quod existit esse ab alio et qua tale, vi principii non quidem identitatis sed rationis sufficientis, exigere et supponere ens quod non sit ab alio, sed vere a se. Qui supponeret initio, — et non probaret, — dari ens ab alio, sibi daret quod est probandum. Dato enim ente contingente ut tali, sensu stricto, jam tota habetur thesis.

c) Qui diceret tantum : « quodlibet ens babet rationem sufficientem aut in se aut in alio », supponeret quæstionem. Nam prima pars quæ enuntiat principium rationis absolute universale est certissima ; sed hanc rationem sufficientem esse aut in se aut in alio est aliquid amplius quod non dicit principium et quod debet probari, ut dictum est.

2. Præterea argumentatio supra dicta, quantumcumque vera ontologice, ut est concedendum, tantum probat, si supponuntur solutæ objectiones præcedentes, dari aliquod necessarium indeterminatum, quod sub hac generali descriptione non ostenditur distingui necessario ab ipso mundo neque hunc mundum transcendere aliquo modo : quod nobis non sufficit.

3. Ceterum, etiamsi hic processus aliquibus initio placeret, eis incumberet ut probarent postea mundum nostrum non posse dici necessarium, si velint notionem Dei veri propriam justificare, nempe id solum quod interest. Contendunt enim præcise Monistæ etiam materiales stricte athei, mundum esse ens necessarium quod necessario sese evolvit et in virtualitate sua omnia entia mundana continet, ita ut mundus ipse ratio sufficiens omnium istorum entium adæquata dicendus sit et notio « entis ab alio » sit quid absurdum. Unde contra eos oportet instituatur argumentatio efficax, ut habeamus verum Deum, distinctum a mundo, vel saltem ut proponatur fundamentum firmum ex quo hæc argumentatio procedere possit. Quod quidem haberi nequit nisi stabiliatur contingentia.

III. Processus noster. — 1. Ex sola notione entis contingentis, si supponitur vere objectiva et justificata, licet justificare, mediante principio rationis sufficientis, notionem objectivam entis necessarii, quicquid postea de intimiori ejus natura definire vacabit. — Præterea cum punctum a quo sit ordinis realis, ut probabit minor argumenti, debet Ens necessarium quod concluditur tamquam ejus ratio sufficiens, esse pariter ordinis realis, siquidem principium rationis sufficientis est principium ordinis ontologici sicut et logici et ratio sufficiens realitatis ordinis realis non potest intelligi nisi sit et ipsa ordinis realis.

2. Ut autem objectivitas notionis contingentiæ, ideoque realitas entium contingentium, quæ nempe possunt esse vel non esse, probetur, sufficit habeatur existentia entium quæ incipiunt esse, vel quæ in esse seu agere ab aliis dependent, vel simpliciter mutantur, ut ostendet thesis : hæc enim signa arguunt ens quod non est necessarium, ergo contingens. Porro omnes admittunt saltem existere aliquid, sive sit substantia, sive sit phænomenon quod hæc signa manifestat, et quod qua tale sub aliquo respectu potest esse vel non esse ; hoc autem satis est ut notio contingentis (sensu neutrali) quod exigit, quatenus

ab alio, rationem sufficientem quæ sit a se, stabiliatur (cf. supra, NOTA BENE).

Ceterum licet supponere hic probatam esse existentiam objectivam mundi externi, et necessitatem substantiæ ut phænomena explicentur (1). Immo satis esset in casu assumere ut punctum a quo firmum τὸ Ego existens et cogitans, quod mutationibus variis subjicitur et a conditionibus, quæ a voluntate nostra non pendent, in esse et in agere pendet (2). Est enim nobis maxime intimum et certum et constituit pro philosopho punctum a quo potest merito proficisci (3).

3. Per modum unius in præsenti thesi, primam viam, secundam et tertiam viam S. Thomæ, ut dictum est supra, comprehendimus. Tres enim illæ arguunt necessitatem causæ primæ ut reddatur ratio sive mobilitatis (1ª via), sive activitatis (2ª via), sive entis quod generatur et corrumpitur (3ª via quæ est ex caducitate entium materialium). Mobilitas autem et caducitas et dependentia in agere sicut in esse sunt præcise signa propria

---

(1) Que répondre à ceux qui vous disent à la suite de BERGSON et autres mobilistes : « vous appliquez à l'être mobile le principe de raison suffisante, mais à tort. Ce principe suppose l'être. Or, s'il est vrai que toute la réalité est pur *fieri*, c'est donc qu'elle n'est pas « être » au sens que suppose le principe, c'est donc que celui-ci ne trouve pas en elle un point d'application ». — A ceux qui formulent une telle objection, il faut répondre qu'ils ne s'entendent pas en la formulant. Leur raison, comme toute raison, comme toute intelligence, ne pense qu'en fonction de l'être ; le *fieri* dont ils parlent implique de l'être, déficient sans doute, mais de l'être ; il implique du mouvement sans doute, mais du mouvement qui est le mouvement de quelque chose, autrement il ne serait rien. Or de l'être déficient qui se suffirait à lui-même, du mouvement sans mobile, ou sans principe, c'est-à-dire sans origine et sans fin, cela n'a pas de sens. Sur la permanence de la substance contre Bergson, cf. WÉBERT, *Essai de métaphysique*, p. 218 sq.

(2) Quoi qu'il en soit du sens que BERGSON donne à part lui aux descriptions suivantes, celles-ci peuvent très bien nous servir : « L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux, est incontestablement la nôtre, car, de tous les autres objets nous avons des notions qu'on pourra juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons, nous, intérieurement et profondément » (*Évolution créatrice*, p. 1). « Je constate que je passe d'état en état. J'ai chaud ou j'ai froid, je suis gai ou je suis triste, je travaille ou je ne fais rien, je regarde ce qui m'entoure ou je pense à autre chose.. Sensations, sentiments, volitions, représentations, voilà les modifications entre lesquelles mon existence se partage et qui la colorent tour à tour. Je change donc sans cesse..» (*ibid.*, p. 3). La réalité du *je*, sujet de ces phénomènes, étant par ailleurs assurée, en voilà bien assez pour établir solidement toute la thèse présente.

(3) Quæstio posset moveri num hoc punctum a quo posset sufficere pro idealistis, saltem pro eis qui admittunt realitatem categoricam sui proprii Ego. Solutio pendet a valore quem ipsi tribuerent principio rationis sufficientis et causalitatis ; cum autem idealistæ sibi cohærentes nullum valorem proprie metaphysicum et transcendentalem huic principio agnoscant, sed tantum functionem categorialem ad modum Kantii, non videtur possibile eis ullum argumentum rationale pro existentia Dei posse conficere, etiam ab hoc puncto a quo.

contingentiæ, quæ dicit dependentiam ab alio ; unde 1ª et 2ª via non sunt nisi varietates tertiæ quæ remanet omnium præstantissima, dummodo contingentia sensu maxime generali audiatur, quatenus hæc via probat radicalem insufficientiam in *esse* entis contingentis, ideoque ejus dependentiam fundamentalem in *esse*, ergo necessitatem absolutam accipiendi ab alio suum *esse*, h. e. ut *causetur* sensu strictissimo, unde concluditur necessitas absoluta entis incausati, seu improducti.

Esse hic intelligimus « actualitatem perfectionis », quod est maxime fundamentale et intimum omnium rerum et re vera definiri proprie nequit, sed immediate percipitur et cognoscitur ; est id quo ens ponitur actu in ordine reali proprio independenter a nostra cognitione. Stabilita contingentia τοῦ *esse*, necessario sequitur contingentia activitatis (2ª via) ; porro ad hanc contingentiam τοῦ esse, necessario semper est recurrendum in quavis expositione argumentorum pro existentia Dei.

Ceterum S. Thomas in *II Contra Gentes*, c. 15, 2ᵐ et 3ᵐ viam simul confundit in una, et argumentum aptissimum proponit.

IV. Adversarii. — 1. Omnes **athei** de quibus initio, ideoque omnes monistæ materiales, de quibus cf. art. *Monisme* in D. A. F. C. auctore P. Mallebrancq ; et omnes qui contenderent omnia omnino esse absolute necessaria (materiam, energiam, leges).

Sic Taine, juxta quem primo quicquid existit necessario existit secundum id quod est ; præterea idem absolute sunt possibile, reale, necessarium, unde fit ut contingentia sit mera illusio (cf. Caro, *Idée de Dieu*, p. 231).

2. Omnes **criticistæ** qui cum Kantio tenent argumentum ex contingentia seu cosmologicum implicare argumentum ontologicum, hoc autem non esse nisi paralogismum. Cum vero thesim specialem de theodicea Kantii et de ejus objectionibus contra argumenta classica proponamus infra, nihil de eis in præsenti thesi dicemus.

Tantum notare liceat præter hanc criticam Kantianam, duas antinomias, ex quatuor quas exponit, etiam nostræ thesi opponi, primam quæ est circa initium mundi in tempore (*Crit. raison pure*, trad. Treym., p. 388 sq.) et quartam quæ est de ente necessario (*ibid.*, p. 406 sq.). De utraque agemus breviter in Scholio III.

3. Omnes **neocriticistæ** qui cum Renouvier negant dari

ullam necessitatem, et pariter fautores philosophiæ contingentiæ et indeterminismi, ut Boutroux, quatenus saltem iste indeterminismus esset totalis nec locum ullum relinqueret veræ causalitati. Ceterum de Boutroux multa in Art. III dicemus.

4. Non immediate omnem **pantheismum** hic refutare intendimus, præsertim illum qui distinctionem inter naturam naturatam et naturam naturantem servaret et Deum esse mundo immanentem, etsi ab eo aliquo modo distinctum, admitteret: hæc enim in fine tractatus crisi speciali subjicientur. Attamen, pantheistas ut adversarios habemus prout negant dari entia contingentia quæ possunt esse vel non. Sic imprimis Spinoza in *Ethica*, 1ª P., prop. 33 (tr. Appühn, t. I, p. 92-100), ubi ponit diserte ideam contingentiæ et meræ possibilitatis procedere unice ex ignorantia nostra (v. c., p. 93). Cf. etiam prop. 29 (p. 84) et IIª P., prop. 31 (*ib.*, p. 195) (1).

Unde patet nos habere adversarios qui sint invicem maxime oppositi, fautores nempe contingentiæ radicalis et necessitatis puræ.

V. Nota thesis. — Est absolute certa; immo si non de facto (quia ab entibus materialibus proficiscimur), saltem de jure, debet dici metaphysice certa : valet enim de quocumque ente contingenti vel possibili, sive sit materiale, sive non, modo probetur aliunde hujusmodi ens existere.

DEMONSTRATIO

Si existit ens contingens quod non habet in se rationem suæ existentiæ, existit Ens necessarium, quod non potest non esse quodque ideo sit a se.

---

(1) Sic P. Maréchal, *Abstraction ou intuition*, in « Revue néo-scolastique », 1929, p. 128 (tiré à part, p. 36) exponit mentem Spinozæ : « Notre univers, émanation modale de l'unique substance, selon les attributs parallèles de la pensée et de l'étendue, apparaît à Spinoza comme régi par une nécessité de fer : non seulement, comme chez Leibniz, une nécessité de raison fondée sur la perfection même de l'intelligence, mais une nécessité de nature. La contingence, absente des choses, absente aussi des « idées adéquates » ou des vrais intelligibles, ne se glisse dans notre connaissance qu'à la faveur des « idées inadéquates », idées confuses parce qu'incomplètement saisies, déformées aux yeux de l'esprit par le voisinage du corps. L'objet principal de l'*Ethique* spinozienne, le devoir moral, consiste dans l'amendement de ces idées inadéquates, et dans leur transformation en idées adéquates, au moyen desquelles nous atteindrions les objets comme ils sont en eux-mêmes, selon leur nécessité essentielle *sub specie æternitatis* ».

Atqui existit tale ens contingens.

Ergo existit Ens necessarium quod sit a se : hoc autem vocamus Deum.

Prob. Major. — Si datur in rerum natura ens contingens, quod nempe non habet rationem existentiæ in se, quod ideo causatur, sequitur, vi principii rationis sufficientis, illud habere talem rationem in alio, ideoque esse, seu causari ab alio.

Porro, illud aliud habet rationem suæ existentiæ aut in se aut in alio. Si 1^{m}, jam habetur ens necessarium ; si 2^{m}, rursus istud aliud habebit rationem suæ existentiæ vel in se vel in alio, et recurrit eadem argumentatio.

Unde aut erit processus in infinitum per se sine primo incausato in serie causarum causatarum quæ essent ratio aliorum entium, sed quarum singulæ non haberent rationem suæ existentiæ sufficientem; aut deveniendum est ad Ens quod habeat in se rationem suæ existentiæ, seu ad aliquod ens necessarium incausatum, quod non potest non esse, quodque ideo sit a se.

Atqui repugnat processus in infinitum per se sine primo incausato in causis causatis ordinatis quibuscumque. — *Ergo.*

Prob. Minor. — Illud est contingens, — nempe illud potest esse vel non esse, ideoque rationem sufficientem suæ existentiæ non habet in se, — ens quod :

1° vel est essentialiter generabile et corruptibile (« possibile » secundum S. Thomam) ;

2° vel potest mutari quovis modo, sive substantialiter sive accidentaliter ;

3° vel est dependens quovis titulo sive in suo agere, sive in suo esse.

Atqui datur in natura rerum tale ens possibile, mutabile, dependens.

Ergo datur in natura rerum ens contingens.

Prob. ultim. Major. — 1° Generabile qua tale potest accipere esse et corruptibile potest perdere suum esse; unde hujusmodi ens dicendum est in potentia ad esse vel non esse. *Atqui* quod est in potentia ad esse vel non esse, jam non potest dici habere esse ex se, neque ideo habere in se rationem sui esse : secus enim esset ex se in potentia et in actu ad idem (scil. esse) secundum idem, quod repugnat, h. e. esset ex se principium essendi et non

essendi per se id totum quod est, haberet et non haberet simul idem (scil. esse) : quod repugnat.

Explico : *a*) Si l'être n'est pas encore, il ne peut se donner l'être : car, pour produire quoi que ce soit, il faut être. Pour produire son propre *esse*, c'est-à-dire son actualité, il faudrait donc que cet être fût déjà, alors que, par hypothèse, il n'est pas. — De même, si un être peut perdre son être, c'est qu'il n'a pas l'être par soi et donc n'est pas nécessaire, mais contingent. Si en effet, il possédait l'être par lui-même, il serait à lui-même la raison suffisante nécessaire en acte de son *esse*, ou de son actualité, et cela par essence ; mais du même coup, il devient absurde qu'il ne soit pas et donc qu'il perde son être : car alors, tandis que, par hypothèse, il aurait en lui-même nécessairement la raison de son être, i. e. d'être tout ce qu'il est, il faudrait qu'il eût en même temps et sous le même rapport la raison nécessaire d'être autre chose que ce qu'il est, ou plutôt de n'être pas du tout par soi : ce qui est formellement contradictoire.

b) Sous une autre forme : Si l'être qui commence à exister, avait son existence par soi et donc était nécessaire absolument, il devrait exister nécessairement. Mais alors il ne pourrait commencer à exister, car commencer à exister suppose la possibilité de ne pas exister et donc la non nécessité de l'existence. D'où suit que exister par soi nécessairement et pouvoir ne pas exister par soi sont contradictoires. Tout ce qui commence d'exister n'est donc pas nécessaire, n'a pas sa raison d'être en soi.

2° Quod non est necessarium est contingens, nam hæc duo contradictorie opponuntur vi suæ notionis (quod potest esse vel non esse, quod non potest non esse).

Atqui quod potest mutari, non est necessarium. *Ergo* quod potest mutari est contingens.

Ad min. — Hæc ultima minor constat ex eo quod necessarium, vi suæ notionis, est absolute immutabile et debet habere in se rationem plene sufficientem sui esse. Ens enim quodvis habet necessario id totum quod habere potest in linea propriæ essentiæ nec ideo potest quicquam ab alio accipere secundum essentiam ; secus esset simul actu et in potentia ad aliquid intrinsecum et sui ipsius constitutivum, esset et non esset id quod est, — quod repugnat.

Porro ens necessarium dicit secundum essentiam propriam, quatenus non potest non esse simpliciter et non potest non esse id totum quod est, rationem ultimam sui esse, seu actualitatem *totalem* τοῦ Esse sui, ita ut dicendum sit habere ex se id totum quod dicit ratio τοῦ Esse quæ illud constituit. Si enim esset in potentia ad quamcumque actualitatem novam

(sive essentialem, sive accidentalem), jam esset in potentia ad aliquid intrinsecum et sui ipsius constitutivum : esset et non esset. — *Ergo.*

Vous ne pouvez pas être ce que vous êtes, ce qui vous fait homme par exemple, si vous n'avez pas actuellement ce qui vous constitue homme au sens propre. Autrement, il faudrait dire que vous êtes en puissance à quelque chose qui vous constitue intrinsèquement ce que vous êtes, vous seriez alors en puissance à vous-même, vous ne seriez pas. Un homme qui serait en puissance à la rationalité, c'est-à-dire qui n'aurait pas la rationalité, ne serait pas un homme et ne serait rien : pure contradiction. Or, là où il s'agit de l'être nécessaire, qui, de par sa pure notion abstraite (pour autant que nous la construisons et la pensons *a priori*, sans savoir encore si elle est objective ou non), ne peut pas ne pas être *actu* ce qu'il est par lui-même, on ne peut le supposer en puissance à quelque degré d'actualité de sa perfection propre que ce soit. Ce qui le constitue en effet, c'est l'actualité même de son être qu'il ne peut pas ne pas avoir par soi : toute actualité d'être que l'on feindrait de lui ajouter ou à laquelle on feindrait de le dire en puissance, serait donc une perfection constitutive intrinsèquement de son être, qu'il n'aurait pas par lui-même, ce qui n'a pas de sens. En d'autres termes, s'il était en puissance à quelque degré d'actualité que ce soit, il ne serait pas l'être qui est *actu* par lui-même nécessairement, il serait en puissance à ce qui le constituerait intrinsèquement lui-même, il n'aurait donc pas formellement par lui-même ce qui le constitue en propre, il ne serait pas nécessaire. DONC L'ÊTRE NÉCESSAIRE EST NÉCESSAIREMENT IMMUABLE.

Cf. Pinard de la Boullaye, D. A. F. C., art. *Création*, col. 726-728 : « L'être qui change est contingent. En effet, ce qu'un être peut acquérir de nouveau par suite de son « progrès » est surérogatoire : sinon il faudrait dire qu'il peut acquérir ce qui le constitue en propre ; mais cela pour lui serait à la fois être et ne pas être. D'autre part, un être nécessaire ne peut évoluer ni progresser, car si toute évolution suppose une modification du sujet, c'est que le premier état du sujet ne s'imposait pas absolument » (c. 727).

3° Pâriter probatur quodcumque ens quod dependet ab alio in suo esse vel agere, non esse necessarium, sed contingens, quatenus ab alio pendet ut sit vel non sit. Quod autem hujusmodi ens non habeat in se rationem sui esse, vel sui agere, hoc patet, cum ex hypothesi ab alio alterutrum accipiat. Ens autem dependens secundum vel esse vel agere, dicendum est relativum ad causam vel sui esse, vel sui agere ; quod vero est totaliter dependens, erit totaliter relativum, ergo non absolutum, ergo non necessarium.

Porro in hac dependentia totali consistit ratio plena contingentiæ. — *Ergo.*

Prob. Minor. — 1° « Quædam inveniuntur generari et corrumpi

et per consequens possibilia esse et non esse » (S. Th., *loc. cit.*), quæ ideo accipiunt esse, illudque sibi non dant. Quod verum est non tantum de omnibus viventibus, sed etiam de omnibus mixtis et combinationibus, — sive sint accidentia, sive sint substantiæ, parvi refert, — quatenus novum statum essendi et quidem modo indesinenti accipiunt, ideoque mutantur. — Unde intelligitur illud S. Augustini : « Ecce sunt cælum et terra : clamant quod facta sunt : mutantur enim et variantur ».

2° Præterea dari entia dependentia in esse vel in agere, patet ex minima inspectione conditionum activitatis omnium entium ; immo etiam dari, sensu saltem relativo, interdependentiam mutuam omnium phænomenorum, patet ac tanta est ut multis nunc tamquam lex apprime fundamentalis (non sine immoderatione) et universalis æstimetur.

3° Præsertim datur τὸ Ego quod sese non produxit, — quod *actu* pendet ab innumeris causis subordinatis per se et a parentibus provenit, tamquam a causis subordinatis saltem per accidens ; — quod insuper in omnibus operationibus suis sese apprehendit ut dependens ab innumeris conditionibus quas regere non potest, saltem sæpissime, etsi tamen conscius est in electione libera se sui juris esse ; — quod denique indesinentibus mutationibus est obnoxium, quin tamen totaliter mutetur.

Et exinde imprimis apparet essentia intima entis contingentis quod potest esse vel non esse, nempe quod totaliter pendeat et transeat de potentia sive objectiva, sive subjectiva ad actum. Ubi autem talis habetur transitus, necessario aliquod primum a se admittendum est : τὸ *plus* enim non habet rationem suam in illo quod est *minus*, nec ens sibi dare potest quod non habet.

Le *moi* est assurément le point de départ le plus prenant et le plus convaincant de la contingence. Outre les signes qui viennent d'être indiqués, combien d'autres fournit-il qui peuvent être également utilisés ! Et d'abord l'inquiétude, sur laquelle nous reviendrons à la thèse sur l'appétit de la béatitude et qui, si elle ne nous donne pas d'emblée l'infini comme tel, du moins nous donne immédiatement l'insuffisance dans l'être : « Tous les hommes recherchent d'être heureux, dit Pascal ; cela est sans exception ; quelque différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y vont pas, est ce même désir qui est, dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de

tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre » (*Pensées*, éd. Brunschvicg minor, p. 518). Celui qui cherche le bonheur ne l'a donc pas, donc est incomplet, et donc ne se suffit pas dans l'être.

D'autre part, le moi nous donne la contingence de l'être spirituel par le dynamisme de notre intelligence et de notre volonté qui tendent incessamment vers un bien qu'elles n'ont pas, vers un complément d'être qui rassasiera une capacité non remplie, une exigence de perfection ultérieure. Or là où une activité est destinée à compléter le manque à atteindre un objet bon vers lequel tend le sujet par sa faculté, là existe incontestablement la déficience dans l'être, et donc la contingence. La faculté spirituelle qui agit dans cette vue, ne saurait appartenir à un être qui se suffit dans l'être.

Bref, la propre conscience crie la contingence. Car tout homme trouve que le fond même de sa vie est fait de quiétude et d'inquiétude, de repos en ce qu'il est, en ce qu'il sait, en ce qu'il peut, en ce qu'il veut librement, en ce qu'il sent être son domaine et son royaume inaliénable ; — et de désir, de malaise, de tendance vers ce qu'il n'est pas, vers ce qu'il ne sait pas, vers ce qu'il ne peut pas et ne veut pas librement, vers quelque chose qu'il sent et sait foncièrement étranger à lui-même. C'est ma personnalité même, mon égoïsme ontologique, qui me pose en être fermé et m'oppose au monde et me distingue de lui ; c'est surtout le domaine de mes actions, de ma liberté, de ma responsabilité qui m'isole du tout, du monde et m'interdit radicalement le panthéisme. A tel point je me pose « moi », je m'isole, je me complais et me repose en moi, que, si ce sentiment et cette attitude étaient seuls en moi, ils me pousseraient jusqu'à être à moi-même « mon » Dieu, et c'est là ce que ferait l'orgueil en son paroxysme. Mais à côté, ou plutôt imbibant toute ma personnalité, il y a le désir ontologique, qui est comme appétit de l'être, et sentiment très vif de ma déficience, et mouvement spontané hors de moi pour emplir ce vide qui est en moi, pour reposer cette inquiétude, pour combler cette carence, et, du malaise de ma finitude, passer au bien-être de la pleine suffisance, au repos en Dieu.

A un autre point de vue encore, nul n'a mieux que Bossuet, dans son Sermon sur la *Mort*, mis en relief cette contingence du moi : « Qu'est-ce donc que ma substance, ô grand Dieu ? J'entre dans la vie pour en sortir bientôt : je viens me montrer comme les autres, après il faudra disparaître... O fragile appui de notre être, ô fondement ruineux de notre substance ! »

COROLLARIUM. — Ergo illud ens necessarium, quod est ratio sufficiens existentiæ illorum quæ sic possunt esse vel non esse, sive sint phænomena, sive substantiæ distinctæ (in thesi præscindimus), aliquo modo reali distinguitur ab eis, h. e. tamquam causa a suo effectu ; ratio enim sufficiens alicujus in esse est causa proprie dicta, a suo effectu realiter distincta. Quo sensu vocatur CREATOR ejusque opus CREATIO.

NOTA BENE. — 1° *Legitimum esse transitum ab ente contingente ad ens necessarium*, jam sequitur ex argumento. Quod sic declaratur :

Ubi una existentia alteram supponit a qua essentialiter pendet,

habita priore necesse est haberi alteram. *Aiqui* ita se habet existentia entis contingentis relative ad existentiam entis necessarii. Nam metaphysice repugnat existere ens contingens quin existat ens necessarium a quo pendeat. *Ergo,* habita existentia entis contingentis, necesse est haberi existentiam entis necessarii.

2° Supposita contingentia entis quoad *esse,* nempe quoad actualitatem ejus totalem, jam dependentia ejus ab ente necessario quoad totum id quod est, necessario sequitur. — Revera, omnia alia argumenta ad existentiam Dei probandam, ultimatim, sub quocumque respectu evolvantur, nempe sive spectetur motus, sive finalitas, sive moralitas, illam dependentiam in esse arguent. Unde constat momentum primordiale hujus argumenti.

3° Ut probetur efficaciter *contingentia materiæ* qua talis (ex qua contingentia non arguimus in thesi, quippe qui procedamus tantum ex contingentia eorum quæ incipiunt et desinunt esse, quæque ex experientia manifestantur posse esse vel non esse), videtur recurrendum esse ad potentialitatem radicalem ejus. Sed argumentum stabiliri nequit, nisi primo jam stabilita fuerit immutabilitas entis necessarii, quod habet in se rationem adæquatam sui esse et sit ratio seu causa aliorum quæ pendent in esse ab alio, ut testatur theoria antiquorum de immutabilitate corporum cælestium : hæc quidem theoria absolute falsa est, sed clare ostendit conceptum entis materialis immobilis saltem de facto (immo pro eis erat de jure) non evidenter et immediate repugnare. Porro argumenta multorum, v. g. P. Donat (*Theodicea*[1], p. 27-29) non videntur ad hoc sufficientia (1) : quare merito ea omisit in edit. 5ª.

4° Ad contingentiam probandam ex mutabilitate, non processimus in præsenti thesi, nec procedemus in thesi sequenti ex *analysi motus* atque τοῦ fieri, quatenus ens in fieri diceret relationem et appetitum ad actum quem non haberet ut ad finem cui intrinsece ordinaretur : unde, cum ex natura ad novum actum et quidem in indefinitum tenderet, ita ut inclinaretur ex natura sua ad se semper quasi transcendendum, concluderetur necessario dari aliquem finem, in hac linea, qui sibi sit plane sufficiens et sola ratio intelligibilis omnium aliorum finium. Hic enim processus nobis minime videtur efficax nec magis operans quam argumentum quod desumeretur ex causis ordinatis per accidens in processu in infinitum per accidens. Siquidem omnis motus suam rationem intelligibilem habet in termino ad quem ordinatur quique ei debet absolute proportionari : unde invenit rationem sui in fine particulari et proximo ad quem tendit. Quod patet in causis materialibus et inorganicis, quæ ad actum determinatum semper eumdem et quidem cum perfectione, ut ita dicam, clausa tendunt, qui est mera repetitio ejusdem sine ulla perfectibilitate possibili et finalitate ulteriori et est ratio semper et exclusive sufficiens ejus activitatis, donec hoc ens *est.* Unde non probabitur in hac linea finalitatis quicquam amplius exigi ad intelligibilitatem motus præter terminum finitum et proportionatum,

---

(1) On dit : « elle n'est pas intelligible par soi, mais seulement par la forme qui la détermine ». — Nous n'y contredisons pas, mais la forme matérielle, celle du moins qui dépend intrinsèquement de la matière (l'anorganique et l'organique qui n'est pas notre âme) n'est pas davantage intelligible sans la matière : en un sens aussi vrai, quoique le mode en soit autre, elle n'est pas intelligible en elle-même, mais par la matière.

nec constat processum in infinitum in hoc ordine causarum finalium repugnare, quippe qui sit et non possit non esse mere per accidens in linea successionis et finium limitatorum et determinatorum : quod rursus evolvemus ubi de infinitate. Sola ergo probatio efficax nobis erit ex repugnantia processus in infinitum *per se* in causis efficientibus, quæ dicunt directe dependentiam in esse.

5° Pariter non arguemus ad eamdem contingentiam probandam ex *potentialitate* quæ dicit non-ens relativum et qua talis exigeret ens absolutum, quod sibi plene sufficeret. Nam illud non-ens relativum non exigit neque implicat tamquam rationem intelligibilitatis nisi ens absolutum relativum quod dicat simpliciter esse categoricum et *in se*, minime vero esse *a se*. Ad hoc ultimum stabiliendum aliud argumentum erit necessarium, ut patebit in thesi sequenti. Ceterum hic adhuc vanum esset arguere ex impossibilitate *nihili absoluti* quod implicaret tamquam correlativum esse a se simpliciter, cum, ut jam diximus, impossibilitas nihili absoluti non pateat, nisi quando jam probatum fuerit ens a se necessarium.

SCHOLIA

I. De processu S. Thomae in 3ª via *Summæ theologicæ*. — 1. Ce processus soulève des difficultés considérables que le P. Geny a exposées dans la « Revue de philo. », 1924, p. 581 sq. et que nous avons résumées dans les « Arch. de Phil. », III, 3, p. 98 (490) sq. Nous nous contenterons de rappeler la principale qui porte sur le fondement même de la preuve et que S. Thomas exprime sous cette forme : « Quod possibile est non esse, aliquando non est ». L'objection évidente que l'on peut faire à ce principe est celle-ci : « Dès là qu'un être est essentiellement corruptible par nature, s'ensuit-il qu'il doive nécessairement se corrompre un jour, si cette corruption dépend en fait de conditions qui peuvent n'être jamais causées » ? A cette difficulté, le P. Geny ne trouvait pas de réponse chez S. Thomas. Pour expliquer la pensée de celui-ci, il recourut à une page de Maïmonide (*Guide des égarés*, tr. Munk, t. II, p. 38-40), où se trouvait une preuve assez voisine et de qui l'Aquinate semblait s'être inspiré. Mais cette page, si elle exprimait, en effet, la pensée de Maïmonide et des philosophes de cette époque, ne donnait en réalité aucune réponse satisfaisante à l'objection du P. Geny. Un doute cependant ne pouvait pas ne pas rester. Comment une objection aussi évidente aurait-elle échappé au Docteur angélique ? Et comment n'aurait-il pas tenté d'y répondre ? Or c'est bien ce qui a eu lieu. Le point spécial qui nous occupe ici est traité longuement et ex professo dans le Commentaire *in I de Cælo et mundo*, lec. 26-29. Ce commentaire du *De Cælo* étant de 1272, a toute chance de nous livrer le dernier mot de S. Thomas sur les fondements de cette argumentation capitale de la *Somme* : il peut être utile d'en rappeler ici le contenu.

L'objet de ces leçons est précisément de montrer que ce qui existe toujours est incorruptible et nécessaire et ne peut pas être engendré : « quicquid semper est non contingenter semper est, sed ex necessi-

tate » (lect. 26). Par voie de conséquence, ce qui est corruptible (avec quoi saint Thomas identifie dans la 3ª *via* le *possibile esse et non esse*) est engendré et ne peut pas être toujours. Les preuves que l'Aquinate nous donne de cette assertion, à la suite d'Aristote, sont d'ordre logique, physique et métaphysique. Parmi ces dernières, voici la principale, celle qui couronne toutes les autres :

« Concludit (Philosophus) secundum eamdem rationem, quod impossibile est, quod aliquid sit corruptibile, quod quandoque non corrumpatur. Posset autem aliquis obviare prædictis rationibus, dicendo quod omne genitum est corruptibile secundum suam naturam, sed potest contingere quod id quod est corruptibile, numquam corrumpatur propter aliquam causam conservantem ipsum in esse, sicut Plato posuit quod mundus est genitus et corruptibilis secundum seipsum, sed semper manebit propter voluntatem Dei.: quamvis quidam dicant quod Plato non sic intellexerit mundum esse corruptibilem, sicut ea quæ in se habent necessariam causam corruptionis : sed per hoc voluerit designare dependentiam sui esse ab alio, quæ scilicet necessitas essendi, non est ei a seipso, sed a Deo. Sed quicumque fuerit intellectus Platonis, non refert ad propositum : quia Aristoteles objicit contra verba ipsius : unde dicit manifestum esse, quod impossibile est id quod est corruptibile, quandoque non corrumpi, quia si quandoque non corrumpatur, potest non corrumpi, et ita erit incorruptibile, et tamen ponitur sempiterno tempore corruptibile existens. Semper igitur, id est infinito tempore, erit simul actu corruptibile et incorruptibile. Sed quod corrumpitur non semper est ; quod autem est incorruptibile, semper est ; ergo erit aliquid simul possibile semper esse, et non semper esse. Quod est impossibile, ut patet ex his quæ supra dicta sunt : quia quod potest semper esse, ex necessitate semper est, unde non potest non semper esse. Sic igitur patet quod omne corruptibile quandoque corrumpetur » (1).

Cette argumentation que nous avons tenu à citer dans son entier, prouve-t-elle ? Et saint Thomas l'accepte-t-il telle quelle, ou va-t-il la corriger ?

La réponse à la première question ne saurait faire de doute. L'argumentation ne prouve pas, et une distinction connue, d'ailleurs familière à saint Thomas, suffit à en énerver la force. « Ce qui est corruptible, dit-on, doit se corrompre, parce que, s'il ne se corrompait pas, il serait incorruptible » : je distingue : ce qui est corruptible *per se* et ne se corromprait pas *de fait* serait incorruptible *per se*, *nego*, serait incorruptible *per accidens*, et donc de fait mais non de droit, *concedo*. En quoi il n'y a pas la moindre contradiction.

Cette contradiction cependant, Aristote l'affirme de façon catégorique, et saint Thomas, comme on l'a vu, paraît bien l'endosser telle

(1) Le R. P. Sertillanges, après avoir tenté une réfutation du P. Geny dans la « Revue de philo. », de janvier 1924, a repris la question dans un article de la « Revue thomiste » de 1926, p. 490-503, où il a voulu répondre aux critiques que je lui avais adressées dans les « Arch. de phil. » de 1925. J'ai traité à nouveau ce petit problème exégétique dans les « Arch. de phil. », VI, 4, p. 205-207 ; je ne puis qu'y renvoyer le lecteur.

quelle. Il n'y a en effet dans la suite de son texte aucune réserve, aucune restriction apportée à la thèse d'Aristote. Alors que, dans cette même leçon et dans les précédentes, il ne s'était nullement fait faute de corriger sur d'autres points le philosophe : « Sed videtur quod ista ratio non cogat » (p. 97 b), « sed videtur quod iste processus Aristotelis necessitatem non habeat » (p. 89 b), ici rien : saint Thomas passe à autre chose. D'où nous sommes autorisés à conclure, semble-t-il, que la difficulté, qu'il a cependant vue avec netteté, lui paraît ainsi résolue de manière efficace.

Si la chose ne lui paraît pas ainsi, avouons nos regrets que le saint Docteur n'ait pas jugé opportun de pousser plus avant sa critique de l'objection. Le sort de la *tertia via* tout entière n'en dépend assurément pas et les principes essentiels qui servent de base à l'argument demeurent intacts. Mais, tant que cette difficulté — qui est la difficulté Geny — n'aura pas été écartée, la preuve, sous la forme que lui a donnée saint Thomas dans la Somme, risque de rester incomplète et d'une certaine façon en l'air (1).

2. Une autre question très secondaire d'ailleurs, se pose à propos de cette troisième voie, nous voulons parler de la nature des causes subordonnées qu'y invoque S. Thomas. Chez beaucoup d'auteurs thomistes qui n'admettent pas la répugnance du « processus in infinitum per accidens », selon la doctrine même de S. Thomas, que nous connaissons : *I^a P.*, q. XLVI, a. 2 ad 7, il est courant d'affirmer que le *processus in infinitum* ne répugne pas dans les causes subordonnées *per accidens*, cette subordination étant vérifiée toutes les fois que les causes ne sont pas en dépendance actuelle, mais impliquent seulement une succession. Or, si dans la deuxième voie on peut hésiter, comme le fait par exemple Billuart *Diss. I*, a. 2, § 2^a ratio, sur la nature des causes « per se » ou « per accidens ordinatæ » qu'y considère S. Thomas, il ne semble pas possible, ou plutôt il n'est pas possible d'entendre celles dont parle le Docteur angélique dans la troisième voie autrement que de causes « per accidens ordinatæ » : il s'y agit en effet d'êtres « quæ inveniuntur generari et corrumpi », précisément de ces êtres qui sont donnés comme exemples *I^a P.*, q. XLVI pour le « processus in infinitum per accidens », Ces êtres amènent à reconnaître l'existence d'un « necessarium in rebus »

(1) Dom CHAMBAT, O. S. B., dans la « Revue thomiste » de 1927, p. 334 sq., a étudié à nouveau la « Tertia via » de S. Thomas. Il rattache la preuve du saint Docteur non à Maïmonide, ni au *De Cælo et mundo* d'Aristote, mais au ch. 6 du livre XI des *Métaphysiques*. Nous ne nions nullement la vraisemblance du rapprochement, ni qu'entre les deux textes de la *Somme* et des *Métaphysiques*, il y ait certaines analogies, même verbales, intéressantes. Mais la difficulté propre à la *tertia via* n'en est pas résolue pour autant. Le P. Chambat veut en effet que le « quia quod possibile est non esse, quandoque non est » désigne le passé, et non l'avenir, comme le voulait le P. Geny qui traduisait « quandoque non est » par « à un certain moment cesse d'être ». Le P. Chambat traduit comme s'il y avait : « aliquando non fuit ». Mais avec de tels principes d'exégèse ne fera-t-on pas dire à un auteur n'importe quoi ? Nous persistons à croire que le texte de *I De Cælo et mundo* que nous avons cité, donne la vraie pensée de saint Thomas.

comme seule raison suffisante de tous les êtres possibles, i. e. corruptibles, qui servent de point de départ à l'argumentation. Quant à ce nécessaire lui-même, par une nouvelle application du principe à une série d'êtres nécessaires subordonnés *per accidens*, on en conclut qu'il implique un nécessaire *a se*. D'où apparaît la nécessité évidente, si l'on ne veut mettre l'Aquinate en contradiction avec lui-même, de distinguer, comme nous l'avons fait en exposant le « processus in infinitum » dans notre Lemme préliminaire, une double application de la répugnance dudit « processus », c'est à savoir à des causes essentiellement causées, qu'elles soient subordonnées ou *per se*, ou *per accidens* (1).

II. Sur le principe de raison suffisante. — On soulève beaucoup d'objections contre l'usage que nous faisons ici du principe de raison suffisante :

1. « Ce principe sur lequel vous vous appuyez dans la thèse, nous dit-on, suppose ce qu'il sert à prouver. N'est-ce donc pas parce que vous croyez déjà que tout être a sa raison suffisante en Dieu, que vous affirmez que tout a de quoi être, soit en lui, soit en un autre, et que vous remontez ainsi à un Être qui a en lui pleinement de quoi être ? »

Réponse. — Nous concédons pleinement que, dans l'ordre *ontologique*, le principe de raison suffisante ou d'universelle intelligibilité suppose Dieu et qu'il s'applique à lui seul dans toute sa plénitude, Dieu étant seul l'Être totalement intelligible par soi seul. Mais, dans l'ordre *logique*, cette vérité ne nous est pas connue comme première ; c'est des êtres finis que nous partons et l'Être absolu divin ne nous est pas donné dans notre première connaissance comme l'objet propre et proportionné de notre intelligence (cf. nos *Institutiones Metaphysicæ*, t. I, p. 538-540 ; *Thomisme et Scolastique*, p. 17-34, surtout 32-33 et Appendice I, p. 150 sq.). Le principe de raison suffisante exprime une loi essentielle de notre intelligence, que nous découvrons dans l'analyse réflexive de notre acte de connaître, et du dynamisme foncier, congénital de notre faculté de connaître. Il affirme simplement la nécessaire corrélation strictement objective de l'esprit à l'être et de l'être à l'esprit, leur ordination mutuelle, intrinsèque, en sorte que, là où l'esprit affirme, découvre, une positive inintelligibilité, il faille conclure que là il n'y a pas d'être, mais le néant ; que là où il affirme une nécessaire condition d'intelligibilité, c'est que cette condition se trouve exigée par la chose même de qui il l'affirme. Or telle est la nature de notre intelligence ordonnée à l'être que, dans l'explication des choses, c'est-à-dire dans l'application qui leur est faite du principe, cette même intelligence, par son dynamisme interne et sa finalité propre, ne saurait être satisfaite que lorsqu'elle aura rencontré un être nécessaire, qui se suffira pleinement, en qui elle puisse se reposer, un principe adéquat d'où dérivent toutes choses.

---

(1) Cf. supra, p. 226, n., ce que nous avons déjà dit à ce sujet : cette distinction des causes subordonnées *per se* et *per accidens* n'est pas de saint Thomas ; très légitime du reste, elle est le fait de scolastiques postérieurs.

Mais si elle n'est pas satisfaite tant qu'elle n'a pas atteint ce terme, c'est que la chose elle-même se présente de telle sorte qu'elle exige ce terme : l'intelligence ne le lui impose pas, elle ne fait que rendre explicite ce qui est implicite dans la chose (1).

Nous dirions donc que, dans l'ordre *logique*, le principe de raison suffisante non seulement ne contient pas Dieu explicitement, mais qu'il ne le contient pas non plus *implicitement*, s'il fallait entendre « implicitement » en ce sens que l'idée d'être d'où il part serait une sorte de GERME dont la virtualité permettrait, grâce à des apports extérieurs et en recourant à des procédés spéciaux, de déduire Dieu par une voie de développement interne. Mais nous consentirions volontiers (cf. *Thomisme et scolastique*, p. 18) à dire qu'il le contient *implicitement* à la manière dont un FERMENT, appliqué à une matière idoine, fait lever celle-ci et la fait passer à un état nouveau qui doit alors être, lui, beaucoup mieux et plus justement, considéré comme l'explicite de l'état premier implicite. Le principe de raison suffisante, appliqué à la donnée contingente, manifeste en clair la relation implicite, mais très réelle et essentielle qui relie cette donnée à sa cause et la fait dépendre d'elle : au vrai c'est la chose et non pas le principe qui contient implicitement Dieu comme terme d'une relation essentielle. A peine peut-on tolérer — mais à condition encore de s'entendre — que l'on attribue par métonymie au principe une épithète qui convient en réalité à la chose sur laquelle il s'exerce.

Cette relation essentielle implicite, notre intelligence, d'autre part, peut la découvrir immédiatement dans le Moi. De même que, plus loin, nous la reconnaîtrons de manière très nette dans la conscience de notre responsabilité qui nous permet de saisir la limite de notre liberté et comme l'envers de l'emprise divine, ainsi dans l'ordre de l'existence, comme l'affirme notre démonstration, nous reconnaissons que la saisie de notre être, dont la réalité continue et mouvante jaillit constamment en nous et constamment échappe à nos prises, constitue la donnée contingente la plus riche à laquelle le ferment du principe de raison suffisante s'adaptera le mieux.

Cela étant, irons-nous jusqu'à dire avec le P. André Bremond : « Peut-être la preuve des preuves, la plus rationnelle qui est par la contingence, qui semble partir d'un simple fait constaté et d'une définition toute nominale de Dieu, ne va pas sans une certaine expérience humaine nécessaire et nécessitante du divin en nous, expérience qui seule donne un sens à l'idée de contingence » (« Archives de phil. », VIII, 4, p. 116) ? Si l'on veut appeler « expérience du divin » cette conscience de notre indigence, ce sentiment de notre insuffisance à être, ce besoin d'un com-

(1) Telle est la réponse vraie qu'il convient de faire au Faust de Gœthe : « Hélas ! Philosophie, jurisprudence, médecine ! j'ai tout étudié à fond avec une ardente opiniâtreté. Et me voilà, maintenant, pauvre fou, aussi sage que devant ! Ah ! si je pouvais reconnaître ce qui, aux plus intimes profondeurs de l'univers, en maintient l'unité, je contemplerais toute force agissante, tout germe, et je ne ferais commerce de mots ! » Ce principe d'unité, c'est la relation au Créateur.

plément que beaucoup éprouvent à certaines heures et d'où nous serons amenés à rechercher celui-là seul qui pourra rendre compte de l'être déficient que nous sommes, nous y consentirions volontiers, mais à condition de bien définir au départ le sens de cette expression. S'il s'agissait en effet d'une expérience qui contînt le divin comme tel et non une simple exigence d'intelligibilité ultérieure, nous risquerions alors de tomber dans les erreurs manifestes des pragmatistes ou des piétistes protestants. Si d'autre part, on voulait signifier par là, soit que l'appétit du divin que seule peut satisfaire la connaissance et la possession de l'être infini, nous donne une preuve ferme de Dieu, soit surtout que la conscience de cet appétit est une condition absolue pour donner au principe de raison suffisante une valeur qui soit probante pour nous, nous ne pourrions non plus nous accorder sur cette formule : ni cette tendance ne nous mènera avec certitude à conclure Dieu, comme nous le verrons plus tard, ni cette inquiétude, cette nostalgie de l'Infini ne sont requises pour conclure validement la nécessité de l'Être *a se*. La raison suprême d'intelligibilité ne s'identifie pas formellement pour nous avec celle de Perfection absolue ; elle exige avant cela la nécessité et l'aséité.

2. Kant a écrit dans la *Critique de la raison pure*, l. II, c. 3, s. 5 (trad. Tremesaygues, p. 505) : « Il y a quelque chose de tout à fait remarquable, c'est que, si l'on suppose que quelque chose existe, on ne peut pas se refuser à cette conséquence que quelque chose existe nécesssairement. C'est sur cette conclusion naturelle, — bien qu'elle ne soit pas plus sûre pour cela — que reposait l'argument cosmologique ». Pour Kant, cette conclusion entraîne « un principe régulateur de la raison, principe qui consiste à regarder toute liaison dans le monde comme résultant d'une cause nécessaire et absolument suffisante pour y fonder la règle d'une unité systématique et nécessaire suivant des lois générales dans l'explication de cette liaison : il n'est pas l'affirmation d'une existence nécessaire » (p. 507).

Réponse. — L'aveu est précieux à retenir. Quant à la critique, elle implique évidemment tout le système Kantien, la cloison étanche entre la pensée et l'être, et l'a priorisme subjectiviste, qui sont réfutés ailleurs et dont nous n'avons pas à traiter ici. Il nous suffit de constater la nécessité absolue qui s'impose objectivement à l'esprit, d'un principe réel et causal qui mette l'unité dans les choses et non pas seulement dans la représentation. Or ce principe, s'il n'était pas un Être subsistant, mais une idée ou une fonction pure de la raison, devrait se ramener à une pure illusion, cependant que notre raison ne serait plus faculté de l'absolu.

En quel sens l'intelligence peut être dite *a priori*, nous avons tenté de l'expliquer sommairement dans *Thomisme et scolastique*, p. 17-22, surtout p. 21. Cf. en outre, P. De Munnynck, *L'idée de l'être*, in « Rev. néo-scol. », 1929, p. 192.

III. Les 1re et 4e antinomies de Kant. — Bien que leur discussion et leur solution relèvent d'une autre discipline que la Théodicée, nous ne

croyons pas devoir les omettre complètement dans ce cours, ces deux antinomies mettant en échec la notion et la preuve de la contingence. Nous nous contenterons d'ailleurs presque uniquement d'en emprunter l'exposé et la critique au P. Valensin dans son étude sur le *Criticisme kantien* (in D. A. F. C., c. 740-741 et 751).

1. ***La première antinomie.*** — *a*) Exposé : « *Thèse : Le monde a un commencement dans le temps et est limité dans l'espace.* Preuve : Si le monde n'a pas commencé dans le temps, il faut admettre que le moment présent a été précédé par une série infinie de phénomènes actuellement achevée, ce qui est contradictoire. — *Antithèse : Le monde n'a ni commencement dans le temps ni limite dans l'espace.* Preuve : Ce qui se produit dans le temps est nécessairement *daté*, c'est-à-dire situé dans une série par rapport à des événements antérieurs. Mais le commencement du monde ne peut être daté que par rapport à un temps vide (= 0) ; c'est dire qu'il n'est pas daté du tout ; il ne s'est donc jamais produit et le monde n'a pas commencé (Démonstration analogue pour l'espace) ».

b) *Critique.* — α. La thèse nous est imposée par la révélation, du moins quant à son premier membre, mais elle n'est nullement certaine du simple point de vue rationnel, comme le concèdent un grand nombre de scolastiques à la suite de S. Thomas et comme nous le montrerons en parlant de la Création *ab æterno* au tome III de cet ouvrage.

β. S'il s'agit de l'*antithèse*, nous la rejetons avec le P. Valensin, « parce qu'elle constitue un paralogisme. On prend à la lettre l'expression *commencer dans le temps*, et parce que cette expression, ainsi prise, n'a pas de sens quand il s'agit de l'univers (= totalité de ce qui existe), on en conclut que l'univers n'a pas commencé du tout, c'est-à-dire a toujours existé. La seule conclusion légitime serait : l'univers n'a pas commencé dans le temps, — ce qui est très vrai, puisque c'est bien au contraire le temps qui a commencé avec l'univers (1). On n'a donc pas prouvé l'éternité du monde ». — Th. Desdouits, dans la *Philosophie de Kant*, p. 315-316, donne de cette antithèse une autre solution qui est également efficace.

2. ***La quatrième antinomie.*** — *a*) Exposé : « *Thèse : Au monde sensible se rapporte soit comme sa partie, soit comme sa cause, un être néces-*

---

(1) Cf. S. Thomas, *Quodl.* V, q. 1, a. 1 : « Dupliciter dicitur aliquid fieri in aliqua mensura loci vel temporis. Uno modo præsupposita ipsa mensura ; et sic particulares effectus producuntur a Deo vel ab aliis agentibus in loco vel tempore. Alio modo, ut simul cum eo quod fit producatur mensura loci vel temporis ; et hoc modo mundus a Deo in esse producitur : non quidem quasi in aliquo loco vel tempore præexistente, sed quia simul cum mundo et locus et tempus producitur ». Le titre de l'article est : « utrum Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare ». Dans la réponse, relevons encore ceci : « Si ergo quæratur utrum [Deus] potuerit mundum facere in infinitum antequam fecerit ; si hoc quidem referatur ad potentiam facientis, manifestum est quod in infinitum ante facere potuit ; Dei enim potentia est æterna cui nihil accrescere potuit, ut inciperet quandoque facere mundum, cum prius non potuerit. Si vero referatur ad ipsum mundum, sic non potuit fieri ut esset semper, *supposita catholicæ fidei veritate*, quæ habet mundum quandoque non fuisse ».

saire. Preuve : La série des phénomènes est contingente : Donc... — *Antithèse : il n'existe nulle part un être absolument nécessaire.* Preuve : l'être nécessaire ne fait pas partie du monde, puisque celui-ci est contingent. Il n'est pas non plus la série entière des phénomènes, car la série ne peut être plus nécessaire que ses éléments ; enfin il n'est pas hors du monde, car, du moment qu'il entrerait en rapport avec le monde, il admettrait un commencement : il serait donc dans le temps, donc dans le monde, ce qui est contre l'hypothèse ».

b) *Critique* : — α. Nous admettons évidemment la thèse, c'est à savoir « qu'il existe un être nécessaire cause du monde et qui n'est pas une partie du monde, ni l'ensemble du monde ».

β. Mais nous rejetons l'antithèse ; la preuve qu'en donne Kant d'ailleurs « pèche doublement : 1) elle suppose que Dieu commence d'agir (de créer) à un moment donné, ce qui est introduire le temps dans l'éternité ; 2) elle suppose en Dieu un passage de la puissance à l'acte, ce qui est contraire à sa notion même ».

γ. D'autre part, l'expression « hors du monde » est amphibologique et suggère une distance spatiale, une séparation en quelque sorte matérielle de la cause transcendante et de sa créature, qui est positivement inintelligible. La dépendance du créé par rapport au Créateur implique une distinction réelle de l'un et de l'autre, mais nullement une division ou séparation ; elle appelle tout au contraire l'immanence de la cause première dans l'effet qui dépend d'elle, la totale pénétration et à tout moment de la créature par l'activité créatrice et conservatrice du Créateur. Celui-ci, bien loin d'être dans le temps, le transcende, bien loin d'en dépendre, il le crée.

Cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 261-264, vel D. A. F. C., c. 1037 ; Desdouits, *loc. cit.*, p. 323-324 (1).

OBJECTIONES

OBJ. 1ª. — « L'expérience est impuissante à manifester la contingence, parce que ignorante du déterminisme réel, elle est impuissante à constater en fait que telle chose *aurait pu n'être pas* »... La vérité est que « si chaque élément était conçu par nous selon la vérité intégrale de ses conditions réelles, c'est-à-dire en fonction de l'univers entier, l'hypothèse de sa non-existence deviendrait sans doute contradictoire. Ou plutôt cette hypothèse viendrait se confondre avec celle que l'univers entier n'existe pas : car le noumène de chaque élément, c'est le Tout » (Le Roy, *Le problème de Dieu*, p. 27).

Resp. — Cf. Gayraud in « Revue de philo. », 1908, t. II, p. 20-25, ubi distinguit apte necessitatem conditionatam et relativam ab absoluta et ontologica, et ostendit hanc contingentiam probari ex eo quod aliquid incipit esse, quicquid sit de fundamentali

(1) E. Boutroux, dans la *Philosophie de Kant*, p. 295-303, s'efforce de résoudre les antinomies dans le plan même de Kant et en fonction des principes de celui-ci. Le jeu dialectique auquel il se livre, est très intéressant pour faire comprendre le sens et la portée de ces antinomies ; mais il est parfaitement vain comme résultat. — Penjon, *Précis de philosophie*, p. 112 et 471, prend complètement à son compte l'antinomie de Kant.

substrato ejus. Dein et præsertim arguit ex absurditate suppositi hujus argumentationis quod est monismus phænomenalis. Cf. etiam Maréchal in « Nouv. Revue theol. », 1931, p. 209.

Præterea hic patet vanitas notionis quam moderni profitentur de necessitate, cum vocant necessarium id tantum quod est determinatum in suis antecedentibus (cf. supra in Prænot.). Etenim etiam admissa tali necessitate, — quæ confunditur cum determinismo absoluto, et *re vera* negat libertatem quamlibet, — remaneret integra contingentia « totius » sensu nostro accepta, nec opponi possunt contingentia metaphysicorum et determinismus quantumvis rigidus scientificorum.

Instat. — « En somme rien n'empêche, semble-t-il, que le nécessaire ne soit pas un des objets de l'expérience, mais l'ensemble de ces objets, ou leur ordre, leur enchaînement ou leur succession ; que ce ne soit pas non plus un élément abstrait de l'expérience, ni un je ne sais quoi lui servant de support ou de règle, mais son devenir même envisagé en soi. J'accorde le *necessarium in rebus*. Mais pourquoi veut-on que ce soit un *aliquid*, un Être nécessaire ? C'est préjuger la question. Je ne vois pas qu'on ait démontré autre chose qu'une nécessité immanente, au lieu de cet Être nécessaire, distinct et transcendant qu'on appelle Dieu » (*ibid.* p. 30).

Resp. — Ce *necessarium in rebus*, cette nécessité immanente, à supposer qu'on l'ait par l'expérience, ne nous avance en rien au point de vue métaphysique : ce sont là données qui restent à expliquer. Mettez qu'il s'agit d'un devenir nécessaire, qui ne serait pas le devenir nécessaire de quelque chose, — ce qui est simplement absurde et ne s'entend pas, — la question se posera à nouveau : ce devenir nécessaire s'explique-t-il par lui-même et a-t-il en lui sa raison d'être ? En concluant un Être nécessaire en notre sens, on ne préjuge pas la question, on la résout (1).

Quant à ce Tout que nous donnerait l'expérience, faisons, à ce propos, une simple remarque. « L'expérience, dit-on, est un tout ». A coup sûr ce n'est pas un tout indivisible au point que des parties n'y soient discernables, très réellement distinctes entre elles : la chaise sur laquelle je suis assis ne m'appartient pas au même titre que mon pied ou ma main. Et, s'il y a des parties, il y a aussi des échanges entre elles, et donc la nécessité d'une source d'être. D'autre part, le tout dont on parle, s'il n'a pas d'autre réalité que celle de l'ensemble des parties, ne peut pas être d'une nature totalement irréductible à celles-ci ni posséder des attributs contradictoires à ceux des parties. Si, au contraire, on imagine quelque âme du monde qui donnerait aux parties un mode d'existence supérieur, comme fait l'âme du vivant, ce principe serait en relations réelles avec les parties qu'il informerait, et deviendrait alors participant de leur mouvement. Mais dès là que le principe d'explication adopté est soumis au mouvement, il devient lui-même insuffisant à s'expliquer et repousse plus loin l'esprit en quête d'une raison dernière de son existence.

OBJ. 2ª. — « Etant donné le déterminisme des lois de la nature, vous ne pouviez pas ne pas naître à tel moment précis de la durée. A tel jour, tel cataclysme ne pouvait pas ne pas se produire. Cet être, ce phénomène étaient donc nécessaires et non pas contingents ».

Resp. — In hypothesi quod dentur hoc ens, hoc phænomenon, *transeat :* sed præcise tota quæstio præsens est unde habeantur et dentur ; in hypothesi quod non dentur, *nego*. Cf. quæ dicemus infra de finalitate. — Dixi : « transeat » ; videtur enim objectio negare omnem libertatem. Porro multa entia et phænomena habentur quæ, etiam datis causis determinatis, possent non haberi. Sic ego pendeo a voluntate libera parentum meorum ; pariter generatio multorum animalium pendet a vera et reali indeterminatione eorum activitatis, quatenus eorum determinismus, qui est determinismus entis cognoscentis, non idem est ac determinismus mineralium.

Sed inde non universaliter concludendum est, neque etiam ad hominem absolute et sine distinctione concedendum est (ut facit d'Hulst, *Confér. de N.-D.*, 1891, p. 385)

---

(1) Sur les autres objections de E. Le Roy contre l'argument de la contingence et que nous aurons d'ailleurs l'occasion de résoudre peu à peu, on lira avec fruit la discussion pertinente qu'en a faite R. Jolivet, dans *A la recherche de Dieu*, p. 36-45.

« nihil esse necessarium in rerum natura præter leges numerorum, ita ut omnia aliter esse potuissent ». Dantur enim *naturæ* quæ activitatem omnino determinatam habent, immo quæ determinismo vero sub certis conditionibus subjiciuntur, quibus ergo principium legum applicatur, siquidem naturæ non sunt « idola » mentis abstractivæ.

OBJ. 3ª. — Dicunt Monistæ : « Datur quidem Ens necessarium et quidem unicum quod est mundus, et in se habet virtutem sese evolvendi. Varia autem entia quæ apparent et desinunt esse, sunt ejus modi ».

Resp. — *a*) Ad argumentum satis est dari ens necessarium, quod esse habeat in se et sit ratio sufficiens aliorum quæ sunt, ut dicunt monistæ, modi ejus, dummodo teneatur hos dictos modos esse contingentes, et ens necessarium ab eis distingui ut causam ab effectu. Postea probabimus transcendentiam absolutam ejus et hunc errorem refutabimus. Ceterum cf. d'Hulst, *Conférences N.-D.*, 1891, p. 117-119 et 1892, p. 407-418.

b) Statim responderi potest : conscientia testatur nos esse entia personalia, ideoque independentia in esse et in agere, ita ut simus juris nostri, ergo physice distincta ab illo ente necessario. Cf. Lahr-Picard, t. II, p. 476, 2ª.

Instant. — Quicquid existit est ens necessarium. *Ergo* non datur ens contingens.

Resp. — *Dist. antec. :* necessarium vel hypothetice, vel absolute, *conc.* ; tantum absolute, *subd.* : si ita existit ut non possit non existere ac proinde numquam perit, *conc.*, si ita existit ut possit etiam non existere, immo, de facto nascitur et moritur, *nego.*

OBJ. 4ª. — Necessarium posset esse : *a.* vel collectio contingentium ; *b.* vel lex aliqua contingentium ; *c.* vel aliquod « fieri » immanens phænomenis ; *d.* vel aliqua substantia communis omnibus contingentibus (materia indestructibilis).

Resp. — cum P. Garrigou-Lagrange, D. A. F. C., col. 1041, vel *Dieu*, p. 270 et 767 :

a) « Une série d'êtres contingents et relatifs, fût-elle sans commencement, éternelle, ne constitue pas plus un être nécessaire, absolu, qu'une série innombrable d'idiots ne constituerait un homme intelligent » (c. 1041). Alignez à la suite autant de zéros qu'il y a de grains de sable sur le rivage de toutes les mers..., tant que vous n'aurez pas en tête de la série quelque chiffre ou symbole positif qui donne à cette série une valeur, vous n'aurez comme résultat que zéro.

b) « Une loi n'est qu'un rapport constant entre plusieurs phénomènes ou plusieurs êtres, et comme tout rapport suppose les extrêmes qui le soutiennent, l'existence d'une loi suppose l'existence des phénomènes qu'elle unit, bien loin d'être supposée par eux : elle n'existe que s'ils existent » (c. 1042).

c) « Le devenir est passage de l'indéterminé au déterminé. Nier qu'il ait besoin d'une cause de soi déterminée, c'est dire que le plus sort du moins, ou l'être du néant. L'imagination seule peut réunir ces deux mots « évolution créatrice » : ce qui évolue n'a pas de soi sa raison d'être et pour créer, il faut l'avoir » (c. 1043).

d) Cette substance commune « serait sujet du devenir. Or le devenir demande une cause qui ne soit sujet d'aucun devenir. L'être nécessaire serait, à un moment, privé de ce qu'il n'aurait pas encore et il ne pourrait se le donner. Le plus ne sort pas du moins ».

OBJ. 5ª. — Non valet argumentum in quo ex præmissa non necessaria demonstratur absolute necessarium. Atqui tale est argumentum : « si aliquid existit (sive necessarium sive contingens), existit ens absolute necessarium. Atqui existit aliquid (quod est contingens) ; ergo existit ens absolute necessarium ».

Resp. — *Dist. Maj.* : ex præmissa non necessaria, saltem hypothetice, *conc. :* ex præmissa necessaria saltem hypothetice de ente non necessario non demonstratur ens absolute necessarium, *nego ;* vel *subd. :* ita ut conclusio non sit absolute necessaria, spectata *formaliter* ut conclusio (in ordine mere logico), *conc. ;* ita ut conclusio non sit absolute necessaria, spectata *materialiter* quoad veritatem quæ in ea continetur et ab ea exigitur (in ordine ontologico), *nego.*

Instant. — Est lex argumentationis deductivæ : « pejorem sequitur semper conclusio partem ».

Resp. — 1° *Dist. :* pro syllogismo categorico, *conc. ;* pro hypothetico, *subd. :* ita ut intelligenda sit in sensu *materiali*, quatenus in conclusione nequeat inferri aliquid perfectius quam in præmissa absoluta, i. e. in minore, *nego ;* ita ut intelligenda sit in sensu *formali* quatenus conclusio nihil debeat continere ultra id quod postulat veritas

præmissæ conditionatæ, i. e. majoris, *conc.* Porro, in argumento, veritas majoris exigit ut, si existit ens contingens, existat ens absolute necessarium.

2° *Dist.* : « Lex valet in argumento *a priori* in quo præmissæ sunt ratio ontologica conclusionis, *conc.*, in argumento *a posteriori*, in quo præmissæ sunt mere manifestativæ, delativæ nobis objecti conclusionis, *subd.* : si præmissæ nectebantur cum contingenti, *conc.*, si nectebantur cum aliquo ultimatim necessario in se, *nego*. Porro in argumento ex rebus contingentibus ad Ens necessarium probandum, minor « datur ens contingens » est mere manifestativa objecti conclusionis, quatenus est connexa cum objecto quod est ultimatim *necessarium in se*, sed non cum objecto quod possit esse sive proxime, sive ultimo *contingens in se* ». Cf. Loinaz, *Prælectiones*, n. 166.

OBJ. 6ª. — Nequit cognosci ens contingens quin cognoscatur ens necessarium.

RESP. — *Dist.* : nequit cognosci ens contingens materialiter spectatum (seu *quod* est contingens) quin.. *nego* ; ens contingens formaliter spectatum (seu *qua* contingens), *subd.* : nequit cognosci imperfecte, *nego* ; perfecte, *iter. dist.* : ita ut cognitio Entis necessarii præcedat cognitionem entis contingentis, *nego*, ita ut sequatur, *conc.*

OBJ. 7ª cum FROHSCHAMMER. — Per contingentia et causata pervenitur ad conclusionem pantheisticam non vero ad Deum transcendentem. Mundus enim causatur a Deo : *a*) aut *necessario*, sed mundus erit tantum divinæ vitæ momentum, nempe Deus *sese* manifestans dato momento taliter et non aliter ; *b*) aut *libere*, sed tunc nullus erit mundi cum Deo nexus *necessarius*. Ergo ex mundo Deus non concludetur recte.

RESP. — *Conc.* disjunctionem antecedentis et eligo alterum membrum. *Trans.* 1ª minor, etsi adhuc est falsa conceptio ; *dist.* 2ª *min.* : Nullus nexus Dei cum mundo, *conc.* ; nullus nexus mundi cum Deo, *nego*, vel *subd.* : absolute, *conc.*, hypothetice h. e. posita electione Dei, *nego*. Pariter *dist cons.* : ex Deo non recte concludetur mundus, *conc.*, ex mundo Deus, *nego*.

Quam responsionem sic recte explicat P. Loinaz, *Prælectiones e theol. naturali*, n. 162 : « E penetratione etiam intima causæ liberæ existentia effectus concludi nequit ; electio enim opponitur necessitati ; ideoque mundi existentia a priori non ostenditur quia Deus qui cum mundo non connectitur, sine mundo æquo exsistere potest. Mundus autem semel factus, necessario cum Deo connectitur, cum sine Deo exsistere non potuerit. Ab architecto ad templum illatio non valet, valet a templo ad architectum, a mundo ad Deum ».

OBJ. 8ª. — Ens a se non valemus concipere : nam concipiendum esset ens quod exstitisset per tempus præteritum infinitum (SPENCER, *Premiers principes*, c. 2, n. 19 et n. 11).

RESP. — *Dist.* : imperfecte, *nego* ; perfecte, *conc.* Nego rationem additam : Ens a se intelligimus existens ab æterno extra omne tempus.

OBJ. 9ª. — Materia est necessaria : nam est indestructibilis ; ergo non datur contingens, ideoque non valet argumentum.

RESP. — *Dist.* : necessaria a se, simpliciter, *nego* ; necessaria ab alio, hypothetice, *transeat*.

OBJ. 10ª. — « L'argument de la contingence enveloppe une contradiction. Il prétend se fonder sur l'expérience. Toute réalité empirique est contingente, n'existe pas par elle-même, suppose une autre réalité, qui en est la cause, qui l'a produite ou tout au moins, si l'on veut éviter l'idée métaphorique de causalité efficiente ou pouvoir causal, précédée. Par conséquent, un moment de l'expérience qui n'aurait été précédé d'aucun autre, peut bien être conçu ou imaginé, mais l'expérience ne nous en offre aucun exemple. Il est donc contradictoire de vouloir appuyer sur l'expérience une idée de la condition d'un état du monde qui, par son caractère de n'avoir pas d'antécédent, s'oppose à tous les moments de l'expérience. Le fameux problème de la poule et de l'œuf exprime, sous forme familière, cette impossibilité de tirer de l'expérience une indication quelconque sur l'origine du monde » (LUQUET, *Logique, Morale, Métaphysique*, Alcan, 1931, p. 349).

RESP. — 1. *Nego suppositum* totius objectionis quæ arguit quasi probatio nostra procederet ab impossibilitate regressus in infinitum per accidens, causarum nempe quæ sibi succedunt in duratione. Argumentum enim nostrum præscindit a repugnantia vel non repugnantia istius processus et procedit a sola insufficientia in esse cujuscumque

entis contingentis omnium causarum a quibus vel *actu* vel potentia in præterito dependet, quatenus hæ causæ, sive sint infinitæ, sive non, sunt et ipsæ ejusdem rationis atque istud ens contingens, quatenus nempe sunt et ipsæ insufficientes per se ad esse.

2. *Negatur* ullam contradictionem dari in argumentatione. Dicitur « nos niti in experientia, experientiam vero nullam initium absolutum suppeditare ». Sed *distinguo* :

a) Nitimur in experientia sola, *nego*, in experientia quæ a principiis absolutis rationis metaphysicæ interpretationem accipere debet, *conc.* Porro auctor, sicut ejus similes, negat omnem valorem absolutum principiorum et veritatis : unde ad Criticam primo est remittendus ut intelligat se non intelligere et quæstionem et seipsum, quando talia profert.

b) Experientia nullum suppeditat initium absolutum, *conc.*, nullum implicat principium primum absolutum tamquam conditionem totius experientiæ, *nego*. Quod initium absolutum possit vel non possit imaginari secundum ordinem temporis et successionis, parvi omnino refert in præsenti : satis est ut habeatur ens primum quod sit per se et a quo alia pendeant quæ non sunt per se.

3. Exemplum gallinæ et ovi optimum est ut ostendatur fallacia objectionis, cum præcise concedamus omnino hoc exemplum nihilo esse ad rem et ideam omnino falsam argumenti nostri suggerere.

Instant. — Omisso argumento confirmativo quod idem Luquet desumit ex pseudo-idea nihili juxta Bergson (quod argumentum in t. III crisi subjiciemus, cujus vero refutationem pertinentem legas apud Jolivet, *A la recherche de Dieu*, App. I, p. 75-83), ita instat ex antinomia Kantii : « Pour affirmer l'existence de Dieu, cause ou source nécessaire de toute existence, on invoque ce principe qu'aucun être ne peut exister par lui-même. Mais le Dieu auquel on aboutit ainsi, d'où tient-il à son tour son existence ? De lui-même, répond-on. C'est la négation de l'affirmation primitive qu'aucun être ne peut être sa propre cause » (*Ibid.*, p. 350).

Resp. — *Negatur* ibi dari ullam contradictionem. Nam non dicitur absolute nullum ens posse existere per seipsum, sed distinguitur : nullum ens quod non habet in se rationem intelligibilem sui esse non potest existere per seipsum, *conc.*, nullum ens quod haberet in se hanc rationem..., *nego*. Præterea conceditur omnino nullum ens posse esse *causam sui* ; sed esse causam sui et habere in se rationem sui sufficientem sunt prorsus diversa.

CONCLUSION. — Terminons par ce texte emprunté à Frédérick Paulsen et auquel nous prêterons une valeur strictement métaphysique que sans doute son auteur ne lui donnait pas : « En vérité, il faut le reconnaître, toute recherche scientifique, quelque prodigieux que soient ses progrès..., est si loin d'avoir résolu la grande énigme de l'existence que, plutôt, celle-ci devient de jour en jour plus grande et plus merveilleuse. Non, ce n'est pas à sa solution que cette investigation conduit l'homme qui pense, mais au pressentiment et à la connaissance de l'immensité de l'univers. L'effet sur celui qui s'y livre avec une volonté droite n'est pas fierté, mais humilité, sentiment de sa propre petitesse... Partout cette recherche met l'homme au bord de l'infini ».

ART. II. — LA CONTINGENCE DANS L'ACTE DU JUGEMENT

D'après la nouvelle théorie du jugement inaugurée par le P. Maréchal et dont nous avons parlé dans l'Introduction, c'est dans l'acte même de juger qu'il faudrait chercher le passage de l'idée d'être à l'Être subsistant, et l'insuffisance dans l'être des objets d'expérience qui nous mène

à l'Être qui se suffit pleinement à lui-même. Toutes les preuves de l'existence de Dieu, sous quelque forme qu'on les propose, impliqueraient cette démonstration fondamentale et n'en seraient qu'une illustration.

Voyons comment l'on présente cet argument, qui, s'il valait, orienterait dans une direction certainement nouvelle toute la théodicée.

I. La nouvelle preuve. — 1. Le présupposé de toute la preuve est, conformément aux principes de la thèse générale du jugement, qu'on ne peut parler d'objet en prescindant de l'affirmation, sous peine de ne pas parler d'objet du tout, puisque cet objet n'*est* pour nous que dominé par l'*a priori* de l'esprit posant l'affirmation. Que si, comme nous l'avons écrit plus haut, l'objet « considéré en lui-même et en dehors du point de vue particulier sous lequel l'envisage tel jugement, pourra impliquer dans sa nature et sa constitution intime une relation essentielle à Dieu comme principe radical de son intelligibilité et de son être » (supra, p. 74), l'on répondra que c'est précisément grâce à l'*a priori* de l'esprit qu'on s'apercevra de cette contingence de l'objet et qu'on exigera sa pleine intelligibilité.

D'autre part le problème de la contingence ne se posera pour moi que si je trouve dans l'être contingent lui-même une opposition, une antinomie à résoudre. Celui qui est dans une série mobile et en fait partie, ne peut se rendre compte de la mobilité de la série. Il faut qu'il y découvre un élément de stabilité, un point de repère fixe qui lui permette et lui donne l'idée de faire le point. Ainsi en sera-t-il pour la contingence. Le problème de celle-ci ne se pose qu'autant que vous aurez compris qu'elle implique le nécessaire et vous ne verrez qu'elle l'implique que si l'objet lui-même vous apparaît à la fois comme nécessaire et contingent. Pareille opposition à l'intérieur de l'être appelle nécessairement un principe réducteur qui résoudra l'antinomie en se la subsumant.

2. Mais comment ? La preuve, subtile et très métaphysique, comprend plusieurs temps :

a) Étant admis que l'être comme tel est l'objet formel de l'intelligence et que cet « être comme tel » doit être essentiellement distingué de Dieu, comme le montre S. Thomas, in *I C. G.*, c. 26, l'on analysera les caractères de cet être comme tel et l'on y découvrira des oppositions de contraires : unité et multiplicité, contingence et nécessité, diversité et identité, mobilité et stabilité, acte et puissance, détermination et déterminabilité, puisque l'être comme tel n'est dans notre connaissance et dans les choses qu'un principe, un élément de connaissance et de réalité, non une réalité ni un être complets. Sa transcendance est telle que, débordant seulement les limites, elle les inclut, bien loin de les exclure. D'où essentielle distinction avec Dieu.

b) Ces oppositions de l'être comme tel vont permettre de nous élever jusqu'à Dieu. En effet, ces oppositions, quoique corrélatives, sont inégales, l'un des contraires étant toujours affirmable par soi, mais non l'autre. Or, d'une part l'être ne peut pas partout et toujours être antinomique et irréductible en ses contrariétés ; d'autre part, où il y a inégalité dans l'opposition, et où l'un des deux est affirmable

par soi, on devra conclure que ce terme qui est affirmable par soi sera réalisable, ou plutôt devra se trouver réalisé nécessairement par lui-même, indépendamment de l'autre, dans un être où toute contrariété intérieure aura disparu. Cet être naturellement sera Dieu.

La mineure de ce dernier syllogisme est admise comme évidente et s'imposant de façon absolue au nom du principe d'universelle intelligibilité. Tout l'effort de l'argumentation se portera donc sur la Majeure. Voici l'analyse qui l'établira :

c) Si l'on étudie l'être comme tel dans l'acte de connaissance, acte qui nous livre l'actualité intelligible de l'objet avec l'actualité intelligente du sujet, l'on remarque ceci :

— l'idée connue est réelle par l'être dont elle est dite participer, donc par autre chose qu'elle, l'être au contraire est réel par lui-même et non par autre chose que lui ;

— le réel est intelligible par l'être dont il est dit participer : mais l'être est intelligible par lui-même et conséquemment intelligent par lui-même, l'intelligible en acte étant l'intelligent en acte ;

— dans la connaissance et les choses, les éléments de la connaissance et des choses ne font une connaissance *une*, une chose *une*, n'ont d'unité que par l'être auquel ils sont ordonnés. Ainsi, dans l'essence matérielle, matière et forme tirent leur unité de l'être auquel ils sont ordonnés. L'être est un par lui-même, et non par son rapport à autre chose que lui. S'il est un par lui-même, il est donc simple et ne se résout pas en d'autres éléments, aussi est-il premier ;

— le phénomène contingent a valeur nominale, absolue, nécessaire, par l'être dont il participe, l'être est nécessaire par lui-même, absolu par lui-même.

Donc l'être est par soi, de soi, réel, intelligible, un, nécessaire, absolu : sans cela il n'est pas premier, identique à lui-même. Or, dans l'expérience, il y a des êtres qui ne sont pas par soi réels, intelligibles, uns, nécessaires, absolus ; ils ne sont pas tout cela par identité, mais par composition et participation. Par eux-mêmes ils ne réalisent donc pas les exigences de l'être et n'y satisfont pas, alors que cependant, si l'être est, — et cela nécessairement, — il faut que ses exigences soient contentées.

Donc il existe un être, qui est l'Être, c'est-à-dire réel, intelligible, nécessaire, par soi, simple, sans lequel les attributs de l'être comme tel ne se vérifient plus, avec lequel au contraire, ils s'expliquent et en même temps tous les êtres qui ne sont pas par soi...

II. Critique. — Nous nous plaisons à rendre hommage aux efforts méritoires de cette preuve ; nous ne réussissons cependant pas à voir comment elle « boucle ». Le nerf du raisonnement est, en effet, l'opposition implicite en tout acte de connaissance entre les êtres et l'être comme tel, qui doit nous donner le couple fondamental : contingent, nécessaire. Or il nous semble que cette opposition est purement logique, pour ne pas dire fictive et qu'elle ne saurait fournir un fondement métaphysique ferme et consistant à l'affirmation de Dieu. Avant de dire

pourquoi, reprenons les préambules de cette ingénieuse et d'ailleurs fort intéressante, disons même puissante construction ; nous en critiquerons ensuite les différents membres.

A. Les présupposés de la preuve. — Nous ne reviendrons pas sur l'objectivation dans le jugement après ce que nous en avons dit dans l'Introduction, c. III, art. 2. L'acte de jugement est évidemment nécessaire pour nous faire connaître *distinctement* l'objet et c'est en lui que s'achève l'assimilation ; mais l'objet même, en tant que connu et pensé comme réel, est présupposé à l'affirmation, celle-ci ne le constitue pas.

Sur la méthode d'opposition qui est énoncée dans le préambule comme condition nécessaire pour que soient posés les problèmes en métaphysique, ainsi d'ailleurs qu'en toute science, nous consentons sans doute volontiers qu'elle peut jouer un rôle très important et très utile : « Ipsum intelligere animæ humanæ est per modum motus : intelligit enim anima discurrendo de effectibus in causas et de causis in effectus et de similibus in similia et de *oppositis in opposita* » (S. Thomas, *De spir. creat.*, a. 10), et le P. Wébert, dans la « Revue des sc. phil. et théol. », 1925, *L'opposition en métaphysique* a suggéré de bonnes considérations sur l'usage qu'on en pouvait faire. Sans points de repère fixes, au moins relativement, dans la voûte céleste, comment nous apercevrions-nous du mouvement de la terre ? Pour qu'une question se pose, il faut que l'esprit soit alerté par un contraste quelconque, et donc une certaine opposition.

Mais, sans vouloir examiner ici jusqu'à quel point est universel le principe invoqué, — il nous paraît inexact de dire que la seule opposition qui doive poser un problème métaphysique soit une opposition de *contraires*, à l'intérieur même de l'être, et nous sommes tout près de croire que cette prétention est arbitraire et dénuée de fondement. Les espèces d'opposition varient extrêmement, et, à côté de l'opposition contraire, les oppositions contradictoires, relatives, privatives, de similitude, etc. etc., n'ont pas moins d'importance et n'ont pas moins de valeur dans l'ordre logique que dans l'ordre ontologique. Vouloir les ramener toutes à l'opposition contraire, ainsi que l'a prétendu Hamelin après Hegel, nous semble inspiré par une vue toute systématique, qui risque d'enfermer la réalité dans des cadres beaucoup trop étroits.

Précisément, dans le cas de la contingence, ce n'est pas, à notre avis, une opposition de contraires qui en rendra compte et qui y est engagée, mais c'est une opposition privative et relative qu'implique toute dépendance. Aussi bien la contingence est formellement dépendance, pour autant qu'elle est insuffisance dans l'être. Or cette dépendance et cette insuffisance dans l'être ne pourraient être ramenés, nous semble-t-il, à une opposition de contraires qu'en faisant violence à la nature, c'est-à-dire à l'objet, et ajoutons-le, également à l'esprit.

C'est ce que nous essaierons de montrer par la critique détaillée de l'argumentation qu'on a lue plus haut.

B. Le détail de la preuve. — 1. *L'être comme tel et l'opposition de contrariété.* — L'être comme tel, dit-on, implique des oppositions de contraires. Mais qu'entend-on ici par l'*être comme tel* ? S'agit-il de l'*ens*

ou de l'*esse*, notre langue française n'ayant qu'un mot pour désigner ces deux termes ?

Au premier abord la question paraît oiseuse, car, s'il est vrai que « ens denominatur ab esse » et pour autant s'en distingue, cependant cet *ens* ne se conçoit qu'en fonction et en dépendance de l'*esse*, il ne s'explicite que par sa relation à l'*esse* et, en dernière analyse, il se fonde sur l'*esse* et se définit par lui : « quod aptum est esse ». Et nous n'y contredirons pas. Mais, comme nous ne pouvons évidemment parler de l'être qu'en tant que nous nous servons de *notre* faculté de penser, qui est rationnelle et non angélique, et comme, pour cette faculté, les deux points de vue et de l'*ens* qui dit essence ordonnée à l'*esse* et de l'*esse* qui dit existence, demeurent toujours irréductiblement distincts, à ce point que l'*ens* doit être dit l'objet formel de *notre* intelligence et non pas du tout l'*esse* (1), — il importe souverainement de préciser d'où l'on part dans la discussion présente.

En réalité, c'est à l'*ens* comportant la dualité fondamentale de l'*essence* proportionnée à l'*esse*, opposée à celui-ci comme son contraire que l'on fait appel ; et d'autre part, on nous renvoie, pour établir que cet *esse qua tale* est en opposition contraire avec un terme qui le détermine en le limitant dans l'ordre prédicamental, au *I C. G.*, c. 26, où S. Thomas ne parle que de l'*esse commune*.

Sur quoi nous nous permettrons quelques remarques :

a) S'il s'agit de l'*esse commune* au sens d'*esse existentiæ*, cet *esse* ne saurait ici servir de rien. L'on suppose en effet que si cette notion est donnée comme objective, elle est affirmable par soi, c'est à savoir, ajoute-t-on, qu'elle doit être réalisée quelque part en un être qui est *simpliciter* par soi et que les autres êtres devraient *participer*. On le suppose comme évident ; mais c'est pétition de principe pure : tel est précisément l'objet de la thèse à établir, cela même qu'il faut prouver et que tout esprit qui veut se justifier ses croyances, doit nécessairement et avant tout s'efforcer de démontrer.

D'autre part, indépendamment de ce présupposé gratuit, à quoi cet *esse commune* pourrait-il bien servir pour prouver Dieu ? Il n'y aiderait que si vous pouviez affirmer qu'il désigne dans son indétermination toute réalité d'être, qu'il dit et implique nécessairement référence à la totalité de l'être ; il faudrait pouvoir le considérer comme une forme, de soi *positivement* infinie que limiterait une puissance, réellement distincte d'elle dans les êtres qui la participent. Or :

a. Si cette référence, non pas à la totalité de l'être qui serait un point de vue purement logique, mais à l'être qui n'est qu'être, c'est-à-dire à Dieu, est donnée dans l'implicite matériel de l'objet, elle ne l'est pas du

(1) Ainsi que nous avons déjà eu occasion de le dire — et nous aurons à le répéter souvent — nous admettons tout à fait avec l'école thomiste presque entière que l'*esse*, existence, n'est pas atteint directement par l'intelligence humaine en tant que faculté d'abstraction et de discours : il ne peut l'être que par une faculté ou fonction essentiellement intuitive.

tout dans l'implicite formel de l'affirmation, comme nous l'avons vu déjà.

β. L'*esse* ne peut pas être traité comme une forme que limiterait une puissance, à peine de tomber dans la panthéisme, ainsi que nous le redirons au tome II à propos de la connaissance analogique de Dieu et de l'infinité divine. L'*esse commune* prescinde de toute limite et n'en inclut ni n'en exclut aucune. Dire qu'il les *déborde* n'avance ici à rien.

γ. La participation, pour autant qu'elle est réelle, et de quelque façon qu'on l'explique, ne doit pas être supposée, mais elle doit au contraire être prouvée : c'est l'objet même du débat présent.

b) Mais alors finalement, qu'est-ce donc que cet *esse commune existentiæ* dont parle S. Thomas au *I C. G.*, c. 26, et comment le doit-on concevoir ?

L'*esse commune*, tel que le décrit S. Thomas, *loc. cit.*, et tel qu'on doit le concevoir ne manifeste à l'analyse absolument aucune opposition de contraires, mais exprime l'actualité de la forme, de toute forme, en prescindant absolument de la nature de la forme qu'il actualise, qui, elle, sera contingente ou nécessaire. En lui en effet, toutes choses se ressemblent : « in hoc omnia conveniunt »; d'où impossibilité de les distinguer par cet *esse*-là : « quia enti non potest fieri additio aliqua secundum modum quo differentia additur generi ». Plus loin, au n. 4, S. Thomas affirme que l'*esse* est identifié avec les natures individuelles d'une manière encore plus intime que l'animalité avec Socrate et Platon et qu'il ne s'en distingue que par la raison : « quod est commune multis non est aliquid præter multa, nisi sola ratione : sicut animal non est aliud præter Socratem et Platonem et alia animalia, nisi intellectu qui apprehendit formam animalis exspoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus ; homo enim est quod vere est animal : alias sequeretur quod, in Socrate et Platone, essent plura animalia : animal scilicet ipsum commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid præter omnes res existentes, nisi in intellectu tantum ». Sans parler des conséquences que l'on est en droit de tirer de ce texte au point de vue de la distinction d'essence et d'existence, il est trop clair que l'*esse commune* ainsi compris *prescinde* formellement de toute détermination. Réalisation au concret de perfections déterminées, et par conséquent, *dans* les êtres, identique à eux et ne pouvant prescinder, il ne comporte par soi en lui-même, en tant qu'idée commune et transcendentale de cette réalisation, aucune opposition de contraires, de contradictoires ou autres : tout en étant par sa nature capable — comme l'*ens* l'est dans l'ordre de l'essence, mais à bien plus de titres que lui, — d'exprimer (je ne dis pas de représenter : ceci est le propre du concept d'*ens*) toute réalisation finie ou infinie, nécessaire ou contingente, une ou multiple, il prescinde de toutes et de chacune de ces déterminations.

c) Cet *esse* — et nous en dirons autant de l'*ens* qui est le seul objet formel de l'intelligence, mais cela vaut à bien plus forte raison de l'*esse*, — cet *esse* donc ne devrait être considéré comme absolument nécessaire que parce que, d'après la nature même du jugement dont il est l'âme

il faudrait dire que l'être affirmé dans le jugement ne peut absolument pas ne pas être et cela parce que le néant étant rigoureusement et absolument impensable, son contradictoire ne peut donc pas ne pas être. Et de même il ne peut pas ne pas être un, il ne peut pas ne pas être stable, etc.

Nous avons déjà répondu plus haut (p. 75), que l'idée de néant absolu ne pouvait être affirmée contradictoire que si l'on a déjà prouvé l'Être nécessaire et Absolu : jusque-là, on est impuissant à en montrer l'inintelligibilité essentielle et la nécessité que l'on doit affirmer de l'*esse qua tale* est une nécessité purement hypothétique.

Quant à l'unité absolue et à l'identité absolue dont on veut doter *à priori* cette *esse qua tale*, comme d'attributs qui lui appartiendraient essentiellement, bien loin qu'elles appartiennent à l'*esse commune* et soient impliquées par lui dans les êtres concrets qu'il réalise, il faut tout au contraire affirmer qu'elles procèdent uniquement de l'essence ou *ens* que l'*esse* réalise. L'*esse* ou actualité de la forme n'est et ne peut être qu'autant que la forme, principe spécificateur de perfection, confère à l'*ens* complet son unité. D'où l'axiome scolastique que S. Thomas répète et applique précisément à l'*esse commune*, toujours au même chapitre 26 du *I Contra Gentes* : « forma dicitur esse principium essendi » : c'est d'elle et d'elle uniquement que l'*esse* reçoit son unité, de soi l'*esse* est indéterminé et n'a qu'une unité purement formelle et logique.

d) Dès lors, nous le demandons : que devient cette opposition de contrariété que l'on allègue entre les propriétés des êtres dont nous affirmons l'être comme tel, et que le jugement nous fait poser comme *être* ? Nécessité d'une part, et contingence de l'autre ? Mais la nécessité de l'être comme tel, dans l'être contingent, n'est que précisive ; elle est FORMELLEMENT la contingence de l'être mobile et donc purement hypothétique comme cet être contingent. — Que devient de même l'opposition entre l'unité et la diversité, c'est-à-dire la composition ? L'unité de l'être comme tel est celle de l'ENS *qua tale*, c'est-à-dire unité transcendentale et analogue : l'unité de l'ESSE *qua tale* dans l'être composé est FORMELLEMENT unité de composition, dans l'être simple elle est FORMELLEMENT unité de simplicité, sans qu'il y ait à faire intervenir aucune composition entre l'*ens* ou essence de l'être et l'*esse commune*, si ce n'est en vertu d'une distinction « in intellectu tantum », comme dit S. Thomas. Ce qui est un d'une unité de simplicité, c'est la *forme*, c'est l'acte, fini ou infini par lui-même, — ce n'est ni l'*ens*, ni l'*esse*. Etc.

Cette opposition prétendûment contraire n'est pas, accordons-le, purement fictive, mais si nous lui reconnaissons un fondement dans les choses, ce n'est pas elle qui nous conduira à Dieu, ce sera le fondement sur lequel elle repose. Toute argumentation qui chercherait ici à conclure Dieu à partir de la limitation de l'*esse commune* supposé de soi nécessaire, un, infini, etc., est vaine et vouée fatalement à un échec complet, car l'*esse commune*, de soi, n'est ni nécessaire absolument ni un absolument, ni infini absolument : il *prescinde*. En conséquence on devra chercher ailleurs, c'est-à-dire dans une opposition relative ou, plus exactement, privative, comme il nous reste à le montrer.

2. *L'inégalité des oppositions contraires.* — Ces oppositions contraires, dit-on, bien qu'elles soient corrélatives, sont inégales, l'un des contraires étant toujours affirmable par soi, mais non l'autre.

Nous nions simplement cette assertion et nous le prouvons en montrant l'équivoque que recouvre chacun des attributs apportés en exemple : *a*) « L'idée connue est réelle par l'être dont elle est dite participer, l'être au contraire est réel par lui-même ».

RÉPONSE. — *Transeat* 1^{m} ; *dist.* 2^{m} : [1] l'idée de la réalité dit de soi la réalité, *subd.* : formellement, *conc.*, réellement, *it. dist.* : hypothétiquement, *conc.*, absolument, *nego vel it. dist.* : s'il y a un être nécessaire (ce qui est en question) *conc.*, sinon, *nego* ; [2] l'*esse qua tale* dans l'être réel est réel par soi-même, *subd.* : indépendamment de l'essence, *nego*, dépendamment de l'essence, *it. dist.* : dans l'être *a se*, S'IL EXISTE, puisqu'en lui essence et *esse* s'identifient, *conc.*, dans l'être *ab alio*, ou contingent, *nego*.

Que l'idée de la réalité comme telle dise la réalité comme telle, c'est trop clair ; mais cette idée de la réalité n'entraîne en aucune façon que la réalité soit donnée, ni que nous puissions conclure celle-ci de son idée, comme nous le verrons en discutant l'argument ontologique. Quant à l'être réel concret DONNÉ, l'*esse qua tale*, ou l'*esse commune* qu'on lui attribue et qui est de fait le sien, n'implique aucune espèce de nécessité absolue, sauf que, étant, il ne peut pas ne pas être et que, étant de fait, il a nécessairement ce qu'il faut pour être. Par conséquent, il n'est pas nécessairement *réel* par lui-même ; bien plus, en tant qu'*esse commune*, il n'est réel qu'en tant qu'il est actualité d'une essence et, à ce titre encore, il ne peut absolument être dit réel par lui-même. La nécessité qui lui appartient est en lui et dans ses éléments constitutifs non pas une nécessité *intrinsèque* de quelque nature que ce soit, mais une *exigence* de nécessité en dehors de lui, puisque, étant, il pouvait ne pas être et donc ne se suffit pas pour être : opposition *privative*, qui désigne dans le donné un manque, une déficience et donc en soi-même l'absence complète de toute nécessité absolue. Tel est aussi bien le sens du principe de raison suffisante : l'être, tout être, S'IL EST et POUR AUTANT QU'IL EST, a une raison d'intelligibilité — ou en soi ou en un autre.

Nous avons dit : « *Transeat primum* ». C'est qu'en effet, l'opposition qui est ici supposée entre l'idée et l'être doit être précisée si l'on ne veut pas qu'elle paraisse dénuée de portée, sinon tout à fait factice; et de même, la notion de participation à laquelle il est ensuite fait appel. Sans aucun doute l'idée est réelle par cela seul qu'elle dit une relation à l'*esse*, qu'il s'agisse de l'*esse* réel ou de l'*esse* idéal ; mais dans ces limites, elle ne s'en distingue pas, c'est cette relation qui la constitue formellement comme idée, puisqu'aussi bien une idée qui ne dirait pas formellement cette relation n'en serait pas une. Mais cette relation elle-même, en quoi l'on fait consister simplement la participation, qu'est-elle, sinon le rattachement à l'*idée* générale et commune d'être : « ens quod aptum est esse », sous laquelle nous pensons toutes choses et que nécessairement toutes choses réalisent, à laquelle toute idée se réfère ? qu'est-elle, sinon l'affirmation, non pas implicite, mais explicite,

qu'elle doit être rangée sous cette IDÉE transcendentale (et non pas du tout transcendante) qui est la forme de toute pensée, en sorte que cette relation à l'être ainsi entendue soit pour toute pensée une relation, d'ailleurs réciproque, d'identité ? Évidemment, l'on peut entendre la participation de cette façon très simple, mais à la condition de bien comprendre et réaliser que cela n'avance à rien du point de vue de la preuve de Dieu, tant qu'on n'a pas montré que l'*esse* ou plutôt l'*ens commune* doit impliquer l'être nécessaire et *a se* ; à la condition aussi de comprendre que cette distinction entre l'être qui est réel par lui-même et l'idée connue qui ne serait pas réelle par elle-même, qui donc ne serait pas être en tant qu'idée connue et donc ne représenterait pas identiquement de l'être réel par lui-même, — est au vrai une pure fiction, qui peut avoir certaines commodités pratiques, mais n'est qu'une fiction.

b) « Le réel est intelligible par l'être dont il est dit participer : mais l'être est intelligible par lui-même et conséquemment intelligent par lui-même ».

RÉPONSE. — Il faut simplement nier l'opposition que suppose la première affirmation entre le réel et l'intelligible : il n'y a aucune distinction entre le réel, l'intelligible et l'être ; et vouloir opposer le réel et l'être à quelque titre que ce soit nous paraît sans fondement intelligible. Le réel est *formellement* être par lui-même, que ce réel, ou mieux que cet être soit *a se* ou *ab alio*, que ce réel soit idéal ou actuel et que l'on considère en lui l'*esse* commun ou l'*ens* commun auquel il se rattache, dont il est dit faire partie (qu'il participe, si l'on veut). Pour autant il est formellement intelligible, c'est-à-dire ordonné à une intelligence, capable d'être compris et pénétré (cf. *Insl. mel. gen.*, t. I, p. 345 et p. 480-483). Comme l'a fort justement écrit le P. Scheuer : « L'être réel est identiquement l'être intelligible. Aucune différence entre l'être tel qu'il est en soi et pour soi et l'être tel qu'il est *dans* et *pour* et *par* la pensée » (*Notes de métaphysique* in « Nouv. revue théol. », 1926, p. 449).

A moins que, par cette opposition, l'on veuille simplement reprendre sous une autre forme l'argument précédent, c'est-à-dire la distinction entre l'idée (ici baptisée *réel*) et l'être : auquel cas nous devrions reprendre la même et identique réponse.

L'on ajoute que l'être, étant intelligible par lui-même, est « intelligent par lui-même, l'intelligible en acte étant l'intelligent en acte ». — Ici nous devons écarter une nouvelle équivoque. S. Thomas a écrit : « Dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu in quantum species intellecti est species intellectus in actu » (*In III*^{m} *de Anima*, lec. 13), et cela se conçoit à merveille : la chose en tant que pensée est l'acte même du sujet pensant, c'est-à-dire le sujet pensant en acte. Mais que l'être comme tel, parce qu'il est intelligible, doive être dit intelligent par lui-même, cela ne saurait trouver de sens à notre avis que dans le panthéisme idéaliste où l'être comme tel est identifié avec l'idée comme telle et avec l'Esprit ; où par suite tout être est identifié à l'Esprit et est l'Esprit. Inutile d'insister. L'*esse qua tale*, de même que l' « ens ut sic quod aptum est esse », *peut* être connu, et dès là que tel être est, celui-ci dit

une relation de droit à une intelligence actuelle ou possible à qui il *peut* être rapporté : c'est tout ce que dit l'intelligible en tant que tel. Quant à l'intelligible en acte, il suppose très certainement un intelligent en acte ; mais cela est toute autre chose que l'intelligible comme tel, qui se divise comme l'être en intelligible en acte et intelligible en puissance. L'intelligible en puissance, qui est la chose en soi, intelligente ou non par elle-même, est distincte, réellement et physiquement de l'intelligent en acte qui le pense et se l'exprime *per speciem intellecti*, au moyen de laquelle il devient intelligible en acte. En sorte qu'il est impossible de dire que l'*esse qua tale* par lui-même est intelligent par lui-même.

c) Dans la connaissance et dans les choses, il n'y a d'unité que par rapport à l'être, entendez l'*esse*, auquel ils sont ordonnés. Or l'être est un par lui-même, donc simple.

Réponse. — La première proposition doit être niée selon nous pour autant que l'être désigne l'*esse commune*. La connaissance est une par l'unité de la perfection qu'elle désigne ou signifie, de même la chose n'est une que par la perfection qu'elle réalise. Ce qui désigne et signifie la perfection, c'est en effet l'essence, c'est-à-dire l'*idée* qui appelle l'être pour se réaliser, s'actualiser et qui est une détermination de l'idée d'*ens*, comme le montre si bien le P. De Munnynck (1), mais nullement de l'*esse* considéré comme acte au sens fort du mot, ce qui entraînerait fatalement le panthéisme. Cette unité dans l'ordre purement intelligible est antécédente, ou plutôt est la condition ontologique première de la relation à l'*esse*, bien loin d'être constituée par elle. Dans le composé matériel, matière et forme ne tirent pas du tout leur unité de l'*esse* auquel ces composants sont ordonnés, mais l'être du composé matériel tire toute son unité réelle de l'unité de l'essence, dont la forme substantielle est précisément le principe d'unité. Sans cette unité ontologiquement première, il n'y aurait pas d'être du tout, et elle suffit.

Il ne faudrait pas oublier, en effet, que l'unité, comme la vérité et la bonté s'identifient et sont convertibles non pas avec l'*esse*, mais avec l'*ens ;* et que la *forme* dans l'être simple ou composé est *principium essendi*, principe et condition de réalisation qui donne à ce qui est réalisé de pouvoir être, c'est-à-dire son unité, sa vérité, sa bonté...

L'*esse commune*, en raison de son universalité indistincte n'a qu'une unité d'analogie de similitude qui prescinde de toute simplicité ou composition. Seul l'*Esse infinitum* a de soi la simplicité absolue, mais il n'est évidemment pas l'*esse formale omnium* comme le voudraient les panthéistes. S. Thomas l'établit à merveille dans le *I. C. G.*, c. 26. La primauté de l'*esse commune* sur l'essence, idée ou chose, est donc encore ici pure fiction.

d) Inutile de nous arrêter à la dernière opposition invoquée : contingence et nécessité. L'être dans le contingent, je veux dire l'être affirmé

(1) Nous donnerons plus loin, à la thèse où seront discutés les arguments de Kant, ce texte essentiel.

comme tel du contingent, n'est nullement nécessaire par lui-même, absolu par lui-même, nécessité et absoluité dans le cas étant purement hypothétiques et relatives ou *secundum quid*, se confondant *formellement* avec la contingence, comme nous l'avons dit.

Envisagés de ce point de vue de l'opposition de contrariété, les êtres contingents ne nous semblent donc pas présenter cette sorte d'antinomie réelle qui demanderait nécessairement à être résolue. L'antinomie prétendue se résout à l'analyse en des manières de parler purement logiques, qui, par elles-mêmes, n'appellent pas d'autres explications.

3. *Principes et postulats.* — Quant au principe même de solution qui est proposé dans la mineure de l'argument principal, et qui impliquerait la nécessité, — là où il y a une inégalité dans l'opposition contraire et l'affirmabilité par soi de l'un des contraires, — d'admettre que « celui-ci devra se trouver réalisé quelque part par lui-même », nous nous permettons de le trouver également gratuit sous cette forme, et nous ne pouvons que le nier jusqu'à preuve du contraire. Il introduit, en effet, dans le problème de l'intelligibilité une complication indue qui implique cet autre postulat que l'intelligibilité de l'être, de tout être, est liée à la solution d'une opposition de contraires à l'intérieur de l'être et que, là où cette opposition n'est pas, il n'y a pas de problème d'intelligibilité. C'est peut-être, c'est même certainement ce que pensent beaucoup de défenseurs de la distinction réelle d'essence et d'existence, proposée comme base de toute la métaphysique. Mais principe et postulat ne peuvent invoquer en leur faveur que des nécessités subjectives, des exigences arbitraires qui ne sauraient absolument pas être rattachées aux principes premiers et qui laissent le champ libre à d'autres explications beaucoup plus compréhensives qui, elles, se tiennent de près à la réalité, qui ne la déforment pas en voulant la faire rentrer à tout prix dans des cadres systématiques *a priori* et qui prétendent s'appuyer aux seules exigences profondes de l'être que clament les choses en tant qu'elles sont être et que ne leur impose pas l'*a priori* de l'esprit. Nous ne nions nullement que, là où il y a une véritable opposition de contraires (acte et puissance au sens fort du mot), le problème de l'intelligibilité métaphysique se pose, mais ce même problème se pose également et à tout aussi juste titre là où se rencontre une opposition relative ou privative. Or la contingence rentre précisément dans ce dernier genre d'opposition, et nullement dans la première. Tous les efforts pour la rattacher à l'opposition de contrariété et l'expliquer par là, nous semblent devoir être estimés vains et les résultats qu'on en déduit non seulement fragiles mais purement factices.

D'autre part, pourquoi donc, si un des contraires est réalisable par soi, devrait-il nécessairement se trouver réalisé quelque part indépendamment de l'autre ? Et d'où vient pareille exigence, assurément nouvelle, dans la ligne de l'intelligibilité ? Si ces contraires sont véritablement contraires, ils sont corrélatifs et ne se peuvent penser ni être indépendamment l'un de l'autre. L'acte l'emporte sur la puissance néces-

sairement : cela ne fait pas que l'acte doive pouvoir subsister sans la puissance. Dans le cas de l'âme qui est une forme subsistante de soi, opposée contrairement à la matière, inégale dans l'être par rapport au corps, en conclurez-vous qu'il devra exister quelque part une âme dans laquelle toute contrariété intérieure aura disparu ? Si l'un des deux contraires peut se définir indépendamment de l'autre, c'est qu'il ne lui est pas contraire au sens vrai du mot et, dans le cas de l'être comme tel, c'est par équivoque pure et par une opposition absolument factice que vous l'opposez à la contingence, à la diversité, à l'intelligibilité. Comme tel, il ne dit pas plus ni pas moins nécessité que contingence, unité que diversité... : encore une fois, *il prescinde.*

Loin donc d'accepter cette preuve nouvelle, ainsi qu'on nous la propose, comme sous-tendant toutes les preuves classiques de l'existence de Dieu, en particulier les cinq voies de S. Thomas, nous estimons qu'elle ne leur apporte aucun appui.

ART. III. — LA PREUVE DE E. BOUTROUX PAR LA CONTINGENCE

§ 1. Les éléments de la preuve

Cette preuve est développée dans l'ouvrage célèbre qui a pour titre *De la contingence des lois de la nature* (1874). Le but de l'auteur y est de mettre en échec le *scientisme* triomphant à cette époque. Après en avoir indiqué sommairement la marche, nous en donnerons une brève critique.

I. La notion de nécessité. — Dans son premier chapitre, Boutroux étudie la *nécessité* et en distingue deux espèces :

1. *Nécessité absolue* : « Si l'on essaie de définir le concept d'une nécessité absolue, on est conduit à en éliminer tout rapport subordonnant l'existence d'une chose à celle d'une autre, comme à une condition. Dès lors la nécessité absolue exclut toute multiplicité synthétique, toute possibilité de choses ou de lois. Il n'y a donc pas lieu de rechercher si elle règne dans le monde donné, lequel est essentiellement une multiplicité de choses dépendant plus ou moins les unes des autres » (p. 7). Or de cette nécessité absolue voici ce qu'il écrit, p. 153 : « La nécessité absolue qui ne suppose rien avant elle... est une idée qui en définitive se confond avec celle de néant. Elle est si vide qu'à vrai dire elle n'explique rien ». Mais un peu plus bas, p. 155-156, il corrige ce verdict sommaire : « Le concept de nécessité reprend une valeur réelle, un nouveau sens, il est vrai, si l'on se place au point de vue pratique. Il devient même possible de concevoir l'existence d'un objet absolu-

ment nécessaire, pourvu que l'on admette en même temps l'existence d'une liberté absolue capable de la réaliser ».

2. *Nécessité relative* qui est : « l'existence d'un rapport nécessaire entre deux choses », et dont il peut seulement être question, là où il s'agit du monde donné qui est une multiplicité. D'après Boutroux, le syllogisme est « le type le plus parfait de l'enchaînement nécessaire » (p. 7). Mais cet enchaînement n'est qu'un enchaînement *formel*, non un enchaînement *réel* : « On ne peut par le syllogisme parvenir à la démonstration d'une nécessité réelle que si l'on rattache toutes les conclusions à une majeure nécessaire en soi ; or, pour que cette majeure fût nécessaire en soi, il faudrait qu'on pût la réduire à la proposition A = A, ce qui est impossible. L'analyse, le syllogisme ne démontrent que la nécessité dérivée, c'est-à-dire que l'impossibilité que telle chose soit fausse, *si* telle autre chose est admise comme vraie... L'analyse n'est féconde que si une proposition identique, assemblage d'éléments hétérogènes, lui est fournie comme point de départ ; elle ne démontre la nécessité que si elle développe une synthèse nécesssaire. Existe-t-il de telles synthèses ? » (p. 10). A la suite de Kant, Boutroux admet que de telles synthèses sont possibles, mais à la condition qu'elles soient strictement *a priori* et il conclut : « En résumé le critérium de la nécessité d'un rapport est la possibilité de le ramener analytiquement à une synthèse subjectivement et objectivement nécessaire. Le principe de la liaison nécessaire des choses, la pierre magnétique dont la vertu se transmet à tous les anneaux, ne peut être que la synthèse causale *a priori* » (p. 13). Toutefois, outre cette nécessité de droit *a priori*, il en admet une autre de fait *a posteriori* : « On peut admettre la possibilité d'une nécessité de fait à côté de la nécessité de droit. Celle-ci existe lorsque la synthèse que développe l'analyse est posée *a priori* par l'esprit et unit un effet à une cause. Lorsque cette synthèse, sans être connue *a priori*, est impliquée dans un ensemble de faits connus et qu'elle est constamment confirmée par l'expérience, elle manifeste sinon la nécessité du tout, du moins la nécessité de chaque partie, à supposer que les autres soient réalisées » (p. 14).

II. La notion de contingence. — Comment d'autre part, Boutroux conçoit-il la *contingence* qui fait l'objet même de sa thèse ? Il est assez malaisé de le dire, l'auteur ayant négligé de nous exposer sa pensée explicite sur ce point capital soit dans cette thèse, soit dans son autre ouvrage : *L'idée de loi naturelle*. Il semble qu'en fait, on ne puisse définir la contingence chez Boutroux que par opposition à la nécessité. Or, ce ne saurait être par opposition à la nécessité absolue, puisque celle-ci n'est pas donnée dans le monde ; ce sera donc par opposition à la nécessité relative, et cela sous ses deux formes. D'où nous arriverons à cette formule :

« Est contingent ce qui ne dérive pas analytiquement d'une synthèse nécessaire soit *a priori*, soit *a posteriori*. Ce qui revient à dire dans l'un et l'autre cas : est contingent ce qui n'est pas rigoureusement déterminé ; — ou encore : deux choses peuvent être dites contingentes l'une par

rapport à l'autre, quand l'une ne détermine pas forcément l'autre à exister » (1). Finalement la contingence signifiera pour lui avant tout *spontanéité* et, comme nous le verrons, *liberté* (cf. p. 167 à 170).

Interprétation que confirme P. Archambault : « Pour arriver à une démonstration complète et décisive de la contingence des rapports donnés entre les choses, il faut montrer que ce ne sont ni des rapports analytiques où le second terme puisse être immédiatement tiré du premier, ni des synthèses *a priori* telles que, posant le premier terme, l'esprit ne puisse se refuser à poser le second, ni des relations de fait invariablement vérifiées » (*L'œuvre philosophique d'Em. Boutroux*, dans « Revue de Paris », 15 janvier 1914, p. 283). Cf. Wébert, *Essai*, p. 156-160.

III. Le fait de la contingence. — En possession de ces notions, voici comment procède Boutroux. Il considère l'Univers comme constitué de divers mondes superposés les uns aux autres : il y a le monde de l'être (entendez : non pas du tout de l'être en soi, mais de l'être tel que le considèrent les sciences positives, c'est-à-dire des *faits* donnés dans l'expérience) ; il y a le monde des genres, celui de la matière, celui des corps, des êtres vivants, de l'homme enfin.

Le scientisme affirme que tous ces mondes sont étroitement reliés entre eux, ou plus exactement qu'ils découlent l'un de l'autre, que le monde supérieur est déterminé par le monde inférieur, et que, de plus, au sein de chaque monde, règne aussi la fatale nécessité. L'homme lui-même n'est qu'un anneau de cette chaîne sans solution de continuité qu'est l'Univers.

Boutroux examine ces prétentions et, par une dialectique très serrée, démontre à son adversaire que, depuis l'être (ou le *fait* pur et simple), jusqu'à la nature humaine, ce n'est pas la nécessité qui règne, mais bien la contingence.

a) L'*être* (le fait) est une forme contingente du possible : son existence n'est pas nécessaire (2), son développement ne l'est pas davantage.

En effet la loi de l'être donné dans l'expérience peut être exprimée par plusieurs formules qui ont au fond même sens : « Rien n'arrive sans cause » ; « tout ce qui arrive est un effet et un effet proportionné à sa cause..., c'est-à-dire ne contenant rien de plus qu'elle » ; « rien ne se perd, rien ne se crée » ; « la quantité d'être demeure immuable ». Or, cette loi de permanence qui paraît régir invinciblement l'être, n'est pas

(1) Pour M. Chevalier, le contingent, dans l'œuvre de Boutroux, doit se définir : « Ce qui se produit, mais pouvait ne pas se produire » (*Bergson*, p. 30). Sans doute ! Mais cette définition qui semble au premier abord parfaitement cadrer avec la nôtre, prend un sens fort différent, si l'on ajoute, comme il le faudrait pour donner toute la pensée de Boutroux, mais ce que M. Chevalier ne fait pas : « la raison pour laquelle cet être contingent qui existe pourrait ne pas exister, est l'*indétermination foncière des antécédents* ».

(2) Boutroux fait à ce propos un usage intelligent de la distinction d'essence et d'existence telle qu'elle doit être légitimement entendue.

donnée avec l'être lui-même, car elle renferme l'idée d'uniformité et d'immutabilité, tandis que l'être se donne comme multiple et changeant. Mais alors la loi de l'être serait-elle posée *a priori* par l'esprit ? Conçue comme un pouvoir créateur, la cause dépasse les données de l'expérience, car l'observation ne nous fait pas assister à la « génération » de l'effet par la cause. Mais cette notion n'est pas celle de la science. Pour le savant, la cause est simplement « la condition immédiate » d'un phénomène, elle est elle-même un phénomène. La loi de causalité n'a donc pas une origine métaphysique : elle affirme seulement qu'un changement n'est jamais quelque chose d'entièrement nouveau. La régularité des phénomènes et l'accord entre les postulats de la science et la réalité ne suffisent nullement d'autre part à établir une nécessité empirique. Pour cela en effet, il faudrait qu'il y eût équivalence entre l'effet et la cause ; or la cause ne peut contenir tout ce qu'il faut pour expliquer l'effet : « Il n'y a pas équivalence entre l'être développé et l'être en voie de formation » (p. 28).

b) L'*étendue* et le *mouvement* sont aussi pour l'être des formes contingentes.

c) Les *essences* physiques et chimiques n'ont pas leur raison suffisante dans l'existence du mouvement et de ses lois ; quant à la loi de la conservation de l'action physique, elle est purement hypothétique.

d) L'*être vivant* renferme un élément nouveau irréductible aux propriétés physico-chimiques : la marche vers un ordre hiérarchique, l'individualisation. Et il est impossible de prouver que la quantité de vie demeure constante dans l'univers, puisque la nature des phénomènes physiologiques n'est pas entièrement déterminée par les lois qui leur sont propres (lois biologiques de l'adaptation, de l'habitude héréditaire).

e) « La *création* de l'homme, être conscient, ne s'explique pas par le seul jeu des lois physiques et physiologiques. Son existence et ses actes imposent à la nature des modifications dont elle-même ne peut rendre compte et qui apparaissent comme contingentes, si l'on se place au point de vue du monde physique et du monde physiologique » (p. 134). De plus le monde psychologique lui aussi est affranchi de la nécessité.

Bref, le réel n'est pas immobile, mais essentiellement changeant. Aussi les lois de permanence qui paraissent régir les phénomènes ne sont-elles pas nécessaires. « Les êtres du monde donné ne sont donc pas dans une dépendance absolue à l'égard de leur propre nature... » (p. 137).

Chaque monde, au lieu d'être soumis à une nécessité interne, porte en lui les marques d'une contingence irréductible.

IV. La philosophie de la contingence. — Tout ce qui précède n'est là que pour rendre possible d'établir et la possibilité et la réalité de la LIBERTÉ : car la philosophie de la contingence est avant tout *philosophie de la liberté*.

Dès là que, dans le monde, la formule « rien ne se perd, rien ne se crée n'est pas littéralement appliquée » (p. 143), et qu'en l'homme la conscience est irréductible aux lois mécaniques, physiques, chimi-

ques, biologiques, dès là qu'au lieu d'un mécanisme rigide, il y a dans l'univers des marques de création et de changement, la liberté n'est plus inconcevable et il y a place pour elle. Existe-t-elle en fait ?

Si nous voulons l'établir, il faut quitter le plan scientifique pour passer au plan métaphysique. L'expérience en effet, ne nous livre pas toute la réalité. Plaçons-nous donc au point de vue pratique. Là, l'idée de nécessité inhérente à l'entendement qui, nous le savons, ne trouve pas son application exacte dans le monde de l'expérience, reprend un nouveau sens, une valeur réelle : « A mesure que l'on gravit l'échelle des êtres, on voit se développer un principe qui ressemble à la nécessité : l'attrait pour certains objets. Il semble que l'être soit conduit nécessairement. Mais il n'est pas poussé par une chose déjà réalisée, il est attiré par une chose qui n'est pas encore donnée et qui peut-être ne le sera jamais.

« Si nous considérons l'homme, nous voyons qu'il connaît la nécessité sous une forme plus différente encore des conditions de l'expérience, sous la forme du Devoir. Il sent à la fois qu'il *doit* agir d'une certaine manière et qu'il peut agir d'une autre manière » (p. 135).

Voilà qui est scientifiquement inintelligible. Mais l'homme est doué d'une faculté spéciale dont il prend conscience, lorsqu'il agit pour réaliser l'idée attrayante ou obligatoire :

« L'action communiquant sa vertu à l'intelligence l'introduit dans un monde supérieur, dont les mondes visibles ne sont que l'œuvre morte. D'autre part, elle lui révèle la réalité de la puissance ou de la cause commune, principe créateur ou spontané qui existe avant, pendant et après sa manifestation. D'autre part, elle lui montre que cette puissance ne peut passer à l'acte et être ce qu'elle veut être, que si elle se suspend en quelque sorte, comme à un principe de vie et de perfection, à une fin considérée comme nécessaire, c'est-à-dire comme bonne, digne d'être poursuivie et réalisée » (p. 155).

Si donc « abandonnant le point de vue externe d'où les choses apparaissent comme des réalités fixes et bornées », nous rentrons au plus profond de nous-mêmes, si nous cherchons à saisir notre être dans sa source, nous trouvons la liberté. Et le sentiment de notre liberté ne peut pas être un leurre, puisque nous avons un idéal à réaliser, une perfection à atteindre.

Nous sommes donc libres (1) : « Pour accomplir le bien obligatoire,

---

(1) Sur la nature du libre arbitre, p. 160-167, Boutroux procède à des analyses précieuses qui sont largement utilisables. Exemple : « Certes, c'est toujours le motif le plus fort qui triomphe, mais en tant qu'on donne après coup cette épithète précisément au motif élu par la volonté »...

« La vie morale où cette faculté s'exerce, nous apparaît de plus en plus clairement (à mesure que nous nous efforçons davantage de la pratiquer dans toute sa pureté, et que, par là même, nous en connaissons mieux l'essence) comme l'effort de l'être libre pour réaliser une fin qui, en elle-même, mérite absolument d'être réalisée. Mais comment ne pas croire que cette fin supérieure, qui communique à celui qui la cherche la force et la lumière, n'est pas elle-même, une réalité, la première des réalités ? Dieu

pour suivre l'attrait du beau, l'homme est doué d'une spontanéité intelligente, dont la forme la plus élevée est le libre arbitre ou faculté de choisir entre le bien et le mal, entre les actions qui rapprochent de Dieu et celles qui en éloignent » (p. 160). Mais pour vivre cette vie libre, il faut que l'homme remonte à la source de la liberté. « Or cette source est la perfection, fin pratique qui réclame un agent libre. C'est donc en prenant en définitive son point d'appui au dessus de soi, dans l'idée même de la fin pour laquelle il est né que l'homme pourra dominer et sa propre nature et le monde qu'il habite » (p. 162).

V. Dieu. — Dieu sera précisément cette fin, ce point d'appui. Quand nous analysons notre liberté, elle nous apparaît comme « une *puissance infinie*. Nous avons le sentiment de cette puissance, chaque fois que nous agissons véritablement. Nos actes ne la réalisent pas, ne peuvent pas la réaliser et aussi nous ne sommes pas nous-mêmes cette puissance. Mais elle existe, puisqu'elle est la racine de nos êtres » (p. 156). Et tout naturellement alors, il nous vient à l'idée que nous participons à la vertu d'un être supérieur à nous. Donc par l'intermédiaire de la liberté, nous concevons Dieu comme idéalement possible.

Comment saurons-nous s'il existe en fait ? Nous ne pouvons évidemment demander aux êtres du monde environnant de nous conduire à Dieu. Pour échapper au déterminisme, nous nous sommes délibérément fermé cette voie, qui du reste n'en est pas une. Aussi bien nous ne pouvons remonter à Dieu par une voie dialectique. Pour l'atteindre, nous nous adresserons à « la raison ou connaissance pratique du bien ».

En résumé, comme l'exposait fort bien le P. Gardeil dans la « Revue thomiste » de 1896, p. 808 : D'après Boutroux, « aucune nécessité n'est dans les choses, ou du moins nous ne pouvons la connaître. Si un principe, une loi est affirmée nécessaire, cette nécessité ne saurait lui venir que de l'esprit ; et comme l'esprit ne saurait lier ensemble que ce qu'il connaît, en tant qu'il le connaît, il suit que les lois de la nature ne représentent que de pures liaisons subjectives... Le réel n'est pas enserré par la nécessité analytique ; laquelle n'est pas transposable hors de l'esprit. Il n'est donc pas nécessité, de par les lois de

---

est cet être même dont nous sentons l'action créatrice au plus profond de nous-même, au milieu de nos efforts pour nous rapprocher de lui. Il est l'être parfait et nécessaire. En lui la puissance ou liberté est infinie ; elle est la source de son existence qui, de la sorte, n'est pas sujette à la contrainte de la fatalité. L'essence divine, coéternelle à la puissance, est la perfection actuelle. Elle est nécessaire d'une nécessité pratique, c'est-à-dire mérite absolument d'être réalisée, et ne peut être elle-même que si elle est réalisée librement. En même temps, elle est immuable, parce qu'elle est pleinement réalisée et qu'un changement, dans ces conditions, ne pourrait être qu'une déchéance. Dieu est créateur de l'essence et de l'existence des êtres. De plus c'est son action, sa providence incessante qui donne aux formes supérieures la faculté d'employer comme instruments les formes inférieures. Il n'y a d'ailleurs aucune raison pour considérer une Providence spéciale comme plus indigne de lui que la création d'un univers multiple et changeant. Par cette doctrine de la liberté divine, la contingence que présente la hiérarchie des formes et des lois générales du monde, se trouve expliquée » (p. 156-157). — La liberté, « source de l'existence de Dieu », est une formule équivoque, mais que la suite du texte explique suffisamment.

la nature, du moins ; donc il est contingent au regard de notre science et laisse la place à la liberté et à ses postulats, si la liberté peut être affirmée d'ailleurs ? On sait qu'elle le sera comme *croyance* ».

§ 2. Critique

Nous indiquerons brièvement ce que l'on peut retenir de cette thèse et les principes inadmissibles qu'elle implique.

I. Part de vérité. — 1. *La réaction de Boutroux contre le scientisme et la « nécessitation » de l'âme humaine* a été des plus salutaires ; son influence fut décisive et c'est à lui sans aucun doute que revient l'initiative de cette campagne bienfaisante que devaient continuer de mener plus tard Bergson, Blondel et tant d'autres contre le mécanisme. Pour atteindre son but, Boutroux montre l'impossibilité d'une science *a priori* à la manière kantienne et réclame du savant un étroit contact avec les faits : ce qui est excellent. D'autre part, il emprunte fort habilement au déterminisme ses propres armes et montre bien que les principes d'identité et de causalité, au sens purement phénoménal que leur prêtent les déterministes, ne peuvent en rien servir à établir le nécessaire. En ne donnant pas d'autre portée à ces principes, comme nous le dirons plus bas, Boutroux a commis une grave erreur. Du moins, dans sa discussion *ad hominem*, l'usage qu'il en fait est pertinent contre ses adversaires.

2. *La notion de la contingence.* — Du point de vue métaphysique, la contingence n'est pas l'indétermination comme le veut Boutroux ; mais du point de vue scientifique, cette manière de l'envisager a une réelle valeur et en nombre de cas, les analyses que donne Boutroux amènent à des conclusions qui peuvent parfaitement servir de tremplin pour établir la contingence strictement métaphysique à laquelle nous recourons dans notre preuve de l'existence de Dieu.

D'autre part, il semble qu'on doive reconnaître à Boutroux le mérite d'avoir pressenti certaines des conceptions les plus modernes de la science sur la matière. Tandis que, dans l'échelle des êtres, nous voyons au sommet la spontanéité intellectuelle, volontaire et libre, impliquant un domaine complet de la personne humaine sur ses actes, et au dire de Boutroux, se ramenant à une puissance interne, toute voisine de l'action créatrice de Dieu, qui permet à l'être spirituel de réaliser au mieux l'idéal qui lui est proposé, — à un degré inférieur l'animal doué de conscience apparaît lui aussi comme doué d'une spontanéité réelle, image dégradée et fort imparfaite du libre arbitre, qui, dans certaines limites, semble échapper pour une large part au déterminisme rigide et ne comporte pas de prévisibilité certaine pour une intelligence finie comme la nôtre. A un degré plus bas encore, dans l'ordre purement physiologique de la matière vivante dépourvue de conscience, certaines catégories de phénomènes ne se laissent pas ramener à la nécessité mécanique, que trop de philosophes même scolastiques prennent

comme le type parfait de toute nécessité. Enfin, au plus bas degré de l'échelle, dans l'ordre purement minéral et anorganique, n'y aurait-il pas également place pour une certaine spontanéité, très inférieure sans doute, mais qui échapperait aux lois, non pas de tout déterminisme — ce qui, entendu d'êtres non spirituels et purement matériels, serait positivement inintelligible (cf. infra les interprétations de la loi cinétique des gaz) — mais bien du déterminisme mécaniciste ?

Quoi que l'on puisse penser de leurs vues sur la science et la valeur des théories scientifiques, que ce n'est pas le lieu de discuter, nombre de savants modernes avec Duhem, Poincaré, Le Roy, Bergson, et beaucoup d'autres (cf. *Qu'est-ce que la Science ?* Cahier 5 de la « Nouvelle Journée », 1926) laissent tomber d'une façon absolument générale ce déterminisme vieux jeu, et si H. Poincaré, par exemple, admit encore la fameuse loi de la conservation de l'énergie, c'est en l'enveloppant de tant d'indétermination qu'il en restait fort peu de chose. Aussi bien cette indétermination, à en croire les plus récentes théories du prince Louis de Broglie sur la « Mécanique ondulatoire » et le principe énoncé par Heisenberg, serait installée au cœur même de la réalité ; l'élément premier physique cesse d'occuper dans l'espace une position déterminée, ou du moins il est impossible de déterminer avec précision à la fois la position et la vitesse d'un quelconque des électrons imaginés à l'intérieur de l'atome : et dans ses déplacements, il y a *comme* une hésitation, un choix entre plusieurs possibilités : du moins tout se passe *comme si*... Ne va-t-on pas jusqu'à nous parler, à l'échelle microscopique s'entend, d'une sorte de « libre arbitre de la nature » ? Et l'on sait comment toutes les lois de cette même nature nous sont présentées aujourd'hui comme des lois statistiques et simplement probables. Un philosophe ne saurait admettre cette indétermination radicale dont on nous parle là, qui serait positivement inintelligible, si elle devait s'entendre au sens absolu et, comme telle au regard de toute intelligence (1). Mais il se peut que les lois des éléments ultimes du réel *nous*

(1) Ces vues, d'ailleurs sont loin de rallier tous les savants. Le Profeseur Langevin dans une Conférence sur « L'Orientation actuelle de la Physique » (*L'orientation actuelle des sciences*, p. 29-63, Alcan, 1930), après avoir très clairement exposé l'état de la question, concluait en recommandant de ne pas se hâter de « se prononcer sur un si grave sujet ». Conclusion qu'il expliquait ainsi dans « Le Mois » de févr. 1931, p. 274 : « De ces résultats [formulés par L. de Broglie et Heisenberg] on a cru pouvoir tirer les conséquences les plus tendancieuses dans le sens d'une limitation du déterminisme et d'une liberté de l'électron choisissant entre diverses possibilités. Il est infiniment plus simple et plus raisonnable de conclure, non pas à une crise du déterminisme sans lequel aucune science ne peut exister, mais à une crise du mécanisme qu'on avait cru pouvoir utiliser dans le domaine nouveau de la physique atomique comme on l'avait fait avec succès en mécanique céleste et en balistique. Lorsque la nature laisse une question sans réponse, il faut incriminer non pas l'attitude scientifique et déterministe en général, mais la forme particulière sous laquelle la question est posée ».

Le même savant avait développé peu auparavant une thèse identique, à la Société française de philosophie, dans la séance du 1er mars 1930 : cf. « Bulletin... » avril 1930, p. 57 sq. Or, dans cette séance, L. Brunschvicg disait : « A moins de se faire systématiquement l'avocat du réalisme, il n'y a aucune raison de croire que le déterminisme

soient longtemps encore inaccessibles, et, en tous cas, ces progrès nous amènent à une révision des conceptions jusque-là reçues du déterminisme.

Il est curieux de constater comment ces théories nouvelles, qui risquent de bouleverser toute la science actuelle, se trouvent très proches des conclusions de Boutroux. Ce « libre arbitre de la nature » ne saurait évidemment être pris au sens strict du mot et n'est qu'un analogue fort lointain du libre arbitre; mais il a d'étranges ressemblances avec la « spontanéité » dont il est question dans la conclusion de la thèse de Boutroux sur la Contingence (1) et s'il est certain qu'il n'y a « pas la moindre indétermination objective dans la Nature » (De Munnynck, in « Rev. néo-scol. », 1929, p. 267), cette même Nature n'est-elle pas déterminée dans ses éléments matériels premiers à une certaine spontanéité, soumise sans doute à des lois très certaines et à un déterminisme rigoureux, mais que nous ignorons encore, et que nous ignorerons peut-être toujours, — qui dépassent le déterminisme mécaniciste ? et qui se rapportent à une forme d'activité qui appelle de nouveaux cadres d'explication (2) ? Cela paraît aujourd'hui certain.

---

des choses est brutalement rompu, parce que le déterminisme des phénomènes à observer, pris en soi, n'est pas le seul dont le savant ait à tenir compte. A côté du déterminisme des phénomènes à observer, il y aura lieu désormais de considérer un déterminisme du phénomène d'observation qui ne pourra plus être laissé de côté, en vertu précisément des progrès de la science, de la perfection atteinte par la technique expérimentale. Nous aurions donc à compter avec la dualité de ces deux déterminismes l'un venant du savant, l'autre venant de la nature, qui interfèrent en effet, dans la collision du photon et de l'électron » (*ibid.*, p. 55-56). A part la réserve contenue dans le premier membre de cette citation qui n'atteint en aucune façon le réalisme et montre une fois de plus l'impuissance dont souffre M. Brunschvicg à « réaliser » le réalisme, il est très permis de penser qu'un réaliste cohérent sera tout prêt à admettre ce double déterminisme pour sauver, s'il est nécessaire, le déterminisme de la nature purement matérielle qu'il tient et ne peut pas ne pas tenir fermement.

(1) Cf. L. de Broglie, *Recueil d'exposés sur les ondes et les corpuscules*, Hermann, 1930 ; *Crise du déterminisme*, in « Le Correspondant », 10 juin 1931, p. 772-783. — Sur les théories du prince L. de Broglie, cf. A. George, *L'œuvre de L. de Broglie et la physique d'aujourd'hui*, in « Vie intellectuelle », 10 mars et 10 mai 1931.

(2) Le P. Gauthier exposant les principes généraux de la *Mécanique ondulatoire*, dans les « Archives de phil. », VII, 3, p. 145-146, écrit très justement : « La nouvelle mécanique des *quanta* participe à l'attitude générale de toutes les théories modernes des *quanta*, et même de certaines des théories classiques (par exemple la théorie cinétique des gaz). Elles prétendent énoncer des lois *statistiques*. On sait que celles-ci fournissent à la fois des certitudes globales, des constatations macroscopiques et de simples probabilités d'interprétation théorique : ces dernières portent sur la présence individuelle de tel ou tel constituant de l'échelle microscopique. Il n'y a pas de contradiction, ni de scepticisme à accepter des lois physiques certaines et des lois physiques seulement probables, sous des aspects aussi différents. On peut admettre un déterminisme rigide et une causalité physique parfaite et bien connue des ensembles concrets, et être moins affirmatif sur la valeur de certaines représentations et de quelques interprétations. La probabilité des conclusions énoncées sur l'action de tel ou tel *quantum* n'engage et ne compromet aucunement la certitude de la loi physique globale... L'objectivisme scientifique doit-il vraiment s'étonner — à mesure qu'il cherche à pénétrer l'intime constitution de ce qui est matériel — de constater le mélange intime de l'exactitude et du flou, du déterminé et de l'indéterminé ? » — Pour beaucoup, sans doute, comme le note au même endroit le P. Gauthier, ces éléments ne sont que des entités logiques. Mais qu'importe ? Comment prouvera-t-on que l'activi-

3. *La preuve de Dieu par l'obligation morale.* — Quoi qu'il en soit du processus suivi par Boutroux pour conclure de la liberté et de l'obligation morale à Dieu, il n'est que juste de reconnaître l'excellence de certaines analyses faites par lui, soit de la nature de la liberté, soit du sentiment que nous avons de l'obligation morale, comme aussi de rappeler à ce propos — nous l'établirons dans une thèse spéciale — l'utilité que présente la voie de l'obligation morale pour atteindre Dieu : celle-ci implique une contingence métaphysique essentielle qui peut nous donner Dieu très efficacement.

II. Erreurs. — Tout en voulant combattre certaines positions de Kant, Boutroux est tributaire de ce dernier pour le fond de sa philosophie et c'est ce qui vicie toute sa démonstration.

1. La notion de *nécessité absolue* d'où il part met, dès l'abord, un abîme entre lui et nous : loin d'être l'équivalent du Néant, loin de ne pouvoir être admise que sur le terrain pratique de la liberté, comme si elle supposait avant elle la liberté, la nécessité absolue « qui ne suppose rien avant elle » est précisément la seule qui réponde à la souveraine indépendance, à l'aséité de l'être premier, source de tout être. Avec une telle conception de la nécessité absolue, Boutroux ne pouvait définir comme nous la contingence. Pour nous en effet, la contingence s'oppose contradictoirement à la nécessité absolue, mais non pas à la nécessité relative ou hypothétique, ni au déterminisme, lequel implique essentiellement dépendance dans l'être (1). Pour Boutroux, au contraire, la contingence ne s'oppose qu'à la nécessité relative et au déterminisme et elle se confond avec l'indéterminisme soit de la matière soit de l'esprit. Seulement la nécessité absolue que nous admettons, si elle s'oppose contradictoirement à la contingence, ne s'oppose pas du tout à la liberté, comme nous le dirons au tome III, et n'a rien à voir avec cette sorte de nécessité absolue d'ordre quasi matériel que connaissent seule les mécanicistes. Le tort de Boutroux est de n'avoir pas connu ni fait la différence.

2. Toute la discussion de Boutroux sur la *nécessité relative* tend à établir qu'aucune démonstration par voie de raisonnement strict ne peut nous faire aboutir à une nécessité *réelle*, parce qu'elle ne saurait être rattachée à des propositions « nécessaires en soi ». Seules en effet

---

vité d'un être parfaitement déterminé en lui-même ne comporte pas des éléments sans doute déterminés en soi, mais qui se présentent à nous comme indéterminés et qui échappent à nos cadres habituels de pensée ? E. Le Roy, à la Soc. fr. de phil., le 4 jan. 1930 (« Bulletin », p. 9), disait ceci : « A l'étage microphysique, le déterminisme change de forme, la notion de probabilité statistique prenant un rôle toujours plus grand ; et peut-être même faut-il aller jusqu'à faire place à une indétermination foncière dans le jeu des phénomènes purement matériels, *ou du moins à quelque limite infranchissable dans la puissance de précision que possède notre pensée expérimentale* ». Nous n'admettons pas les conclusions que l'auteur prétend en tirer contre le principe de causalité, ni la partie de la déclaration où il suggère une indétermination essentielle, mais la seconde partie (soulignée par nous) nous paraît de tous points acceptable.

(1) Sur les rapports de la contingence et de la nécessité, cf. Sertillanges, *Les grandes thèses*, p. 132, 138, 140 ; sur ses rapports avec le déterminisme, *ibid.*, p. 164.

seraient nécessaires en soi les propositions du type A = A, strictement analytiques. Partout ailleurs « le rapport réciproque entre les parties et le tout est synthétique, car la multiplicité ne contient pas la raison de l'unicité » (p. 9). Cette raison formelle de l'unité ne peut venir, appliquée aux choses, que de l'esprit. Autrement dit : en dehors de la formule A = A, vous n'avez et ne pouvez avoir que des synthèses *a priori* au sens même où les entendait Kant. Le principe de causalité ne nous permettra donc en aucune façon de remonter métaphysiquement des êtres du monde à Dieu.

La réponse est dans la critique des *jugements synthétiques a priori*. Boutroux prétend nous en donner une démonstration algébrique. Mais son premier tort est précisément d'opérer sur des substituts algébriques et non sur des réalités conceptuelles. — D'autre part, et surtout, il n'y a pas, comme forme de nécessité, que l'unique forme analytique, au sens de Kant, de l'égalité A = A. « Il est possible d'obtenir par l'analyse intellectuelle, opérée qualitativement grâce à l'intuition des principes analytiques matériels [les modernes diraient « synthétiques », mais peu importe le mot, comme nous l'avons vu dans nos *Inst. Met. gener.*, I, p. 554-560], c'est-à-dire dans lesquels la synthèse du sujet et de ses parties s'opère en vertu d'une nécessité intrinsèque et immanente aux parties, sans qu'il soit fait appel à un apport extrinsèque de nécessité par l'esprit [et donc non *a priori* au sens moderne du mot]. L'esprit manifeste l'universalité du concept et la nécessité du rapport qui s'ensuit : il ne crée ni l'universalité, ni la nécessité » (Gardeil, *loc. cit.*, p. 815). Aristote avait indiqué trois relations nécessaires, de cette sorte : celles de la définition au sujet défini, de la propriété à l'essence, de l'effet à la cause. Et il y en a d'autres.

Il y a donc des majeures nécessaires en soi auxquelles on peut accrocher une démonstration à partir de réalités données et il n'est pas nécessaire de recourir à des synthèses *a priori* comme points d'attache des sciences.

3. Faute d'être rattachées à ces principes nécessaires, les *preuves* que B. donne soit de la *liberté*, soit de *Dieu* restent dénuées de vraie valeur métaphysique : les éléments qu'il en suggère et les analyses qu'il propose de ces éléments pourront contenir d'excellentes parties, mais le résultat restera en l'air. Et telle est précisément la conclusion à laquelle nous aboutirons lorsque viendra l'examen de la théodicée kantienne (1).

---

(1) Quant aux rapports qui existent entre la contingence et la liberté, disons tout de suite, sans préjudice des développements qui trouveront leur place naturelle au tome III de cet ouvrage, que la contingence sans aucun doute ne s'oppose pas à la liberté, si on l'emploie en un sens quasi générique : de là même vient que les scolastiques ont appelé les actes libres futurs des « futurs contingents » ; mais pour exprimer la liberté, elle doit être spécifiée par une différence. La liberté en effet n'est pas convertible avec la contingence ; tandis que celle-ci s'oppose contradictoirement à la nécessité, la liberté s'oppose contradictoirement au seul déterminisme, mais elle ne se confond ni avec l'indéterminisme des causes physiques dont nous parle Boutroux, ni avec cet autre indéterminisme de l'esprit que serait l'imprévisibilité causale et en quoi consiste pour beaucoup de modernes, à la suite de Bergson, la liberté. Et voilà pourquoi

4. Reste la *notion de contingence* chez Boutroux. Et d'abord, d'où vient pour nous la contingence ? « Pour former les principes nécessaires nous devons d'abord mendier les essences par l'intuition. Les essences nous sont données, nous ne les faisons pas ; grâce à l'analyse, nous formons à partir d'elles les principes nécessaires. Nous concevons alors ces nécessités comme dominées par une cause supérieure. Aucune des essences qui nous sont données n'étant tout le possible, c'est la nécessité hypothétique qui règne. C'est dans l'orbite de cette nécessité qui comporte le déterminisme, mais exclut le fatalisme, que nos sciences se meuvent » (Gardeil, *loc. cit.*, p. 818).

Or, quelle est la contingence que ces mêmes sciences nous donnent ? Est-elle soumise au déterminisme le plus strict ou au contraire comporte-t-elle, comme le veut Boutroux, un indéterminisme essentiel et universel avec lequel elle se confondrait ?

Comme nous le disions tout à l'heure, Boutroux ne reconnaissant avec Kant à la notion de cause et au principe de causalité qu'une origine purement empirique et une valeur purement phénoménale, devait être amené à rejeter la valeur des idées de « natures », ou principes déterminés d'activité ayant un en-soi et une permanence métaphysique, et par le fait même la valeur, disant nécessité et constance, des lois physico-chimiques, etc. Ces lois en effet, reposent sur des natures au sens propre du mot et ne se justifient en fait que par là (cf. Lahr-Picard, *Cours*, t. II, p. 404-407). Or ces natures existent et sur elles on peut fonder tout un édifice scientifique dont les lois exprimeront des relations constantes et vraiment nécessaires à l'échelle même où on les formule. C'est ce que Boutroux n'a pas suffisamment sauvegardé et d'ailleurs ne pouvait pas sauvegarder avec ses présupposés kantistes.

Mais que, tout en étant certaines, d'une certitude *globale* (toutes les lois dites statistiques en sont là), ces lois ne soient pas compatibles avec une indétermination relative des éléments constituants individuels, et une spontanéité, indéfinissable pour nous, de l'activité de ces mêmes éléments, nous nous garderons de le dire. La nature soumise au flux du devenir comporte une plasticité incontestable sur laquelle par exemple tablent toutes les théories de l'évolution, non seulement celles de l'évolutionnisme le plus universel et le plus échevelé, mais aussi celles de l'évolutionnisme restreint et mitigé que l'on est bien forcé d'admettre présentement désormais (cf. infra p. 405 sq.). Or, cette plasticité ne suppose-t-elle pas à la base une certaine indétermination foncière de la matière, soumise d'ailleurs à des lois déterminées, mais que nous ignorons ? Si toute forme d'intelligibilité devait se ramener au type de la nécessité mécanique, il faudrait alors, de toute évidence

---

s'opposant contradictoirement au déterminisme, la liberté est incompossible avec la nécessité du conséquent que le P. Gardeil, *loc. cit.*, p. 807, a la candeur, après l'avoir confondue avec le déterminisme, comme cela est en effet, d'identifier au sens composé des bannéziens dans la fameuse querelle *De Auxiliis*. Nous n'oublierons pas cet aveu.

déclarer en soi complètement inintelligible tout être matériel dans son être aussi bien que dans son devenir.

Cela n'empêche pas que le principe invoqué ne soit faux de tous points. Seul le nécessaire en soi qu'est l'Être divin, est immuable et totalement déterminé dans sa perfection infinie, — principe unique et condition ultime de toute intelligibilité : aucune autre nécessité n'est « nécessaire » dans l'ordre de l'intelligibilité et, s'il est vrai que l'Être nécessaire, en tant qu'il ne peut pas ne pas être, est non pas univoque, mais bien unique, comme nous le verrons plus tard, toutes les autres nécessités physiques, morales... lui sont analogues. D'autre part, il est absurde de dire que la matière et que l'individu dont la matière est principe constituant, sont inintelligibles : ni l'individu matériel ne l'est en soi, la matière en tant que principe positif d'être, en tant que participant l'être, est pour autant intelligible et l'individualité comme telle appartient à l'ordre de l'essence et donc est être ; — ni il ne l'est pour nous irréductiblement et réellement : notre intelligence étant ordonnée à l'être tel qu'il est, son mode de connaissance ne peut pas par le fait même être limité au seul procédé abstractif qui donne l'universel. Mais nous n'arrivons que lentement à pénétrer l'opacité de cette matière : la science ici peut nous être d'un grand secours, et donner aux abstractions d'ordre supérieur : mathématique, physique et métaphysique qui atteignent l'être corporel sous ses aspects les plus généraux, le dosage nécessaire qui nous permettra peu à peu de comprendre le sens vrai et la portée des universaux ; et quant à l'individualité même, il serait fort dangereux et téméraire de dénier à l'intelligence une force d'intuition qui la puisse pénétrer au moins en quelque manière.

En somme la grande faiblesse de la position de Boutroux vient de sa théorie de la raison, dont il refuse finalement de faire une faculté de l'absolu. Ainsi que l'a très bien relevé D. Parodi dans *La philosophie contemporaine en France*[3], Alcan, 1925, p. 184, pour Boutroux : « Ni la science, ni l'esprit scientifique, *ni la raison même* ne sont absolument fixes... « Ce que nous appelons les catégories de l'entendement n'est « que l'ensemble des habitudes que l'esprit a contractées en se tra- « vaillant pour s'assimiler aux phénomènes. Il les adapte à ses fins et « il s'adapte à leur nature. C'est par un compromis que se fait l'accord » (*Science et religion*, p. 348). La raison elle-même, poursuit Parodi, est donc, pour ainsi dire, *contingente par rapport à soi*, elle est progressive, elle est libre et créatrice de soi en même temps que de ses œuvres : *Vitalité et souplesse sont en raison directe l'une de l'autre* ». Dans ces conditions, il est trop clair que toute métaphysique digne de ce nom devient impossible.

Les idées essentielles de Boutroux sont clairement *exposées* (je ne dis pas : efficacement critiquées) par : D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, p. 161-200 ; L. Dauriac, *Contingence et rationalisme*, Vrin, 1925, p. 3-31.

CAPUT TERTIUM

ARGUMENTUM CINESIOLOGICUM

ART. I. — INTRODUCTIO

Ut rite procedere possimus, duo sunt in antecessum stabilienda, nempe primum Notiones præviæ, deinde sensus et objectivitas alicujus axiomatis quod quasi cardo et nervus erit totius argumentationis : « Omne quod movetur etiam ab alio movetur ».

§ 1. Notiones præviæ

I. Motus. — 1. Notio. — Modo generali est « transitus de potentia ad actum », seu « transitus ab uno modo essendi ad alium ». Cf. S. Thom., *in III Phys.*, lec. 3.

Ut alibi ostenditur, conditiones motus sunt terminus *a quo*, terminus *ad quem* et *subjectum* quod transit de termino a quo ad terminum ad quem. Sed hæ conditiones non definiunt motum ipsum : iste est *actus incompletus* qui participat simul et actum et potentiam et juxta terminologiam theoriæ actus et potentiæ descriptus est « actus entis in potentia quatenus in potentia ». Ex quibus verbis jam systematicis, tantum retinendum est elementum essentiale quod istis significatur, nempe idea *transitus* qui immobilitatem omnem respuat et natura specifice *dynamica* hujus realitatis incompletæ quæ est τὸ fieri alicujus.

2. Divisio. — Varias divisiones motus habes apud varios auctores Metaphysicæ : cf. Pesch-Frick, *Inst. logicæ et ontol.*, p. 113-115. Hic tantum sequentes retinemus :

a) Motus **realis,** h. e. transitus de potentia reali subjectiva ad actum realem, re distinctum a subjecto, scl. transitus de carentia perfectionis in subjecto ad eam habendam quæcumque sit (sive accidentalis, sive substantialis) ; — et motus **non**

realis, h. e. transitus quo subjectum nullam acquirit realitatem novam re distinctam, sed tantum denominationem sive intrinsecam, sive extrinsecam sine mutatione intrinseca.

b) Motus **physicus,** seu transitus ad actum qui sit in materia, nempe mutatio substantialis, vel mutatio accidentalis in ente materiali. Et hæc ultima est vel in quantitate *(augmentatio, deminutio)*, vel in qualitate *(alteratio)*, vel in ubi : quo in casu habetur *translatio* seu motus **localis.** Porro, ut dicit Hontheim : « Motus dicitur *latissime* transitus ad actum ; *late*, transitus per medium ad actum (actus entis existentis in potentia, prout in potentia) ; *stricte*, transitus per medium ad locum » (*Instit. theodiceae*, n. 202). Sic enim loquebantur veteres scholastici ; sed secundum modernos physicos, jam dubitatur num motus localis, formaliter qua talis, implicet verum transitum de potentia ad actum realem intrinsecum.

Motus **metaphysicus** est transitus de potentia subjecti ad actum qui vel excludit materiam : sic intellectio, volitio, — vel præscindit a materia : sic omnis motus sub conceptu generalissimo transitus de potentia ad actum.

c) Prout terminus ad quem mutationis est positivus vel negativus, habetur : *Generatio*, seu transitus a negativo ad positivum ; *corruptio*, a positivo ad negativum ; *conversio*, a positivo ad positivum. — Cui divisioni valde affinis est sequens ultima :

d) Motus **proprie** dictus : transitus de potentia reali subjectiva ad actum realem (volitio mea actualis) ; motus **improprie** dictus, qui est transitus sive de potentia ideali et mere objectiva, i. e. de statu meræ possibilitatis, ad statum realem existentiæ : sic *creatio* ; vel de actu reali ad non esse : sic *annihilatio*, vel cessatio v. g. volitionis ; vel de actu ad actum, ut apud angelos juxta D. Thomam (1).

Nota Bene. — 1° *Motus* et *mutatio* sæpe pro eodem sumuntur ; at stricto sensu, motus dicit mutationem successivam, dum mutatio est vel instantanea, vel successiva.

2° Utrum detur mutatio realis *accidentalis*, quæ sit transitus de potentia passiva in actum in spiritibus puris, negant thomistæ, cum dicant dari tantum potentiam vere subjectivam ubi habeatur materia,

(1) De Motu, philosophice spectato, quædam bona habet Ravaisson, *La philosophie en France au* XIX^e^ *siècle*, p. 245-254.

ideoque in Angelis dari tantum transitum de actu ad actum, ideoque mutationem improprie dictam. De qua quæstione, ut patet, præscindimus in thesi, quippe qui proficiscamur a solis datis experientiæ sive sensibilis, sive intellectualis nostræ.

II. Motor immobilis primus.

1. *Motor* intellegitur causa **efficiens** quæ reducit mobile de potentia ad actum. Posset etiam intellegi : vel causa finalis, nam bonum vere dicitur movere voluntatem, — vel causa exemplaris, sic enim juxta multos (sed non omnes) phantasma dicitur movere intellectum. Sed duæ istæ movent inadaequate et tandem recurrendum est ad aliquam causam efficientem.

2. *Immobilis :*

a) non eo sensu quod activitate careat : supponitur enim motor (qui tamen sensus absurdus nobis sæpe sæpius ab adversariis objicitur) ;

b) sed eo sensu :

α. quod moveat quin moveatur, h. e. quin quicquam recipiat ut moveat, secundum perfectionem ad quam dicitur movere ;

β. quod non sit in potentia ad actum realem recipiendum ad quem movere dicitur.

« Cette cause première, nous la disons immobile assurément, mais seulement en ce sens qu'elle n'est pas mue *par un autre*, qu'elle est première absolument dans cet ordre ; en d'autres termes, l'idée d'immobilité ici ne fait que nier absolument toute passivité, c'est-à-dire sous forme positive, qu'elle affirme dans le premier moteur universel une plénitude exclusive de toute privation. C'est pourquoi S. Thomas déclare (*I Contra Gentes*, c. XIII, « Sciendum autem quod Plato... ») que la preuve peut aussi bien conduire à un premier moteur qui se meuve lui-même, qu'à un premier moteur absolument immobile : le premier procédé est celui de Platon, le second celui d'Aristote. En fait, dit S. Thomas, « Platon et Aristote sont d'accord sur le fond, ils ne diffèrent que par la manière de s'exprimer (In *VII Phys.*, l. 1°, sub fine) » (JOLIVET, *La Théodicée de M. le Roy*, in « Revue apolog. », août 1930, p. 135).

3. *Primus*, nempe ontologice seu causa efficiens ultra quam non requiritur alia causa, — a qua proinde procedunt tamquam a supremo principio sibi sufficiente *et* ipse motus explicandus qui assumitur ut punctum a quo argumentationis, *et* reductive tota series motuum quam idem motus explicandus præsupponit.

III. Actus Purus. — Nempe ens quod ad nullam aliam per-

fectionem essendi præter suam sit in potentia, quod ergo non possit ipsum moveri quovis titulo, in quo nulla omnino potentia inveniatur, sed quod habeat a se perfectionem suam essendi, secundum id totum quod est, — et sit motor absolute et inconditionate primus, in sua linea, eo nempe sensu quo ipse Aristoteles intellegebat illos motores primos variarum sphærarum, quos ipse ceterum supponebat æternos et improductos, ut post thesim videbimus.

IV. Mobile. — Intellegetur ens quod potest sensu stricto moveri ideoque transire de potentia passiva ad actum, quod ergo, juxta modum loquendi constantem veterum, implicat materiam, vel conjunctionem cum materia, ut est intellectus noster. Ceterum alia entia non materialia quæ motui improprie dicto subjiciuntur non vocantur mobilia ab antiquis.

Non quod ullo modo negemus omnia entia contingentia, qua contingentia, sive agitur ens materiale, sive ens mere spirituale, si datur, esse mutabilia. Ut recte dicit D. Thomas : « Solus Deus est omnino immutabilis ; omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis... Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem : vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia ; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora cælestia [quæ hypothesis, ut patet, est obsoleta, sed valde utilis ad intellegenda multa asserta Angelici] ; et universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cujus potestate est esse et non esse eorum... » (*Iª P.*, q. IX, a. 2 c.). Sed ista mutabilitas omnium non debet initio supponi : oportet ut pro quolibet ente et genere entis probetur, quod non ita facile est, v. g. pro entibus mere spiritualibus. Unde ab hoc puncto *a quo* non proficiscimur (1).

---

(1) Le P. Maréchal, *Le Point de départ*, t. V, p. 247 écrit : « Tout « devenir transcendental », ou, pour employer la terminologie proprement scolastique, toute « contingence » métaphysique — implique *de soi*, une indétermination foncière vis-à-vis de l'être, un inachèvement des conditions internes de possibilité : l'objet contingent, lorsqu'il est, pourrait ne pas être, et lorsqu'il n'est pas, pourrait être ; existant, il n'est pas simplement être, mais « tel » être, inexistant, il n'est pas simplement « néant », puisqu'il reste possible. Cet objet ne présente donc pas, par soi seul, à notre intelligence, les conditions logiques soit d'une affirmation pleine, soit d'une négation pleine ; il ne deviendrait complètement affirmable que dans une synthèse supérieure le rapportant à ce sommet où l'essence rejoint l'existence et le possible, le nécessaire ». Nous en tombons aisément d'accord, et une fois établi que tel être est contingent, la nécessité de le rapporter au nécessaire découle d'elle-même. Mais, comme nous le disions à la thèse précédente, là précisément est la difficulté, et si cette notion de « devenir transcendental » trouve bien sa place dans une construction synthétique, elle n'est d'aucun usage solide dans l'ordre de l'invention.

§ 2. Axioma : « Omne quod movetur etiam ab alio movetur » (1).

Ut argumentatio ex motu procedere possit, necessario requiritur, præter repugnantiam processus in infinitum per se in causis causatis ordinatis, aliud principium cum priore connexum, cujus sensus declarandus et definiendus occurrit : Omne quod movetur etiam ab alio movetur.

I. Sensus et usus axiomatis.

1. Intellegitur de *omni* et de *solo* motu, quo mobile acquirit aliquam perfectionem novam, positivam, quatenus nempe transit de potentia passiva ad actum.

2. Intellegitur *non negative*, seu exclusive, quasi mobile nullo modo posset moveri a seipso, sed unice ab alio moveretur ; sed *affirmative*, quatenus nullum mobile possit esse ratio *adæquata* suæ mutationis. Unde sensus est : « omne mobile *vel unice* ab alio, vel *saltem etiam* ab alio movetur ». « Inde non asseritur, ipsum [mobile] non posse concurrere ut causam partialem ad perfectionem novam sibi dandam, id quod viventia revera faciunt; tantum affirmatur ipsum solum non sufficere, sed etiam ab alio concurrente novam perfectionem habere »

---

(1) **BIBLIOGR.** — 1. Aristoteles, *Phys.*, l. vii, c. 1 ; l. viii, c. 4-9 ; *de Cælo*, l. ii, c. 2 et 6. — Quibus alia multa loca addi possunt, v. g. *Metaphys.*, v, 17 : « Potentia activa est principium mutandi aliud in quantum aliud. Ergo cum idem non sit aliud a seipso, non potest seipsum mutare ». — *De Gener. et corrupt.*, i, 10 : « movens semper est sub opposita dispositione ad mobile et è conservo, quia movens assimilat sibi mobile et trahit illud ad similem dispositionem. Unde agens et passum sunt dissimilia in principio et similia in fine. Ergo nequit idem in seipsum agere : aliter esset sub oppositis dispositionibus ». — *Phys.*, ii, 70 : « Materia et efficiens numquam coincidunt. Ergo idem nequit in seipsum agere ». — *Phys.*, viii, 40 : « secus totum moveret et moveretur, quod est falsum : quia sic feret et feretur secundum eamdem lationem, alterabit et alterabitur, docebit et docebitur... »

2. S. Thomas, 1ª via, etc... ; — Baudin, *L'acte et la puissance dans Aristote*, in « Revue thomiste », 1899, p. 287 ; — Chossat, art. *Dieu*, c. 931-934 et 941-943 ; — De Bruyne, *S. Thomas d'Aquin*, p. 96 ; — Descoqs, in « Arch. de Phil. », II, 2, p. 141-145 et 168-171 ; — Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 242 sq. et D. A. F. C., *Dieu*, c. 1027-1036 ; — Laminne, *La cause et l'effet*, in « Revue néo-scol. », 1914, p. 33-71, præs. 49-51 et 63-69 ; — Cal Mercier, *Ontologie*, n. 189 ; — T. de Régnon, *Métaphys. des causes*, l. 3, c. 2 (ed. 1906, p. 139-152) ; — I. Santeler, *Der kausale Gottesbeweis bei Hervæus Natalis*, Innsbruck, 1930, p. 25 sq. ; — Schaaf, *Institutiones*, p. 101 sq. — Schiffini, *Princ. Philos.*, n. 573 ; — Stufler, *Der hl. Thomas und das Axiom : « Omne quod movetur... »*, in « Zeitschrift für Kath. Theologie », jul. 1923, p. 369-391 ; — Suarez, *Disp. Met.* xxix, s. 1, n. 7 sq. (De sensu axiomatis apud Suarez, cf. quæ scripsimus de hoc puncto apud « Arch. de phil », II, 2, p. 141 sq. et IV, 4, p. 107-109).

(Schaaf, *Inst. theol. nat.*, p. 101). Cf. « Archives de phil. », II, 2, p. 142 et Chossat, c. 931-933. Ut autem talis sensus semper salvetur et servetur, contra objectiones Scoti et multorum aliorum quas testatur jam suo tempore Hervæus Natalis († 1323), cum dicat : « Hoc autem pro tanto adduxi, quod, dato quod esset dubium, utrum idem secundum idem possit moveri ita quod illud idem sit principium activum et susceptivum motus, tamen non est dubium, quin impossibile sit idem et secundum idem esse causam activam sui ipsius » (ap. Santeler, *loc. cit.*, p. 27), unde factum est ut in suo tractatu *De cognitione primi principii* deserat primam viam quam S. Thomas tamen vocabat *manifestiorem* viam : — præcise ratione hujus dubii, addidimus post Scotum vocem « etiam » in enunciato. Isto verbo ceterum rejiciuntur omnes difficultates Scoti et præsertim Suarezii, *loc. cit.* (1) et *Disp. Met.* XXX, s. 2, quæ revera valerent si sensu absoluto sumendum esset axioma (2).

Quia vero Banneziani tollunt illud *etiam* et intellegunt axioma sensu exclusivo, immo de motu quo mobile transit de potentia activa ad actualitatem agendi (ita v. g. Garrigou-Lagrange, col. 1034) , jam eorum argumentatio est systematica, quippe quæ implicet prædeterminationem physicam, ut recte notat

---

(1) Sic habet SUAREZ, *Met. Disp.* XXIX, s. I, n. 7 : « Principium illud... quod movetur ab alio movetur, non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis ; nam multa sunt quæ per actum virtualem videntur sese movere et reducere ad actum formalem, ut in appetitu seu voluntate videre licet, — et in aqua reducente se ad pristinam frigiditatem : idem ergo accidere potest in motu locali. Atqui ita dici potest cælum non ab alio quam a seipso moveri per formam suam aut aliquam virtutem innatam, ex qua talis motus resultat ; sicut motus deorsum resultat in lapide ex intrinseca gravitate. Quo factum est ut adhuc sit sub judice lis, an cælum moveatur ab intelligentia necne. Deinde ponamus ut verum illud principium, (est enim re vera *probabilius*, recte intellectum), et ex consequentia ponamus cælum ab alio moveri, qua, quæso, necessaria consecutione inferri potest ex illo motu cæli dari substantiam aliquam *immaterialem* » ?

(2) Greg. de VALENTIA, t. I, *Dis.* 1, q. 2, puncto 3, § Quartum argum., p. 73, scribit : « Nam quæro etiam quomodo debet intelligi in ea propositione illud quod dicitur *ab alio*. VEL enim debet intelligi de *alio supposito totali* ut sit sensus : id quod movetur moveri ab alia re distincta ut a movente *quod*, et tunc est falsa propositio. Viventia enim non moventur localiter a supposito distincto, sed a seipsis, secundum Aristotelem et etiam secundum multos, gravia et levia. — VEL intelligitur *ab alio non supposito*, sed ab alio principio *quo*. Et tunc etiam propositio videtur falsa. Patet in anima et angelo qui eadem voluntate elicit actum volitionis principio *quo* et eamdem etiam recipit...

« *Respondeo :* particulam illam *ab alio* intelligendam esse utroque modo et de motu etiam mediate... et sic est evidens : omne enim quod movetur *saltem mediate* movetur ab alio non solum principio quo, sed etiam supposito, quod nimirum dederit mobili principium quo moveatur ».

Chossat, c. 941 et tollat re omnem activitatem propriam agentis : quare in quæstione præsenti est absolute deserenda (1).

II. Declaratur : *nullum ens a se ipso adæquate moveri.* Cf. *I*ª *P.*, q. II, a. 3 c. — Repugnat aliquid esse simul secundum idem (h. e. eamdem perfectionem) et in actu et in potentia.

Atqui si aliquid se ipsum solum seu adæquate moveret (sensu reali), esset simul secundum idem (nempe secundum perfectionem motu acquirendam vel amittendam) in potentia et in actu. — *Ergo.*

PROB. MAJOR. — « Quod enim est calidum in actu non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia ». Secus dicendum esset habere et non habere idem (calorem) secundum idem : quod est contradictorium. — Verba autem « actus et potentia » hic intelleguntur præter omnem sensum systematicum, sed sensu omnino vulgari : « habere et non habere perfectionem ».

PROB. MINOR. — Esset enim *in potentia* ad talem perfectionem, qua mobile, quatenus ex hypothesi supponitur non habere hanc perfectionem : « nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur », seu, al. v., nihil se movet nec movetur ad id quod jam habet : ita ens quod jam calorem 40° habet, non potest moveri ad hunc gradum.

Sed etiam esset *in actu* secundum hanc perfectionem, nempe deberet eam habere qua motor, et quidem adæquate qua simul est mobile et ex hypothesi eam sibi adæquate daret. Unum enim movet aliud seu dat alii « secundum quod est actu »,

---

(1) Hac de causa complures rejecerunt axioma ut non certum, ut agnoscunt ipsi prædeterministæ, v. g. GONET, *Clypeus*, De Deo, Disp. I, n. 32 : Principium istud non probant quidam recentiores, inquit, « quibus displicet hoc principium eo quod illud plurimum faveret physicæ præmotioni », et pariter BILLUART, *De Deo*, Diss. 1, a. 2, : « Respondent quidam recentiores, quibus non placet hoc communiter receptum axioma quod videant ipsum maxime favere præmotionibus physicis, idem posse esse in potentia simul et in actu virtuali, quo possit seipsum movere ad actum formalem ». De qua difficultate infra dicemus ubi de objectionibus. — Quōd ad præmotionem physicam attinet, statim respondere licet : Quando disputatur de extensione (la portée) alicujus principii, oportet definiamus quomodo statuatur. Jamvero principium statuitur hoc modo : « Quod movetur accipit realitatem aliquam novam. Ergo est in potentia ad hanc realitatem. Ergo non est in actu. Ergo non potest sib dare, tamquam causa adæquata, hanc realitatem ». Hinc patet sensus et extensio principii et, si quod aliud exigitur, gratuito exigitur. Ergo si causa causando nihil accipit, non mutatur intrinsece, non indiget alio moveri ; ergo si voluntas *seipsam determinando* nihil accipit, non indiget ab alio moveri.

nempe secundum quod perfectionem habet ad quam movet. « Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum ». Porro non educitur aliquid de potentia in actum, — et in casu : de *sua* potentia in actum, — nisi per ens quod jam est in actu, seu per ens quod habet perfectionem, ad quam movet : nam nemo potest dare quicquam, ergo ad aliquid movere, quod non habet : « sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum », qui est ipsum in actu calidum. Ergo motor, ut posset adæquate se movere ad perfectionem determinatam, deberet eam habere adæquate.

Cf. Hontheim, *Inst. Theod.*, n. 124 ; — Garrigou-Lagrange, art. *Dieu* in D. A. F. C., c. 1027, alinea 2 ; — Chossat, c. 941-942 ; — Gilson, *Le thomisme*[3], p. 70 ; — T. de Régnon, *Métaphysique des causes*, p. 142-144. — Cf. etiam quæ scripsimus in « Arch. de phil. », IV, 4, p. 107-109.

ART. II. — STATUITUR ARGUMENTUM

THESIS IV. — Deum existere tamquam motorem immobilem et reductive tamquam Ens a se, efficaciter probatur ex motu reali quocumque.

BIBLIOGR. — 1. Fautores antiqui : imprimis : Aristot., *Phys.*, l. vi-viii (præs. vii, c. i ; viii, c. 5, 256 a-258 b.) ; *Metaphys.* xii, c. 5-7, 1071 a-1073 ; — S. Thomas, *I*[a] *P.*, q. ii, a. 3, *I*[a] via ; *I C. G.*, c. 13 ; *in VII Phys.*, l. 1 et 2 ; *in VIII Phys.*, l. 9, 12, 13, 23 ; *Comp. theol.*, c. 31 ; — S. Maurus, *De ente immateriali*, q. viii ; — Billuart, *De Deo*, diss. 1, a. 2 ; — Joan. a S. Thoma, *Curs. theol.* i d., Disp. 3, a. 2 (Vivès, t. I, p. 538) ; *Curs. Phil. naturalis*, q. 24, a. 3 ; — Philippus a SS. Trinitate, *Summa philosophica*, p. 778.

2. Fautores moderni : Brentano, *Vom Dasein Gottes*, p. 384-410 ; — Chossat, art. *Dieu*, in D. T. C., c. 931-934 et c. 941-943 ; — Delmas, *Compendium theodiceæ*, p. 28-31 ; — Duhem, *Le système du monde*, t. V, p. 539-560 ; — Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 241-266 et D. A. F. C., c. 1026-1039, *Le sens commun*, p. 205, 214 ; — Gayraud, *Les vieilles preuves de l'existence de Dieu*, in « Revue de Philo. », 1908, t. II, p. 7-18 ; — Gilson, *Le Thomisme*[3], p. 67-78 ; — Halleux, *Les preuves de l'existence de Dieu*, in « Revue néo-scol. », 1906, p. 405-406 et 1907, p. 150 sq. et 304 sq. ; — Hontheim, *Inst. theod.*, n. 202 sq. ; — d'Hulst, *Confér. de N. D.*, 1891, p. 118 ; 1892, p. 410-412 ; — Jolivet, *A la recherche de Dieu*, in « Arch. de phil. », VIII, 2, p. 14-18 ; — Joyce, *Principles of natural theology*, p. 85-105 ; — Kleutgen, *Phil. scol.*, t. IV, p. 276 sq. ; — Lahr-Picard, *Cours*, t. II, p. 480 ; — Maréchal, *Le problème de Dieu d'après M. Le Roy*, in « Nouvelle revue théol. », 1931, p. 199-210 ; — Périer, *Dieu premier moteur*, in « Rev. pr. apolog. », sept. 1920, p. 540-549 ; — Piat, *Croyance en Dieu*, p. 43-59 ; — Urbano, *La prueba del movimento y la existencia de Dios*, in « Ciencia tomista », 1917, p. 79-100 (t. XV) ; — Villard, *Dieu devant la science*, 1re P., c. 3. — *Le Congrès de Bruxelles et l'argument du premier moteur*, in « Annales de philos. chrét. », t. 131 (1895-1896), p. 58-70 et 309-314, controversia inter Gardeil et quemdam anonymum redactorem istius periodici.

3. Adversarii : — Alii inter scholasticos illud argumentum non existimant certo efficax,

si per se solum spectatur : Hervæus Natalis, ap. Santeler, *Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis*, Innsbruck, 1930, p. 26-27 ; — Cajetanus, *In I^m P.*, q. 2, a. 3 ; — Scotus, *In I Dist.* 8, q. 4 ; — Mastrius, *Phys.*, dis. 15, n. 104-fin, cf. n. 97-103 ; — Frassen, *Phys.*, 2ª P., dis. I, s. I, q. 4 (t. II, p. 178-180) ; — Suarez, *Disp. Met.* xxix, s. I, n. 7-17 ; — Conimbricenses, *Phys.*, l. 8, c. 6, q. un., a. 3 ; — Duhem, *Système du monde*, t. V, p. 545-547 ; — J. Rickaby, *Studies on God and his creatures*, p. 33-39. — Utrum sint veri adversarii, cf. infra.

STATUS QUÆSTIONIS

I. Quid quærimus. — Supponimus dari in mundo motus reales cum physicos, tum metaphysicos (motus spirituales), ut constat experientia sive *externa* : res corporeæ non tantum localiter moventur, sed qualitative quoad calorem, colorem, etc.., et quantitative, quoad massam, extensionem, et substantialiter quatenus generantur nova viventia ; sive saltem *interna* : intellectio, volitio, implicant mutationes qualitativas reales, — ita ut absolute certum sit illud Aristotelis : *εἶναι μὲν οὖν κίνησιν, πάντες φασίν* (*Phys.*, viii, 1).

Aliunde constat hos motus jam habere aliquam sui causam in mundo, procedunt enim a motoribus mundanis.

Et tunc quærimus quænam sit ratio sufficiens eorum, utrum nempe hæc sit in motoribus mundanis, an isti exigant aliquem primum immobilem.

II. Quomodo procedimus.

1. *In* 1ª *Parte* dicimus hanc rationem esse motorem immobilem, distinctum a mobili, quique sit immobilis in ratione motus spectati, qui ideo habeat in se rationem motus illius a quo profecta est argumentatio. Argumentum vero sic immediate concludere immobilitatem absolutam relative ad quemcumque motum ideoque necessitatem absolutam illius motoris sub omni respectu, jam non contendimus in 1ª Parte. Ceterum Scholastici quos in fine Bibl. citavimus saltem dubitant quin hoc argumentum valeat per se solum ad istud probandum. Audivimus Hervæum qui ipse argumentum non propugnat. Præterea sic v. g. loquitur Cajetanus, *loc. cit.* : « Prima via, ut in I C. G., c. 13 dicitur, non ducit ad motorem magis immobilem quam sit anima intellectiva » ; et pariter Banez, *Schol. comm. in I^m*, q. II, a. 3 (Venetiis, 1587, p. 230) ap. Chossat, col. 933. Scotus et Suarez, secundum quos axioma « Omne quod movetur... » non omnino metaphysice constat, sed tantum physice, vi

inductionis, quatenus affirmative sumitur, etiam non accipiunt argumentum ut certo apodicticum : sed quidem argum. rejiciunt unice sub forma sub qua apud S. Thomam in *I C. G.*, c. 13 propugnatur, non autem quatenus reducitur ad argumentum contingentiæ, prouti fit in II^{a} Parte nostra, et de facto in *Summa theologica*, I^{a} P., q. II, a. 3 reducitur.

2. Sed *in* 2^{a} *Parte* stabilimus, mediante reductione ad argumentum generale de contingentia, dari primum motorem qui necessario habeat rationem sui esse in se, qui ideo sit absolute immobilis, seu necessarius, seu a se quoad rationem suam propriam essendi et illius esse quod aliis mobilibus communicat, quique hoc sensu Actus purus cui nulla admiscetur potentia secundum rationem suæ propriæ perfectionis dicendus sit (1).

3. Argumentum potest procedere vel a motu quodam determinato sive materiali, sive spirituali, vel a motu in genere, dummodo supponatur hunc motum esse realitatem objectivam. Conclusio enim eadem erit, nempe necessario admittendum esse principium reale immobile quod sit ratio motus sive particularis, sive cujuscumque. Sed his positis, duo sint notanda :

a) Si probatur vel supponitur, ita ut contrarium non possit stabiliri, tamquam certum : *aut* ens materiale implicare essentialiter motum et activitatem, *aut* motum localem non implicare formaliter mutationem realem, ut plerique scientifici dicunt hodie, — tunc non poterit proficisci argumentum ex eo motu locali, ut contendebant antiqui : cf. Rickaby, *God and his creatures*, p. 33-39, et quæ de eo diximus in « Arch. de phil. », V, 3, p. 134 sq. (2).

---

(1) Ex quibus sequitur nos non intendere probare in thesi existentiam *Actus puri* qui esset infinitus *simpliciter* in ratione perfectionis essendi, quasi ex pura immobilitate in ratione essendi ad hanc infinitatem ascendere liceret per solam conversionem conceptus neque hæc infinitas ulla alia probatione indigeret. Hujusmodi conclusio, ut in thesi de infinitate dicemus, nobis indebita si a priori sumitur, sed e contra positive justificanda, apparet. Sed concludemus tantum hic motorem immobilem quem exigit motus realis in linea perfectionis positivæ, habere ex seipso modo immobili rationem τοῦ esse perfectionis, quam communicat et eum, si non esset immobilis secundum esse hujus perfectionis ergo secundum suum esse quod complectitur eam, non posse dici habere ex se hanc perfectionem. Cf. infra, 3, *b*).

(2) Le P. Romeyer, dans sa *Theodicea*, p. 88, note, écrit très justement : « Le mouvement qui nous est d'abord connu, est le mouvement *local*, le plus superficiel de tous, le moins riche de réalité intelligible. Vient ensuite une certaine initiation aux modifications physiques, puis chimiques : tous mouvements inorganiques. Ils ne peuvent servir de point de départ à notre preuve de Dieu que s'ils constituent un réel devenir, que si les changements incessants qu'ils déterminent, supposent et décèlent une véritable activité, bref si la théorie purement mécanique du mouvement est fausse.

Etenim, juxta multos modernos admittitur principium, quod jam a Buridano et Ockam positum erat, motum esse proprietatem essentialem materiæ; hoc autem supposito, jam remanet quidem explicanda origo illorum entium materialium quæ talem proprietatem habent, quod est identice argumentum in thesi præcedenti ex causalitate efficienti et contingentia desumptum, sed quoad motum nihil est quærendum ultra ipsum corpus ut motus ipse explicetur : cf. Rougier, *La scolastique et le thomisme*, p. 196. — Præterea si admittitur cum modernis principium inertiæ et conservationis energiæ, quatenus nempe non haberetur productio vera motus, sed tantum transformationes motuum, quorum summa energiæ ab initio immutata remaneret, — mobile, dum movetur, nulla indiget causa actuali quæ ei det suum motum, sed indigebit tantum causa ut de statu quietis ad statum motus transeat et in hoc statu conservetur. Quo in casu rursus directe reducetur argumentum thesi præcedenti de contingentia, quin quicquam novi re vera nunc afferatur.

b) Donec aliunde, h. e. novo argumento ex contingentia desumpto, probatum fuerit illud principium motus immobile necessario esse a se et agere a se ideoque nullam omnino potentialitatem habere, in linea essendi quam communicat, remanet quæstio utrum istud principium sit an non simpli-

---

Dans le cas contraire, le principe de causalité efficiente n'aurait point ici d'application. Une preuve de l'existence de Dieu pourrait-elle subsister encore ? Oui, mais différente, procédant, en vertu du principe absolument universel de raison suffisante, du conditionné à la condition suprême. Car la dépendance, dans l'ordre des relations locales, de chaque corps à l'égard des autres, révèle une dépendance cosmique universelle. Il existe donc, hors de notre univers, un principe conditionnant les relations locales des corps qui le composent. Mais comment ce principe pourrait-il être Condition suprême de ces relations, si les corps ne dépendaient totalement de lui en leur être même, et comment dépendraient-ils de lui en leur être, s'il n'était leur cause efficiente première ? Et par ce biais se trouve réintégrée la causalité efficiente », et, comme on le voit, la preuve donnée dans la thèse précédente. — Le P. Romeyer ajoute à cet exposé que nous admettons pleinement, ce complément qui nous paraît plutôt discutable : « Mais on pourrait conclure autrement et dire : Or, comment ce principe pourrait-il être Condition suprême des relations cosmiques s'il n'était premier être existant par essence, et donc de la manière la plus parfaite qui se puisse penser ? Présentée de cette seconde manière, l'argumentation réussit encore, et sans recours au principe de causalité ». Nous sommes beaucoup moins convaincus de l'efficacité propre de cette seconde manière, si l'on ne fait appel à la répugnance du processus *in infinitum* dans l'ordre de l'être et donc au principe de causalité efficiente. L'on aboutit ainsi à un premier inconditionné dans la ligne des mouvements cosmiques et c'est tout ; l'on n'aboutira à son aséité *relative* qu'en établissant qu'il n'aura pas dû être *causé* dans son ordre et donc, pour établir qu'il doit posséder son être « de la manière la plus parfaite qui se puisse penser », il faudra une autre preuve.

citer et absolute *immobile* et necessarium, h. e. verus Deus : secunda pars thesis istud præcise probare intendit. Quo vero semel probato, remanebit adhuc quæstio definienda utrum hoc Ens necessarium sit Actus purus sensu absolute pleno, nempe unicus et infinite perfectus perfectione : hoc autem ultimum non probat thesis præsens, sed alibi ostendetur, et novam argumentationem requiret.

4. Thesis spectat tantum ordinem dynamicum et activitatem entium et quæstio movetur unice de causis subordinatis per se, quæ *actualiter* dependent invicem quoad activitatem.

III. Adversarii. — 1. Omnes **immobilistæ** qui cum Eleaticis antiquis, PARMENIDE et ZENONE, *negant* dari motum realem.

2. Omnes qui negant vel saltem in dubium revocant universalitatem principii : « Omne quod movetur... » prout illud declaravimus (de quibus, Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 248 sq., sed non sine restrictione). Nempe tamquam adversarii sunt annumerandi :

a) Plerique *physici moderni* **mecanistæ,** post CARTESIUM qui tenent motum localem non exigere, formaliter ut talem, aliquem motorem specialem a quo accipiat actu motum, dum movetur et qui contendunt huic motui locali et mecanico omnes motus qualitativos esse reducendos. Primum eis transmitti posset, invitis difficultatibus quas aliqui movent contra illud (cf. Garrigou-Lagrange, *ibid.*, p. 250-255): istæ enim difficultates non videntur ullo modo decisivæ (ut ostendimus contra P. Joyce, in « Archives de phil. », II, 2, p. 168 sq.) : quare ex motu locali non arguemus, ut supra declaravimus. Sed secundum assertum eorum absolute repugnat.

b) Omnes **pantheistæ** *evolutionistæ*, qui tenent ens necessarium in actu virtuali continere realiter, etsi non formaliter, omnes modos seu nova phænomena in quæ sese evolvit, et sic posse esse rationem adæquatam sui motus.

3. Omnes **mobilistæ** moderni qui, post BERGSON et LE ROY (« Rev. de Mét. et de Mor. », 1907, p. 130 sq.) omnem distinctionem inter motorem, motum et mobile negant et omnem realitatem substantialem sive moventium sive mobilium rejiciunt, cum dicant realitatem tantum esse « fluxum », motum esse essentiam rerum, nec existere nisi motum et τὸ fieri, unde concludunt contingentiam esse meram apparentiam quæ conse-

quitur divisiones τοῦ fieri per abstractiones intellectus immerito confectas. Ceterum supponemus principia fundamentalia mobilismi Bergsonis alibi esse refutata. (De eis cf. Jolivet, *La notion de substance*, p. 281-299 ; et speciatim de motu et duratione apud Bergson, præter opusculum ipsius Bergson, *La perception du changement*, Oxford, 1912, cf. F. Challaye, *Bergson*, p. 17-58).

4. Kantius in sua quarta antinomia (*Crit. rat. puræ*, tr. Trem., p. 416 sq.) et qui post eum tenent motorem immobilem involvere contradictionem, pariter negant thesim.

IV. Certitudo Thesis : absolute certa.

Nota Bene. — 1° Quia consideramus motus mundanos sub conceptu generalissimo motus, scl. ut transitus de potentia ad actum, — et quia de cetero dantur in mundo motus omnino immateriales, ut est intellectio in homine, argumentum potest dici metaphysicum.

2° Quia motus realis quilibet sufficit ab probandum motorem immobilem, ideo liceret præscindere a numerica entium mundanorum distinctione, scl. a pluralitate substantiarum in mundo. Argumentum enim valeret etiam apud eos qui tenerent dari in mundo unicam substantiam, quique sibi assumerent postulatum continuitatis in ipsis entibus, et illud opponerent ei quod vocant postulatum distinctionis (Postulat du morcelage). Nam quæstio remanebit assignandi rationem intelligibilem illius fluxus indistincti quod esset Universum, seu Totum, et explicandi transitus continui de potentia ad actum, vi cujus Universum perpetuo acquirit, vel amittit realem perfectionem. Ut dicit P. Garrigou-Lagrange, c. 1036 : « Le monde, ne fût-il qu'une seule substance, s'il y a devenir en lui, exige un moteur qui ne soit sujet d'aucun devenir et qui, par conséquent, soit distinct de lui. Le divers suppose l'identique, le changeant le permanent, l'indéterminé le déterminé ». Cf. Jolivet, *La théodicée de M. Le Roy*, in « Revue apolog. », août 1930, p. 137-139. — Sed revera, cum hæc ipsa postulata Bergsonis et Le Roy sint simpliciter absurda et alibi invicte refutata supponantur, cumque præterea et præsertim sive isti sive plerique alii pantheistæ non admittant notionem metaphysicam motus quæ supponit tandem aliquando verum subjectum quod movetur, nec ideo admittant valorem proprie objectivum cujuscumque substantiæ quæ sit vere in se stans, etiamsi supponeretur unica, jam nulla sequitur utilitas juxta hunc respectum procedendi. Quare juxta hypothesim sensus communis quæ alibi justificatur et admittit multiplicitatem substantiarum, arguemus.

DEMONSTRATIO

Iª PARS. — Probatur motor immobilis ex motu quocumque.

Si datur motus ab alio, datur aliquis primus motor qui sit immobilis saltem secundum actum ad quem movet.

Atqui datur ens motum ab alio. — *Ergo.*

Prob. Major. — Istud movens, vel habet ex se eum actum ad quem movet sine motu, immobiliter, vel non : si prius, jam habetur motor immobilis secundum actum ad quem movet ; si posterius, rursus istud movens movetur ab alio movente... a quo accipit actum quem non habet, quemque communicat : et recurrit eadem argumentatio.

Unde : *aut* erit processus in infinitum in serie mobilium quæ sunt mota quæque sunt causæ per se ordinatæ : quod repugnat ;

aut deveniendum est ad aliquem motorem immobilem, qui hunc actum habeat ex natura sua, nec moveatur ad ipsum.

Prob. Minor. — Aliquod ens movetur ex suppositione.

Atqui omne quod movetur etiam ab alio movetur.

Ergo aliquod ens movetur ab alio movente.

IIª PARS. — Hic motor immobilis est ens a se, i. e. Ens necessarium et Actus purus in sua linea.

1. Hic motor immobilis secundum aliquem actum *vel* est sibi ipsi ratio sufficiens adæquata suæ actionis, ita ut in eo nullum absolute habeatur *fieri* reale, *vel* non est sibi ratio adæquata.

a) Si primum, jam habemus intentum. Nam quod nihil ab alio accipit, nec est in potentia secundum quicquam quoad actionem suam, ergo neque est in potentia quoad suum esse simpliciter. Nam si esset in potentia quovis titulo quoad suum esse simpliciter, necessario esset in potentia quoad quamcumque actionem suam : prius enim est esse quam agere et modus agendi sequitur modum essendi. Ubi autem modus essendi alicujus entis quovis titulo potentialis, ibi omnis actio ejus etiam potentialis, quippe quæ actio sit suppositi. — Ergo hoc ens est sua actio per identitatem, seu ens quod nullam potentiam habet relate ad suum esse, quod ideo est immobile secundum actualitatem suæ perfectionis totalis, quod ideo eam habet ex se, quod ergo dicendum est necessarium seu actus purus saltem in linea sua. Ergo est ens per essentiam, Ens a se.

En d'autres termes : S'il était en puissance par rapport à son être propre, c'est-à-dire par rapport à ce qui le constitue en propre, à quelque degré que ce soit, il faudrait le dire aussi en puissance par rapport à son action, à toute action qui procède de lui : car « agere sequitur esse, — actiones sunt suppositorum ». Or, d'après la partie précédente, il ne peut être en puissance par rapport à la perfection qu'il communique par son

action aux autres mobiles. Donc, il n'est pas en puissance par rapport à son être, donc il *est* par lui-même, *a se*.

b) Si secundum, ergo invenitur in eo aliquod fieri, ideoque aliqua potentia : ergo ejus esse, ex præcedenti, est in potentia, ergo etiam ejus actio qua communicat aliis talem determinatam perfectionem, nec est vere immobilis etiam quoad hanc actionem : quod est contra hypothesim.

Tunc enim esse accipit ab alio, ut in thesi III ostenditur. Si autem esse recipit ab alio, ipso facto dicendus est recipere illum actum secundum quem supponitur immobilis, cum omnis actus seu perfectio pertineat necessario ad perfectionem essendi, hæc vero perfectio essendi necessario sit una in unoquoque individuo : ens et unum convertuntur. Ergo non potest dici habere hunc actum immobiliter.

Unde, ut habeatur ratio sufficiens adæquata variorum motuum atque motorum et vitetur processus in infinitum in causis subordinatis per se, deveniendum est necessario ad aliquem motorem immobilem secundum esse, quod nempe habeat esse per se et sit a se, seu Actus purus in sua linea. Cf. Sertillanges, *Sources de la Croyance de Dieu*, p. 69-72.

2. « Par définition, aucun moteur *mobile* n'est la cause adéquate de son propre mouvement ; donc, par une conséquence rigoureuse, puisqu'un tel moteur ne peut influer sur un autre qu'en passant lui-même de la puissance à l'acte, il suit que le mouvement d'aucun moteur mobile ne peut avoir sa raison pleinement suffisante dans un autre moteur également mobile, dans une chaîne finie ou infinie de moteurs mobiles. Mais rien, pas même le devenir du mouvement, *actus entis in potentia quatenus in potentia, id est actualis tendentia in ulteriorem perfectionem*, n'existe sans cause ni raison suffisantes. Il existe donc, comme cause et raison suffisantes du mouvement, un premier moteur immobile, c'est-à-dire sans potentialité, qui ne se porte vers rien, parce qu'il n'a besoin de rien, qui ne peut rien perdre ni rien acquérir, parce qu'il a en lui dès l'origine la plénitude de *son* être. — C'est ce qu'on nomme un Acte pur » (Chossat, c. 943).

SCHOLION

De Historia argumenti

I. Anaxagoras primus argumentum præformavit, cum assereret motum rerum mundanarum provenire ab intellectu divino : *πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα ὁ νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.* Cf. Arist., *VIII Phys.*, c. 5.

II. Plato hoc argumento tenet dari animas quæ seipsas et corpora movent, non vero probari Deum motorem plane immobilem (*Leg.* X, 869 sq. ; cf. *Phaedr.*, c. 24). — Sic concludit animam mundi, a qua proveniat motus in mundo et tandem animam solis, quam sensu latiore deum appellat (1).

De Deo apud Platonem, cf. Piat, *Dieu d'après Platon*, in « Rev. néo-scol. », 1905, p. 194 sq. ; — A. Bremond, *La piété grecque*, Bloud, 1914 ; *De l'âme et de Dieu dans la philosophie de Platon*, in « Archives de Phil. », vol. II, ca. 3, p. 372-404 ; *La théologie de Platon*, in « Recherches de sc. relig. », 1932 ; — Lagrange, O. P., *Platon théologien*, in « Revue thomiste », 1926, p. 189-219 ; — A. Diès, *Autour de Platon*, t. II, p. 566 sq. (Beauchesne, 1927) ; — Mugnier, *Le sens du mot Θεῖος chez Platon*, Vrin, 1930 ; — Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, c. 3 et notes, surtout n. 8 à 13, p. 227-230 ; — Jolivet, *Le Dieu de Platon*, in « Rev. apol. », janv. 1929.

III. Aristoteles : ex rerum mutatione concludit Deum sub conceptu Actus puri, et dat de Deo notionem omnium perfectissimam quam philosophi christiani postea satis habuerunt elaborare et evolvere. Ceterum de hac notione apud Aristotelem complura dicemus in tomo II ubi de Infinitate.

Sed quamquam perpulchra dicit Stagirita de Primo Motore, non negandum est ejus argumentum compati tamen graves aliquos errores.. Motum enim localem, quem modo speciali respicit, dicit esse æternum ; materiam supponit æternam et independentem quoad esse a primo Motore ; demum creationem sin minus negat, saltem penitus ignorat (2). — Præterea notan-

---

(1) Aliqui contendunt Platonem re non dissentire ab Aristotele in præsenti. Dicunt enim Platonem posuisse primum Motorem seipsum movere, quia apud ipsum motus intellegitur non transitus de potentia passiva ad actum (ut apud Arist.), sed transitus de potentia activa ad exercitium istius potentiæ, i. e. operatio, ut est intellectio (sive detur motus proprie dictus, sive improprie dictus). Cf. supra, p. 288, quæ dicit S. Thomas de hac lite.

(2) Aristote a-t-il nié ou non la création ? Question vivement débattue entre historiens de la philosophie et qui a donné lieu à de nombreux travaux en ces dernières années. Contentons-nous de signaler : 1° pour l'interprétation du Stagirite dans le sens d'une théorie qui supposerait au moins implicitement la création : Rolfes, *Die Philosophie des Aristoteles*, Leipzig, Meiner, 1923, p. 368 sq. et *In expositionem S. Thomæ super Aristotelis Metaphysicam*, in « Xenia thomistica », Rome, 1925, t. I, p. 389-410 ; Fr. Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig, 1911 ; J. Maritain, *La philosophie Bergsonienne*, 2e édit., Rivière, 1930, « Appendice, Gloses sur Aristote », p. 409-443. — 2° En faveur de l'interprétation

dum est Aristotelem motum mundi non explicare per causalitatem efficientem primi motoris, sed tantum per causalitatem finalem, quod certe rationem metaphysicam potentialitatis profundam reddit, non vero satis esse ad motum physicum explicandum videtur. — Unde fit ut argumentum ejus sensum omnino diversum habeat ab illo quem accipit apud S. Thomam et totam Scholam, et, quemadmodum dicit Böhm, *Die Gottesidee bei Aristoteles auf ihrem religiösen Charakter untersucht*, Cologne, Bachem, 1915, hoc argumentum apud Aristotelem non sit cosmologicum, sed teleologicum. — Denique tandem oblivioni non est dandum Aristotelem non admittere unum Motorem immobilem, sed quadraginta septem, vel potius quinquaginta quinque, et evolutionem ejus mentis de hoc puncto esse probabilem quidem, ut contendit Jäger, sed sat problematicam : cf. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 226.

Sur l'argument d'Aristote : cf. Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 315-353 ; P. Lagrange (l'exègète biblique), *Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote*, in « Revue thomiste », 1926, p. 297-313 ; W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin, Weidmann, 1923, 3ª P., c. 3 : « Die Umbildung der Lehre vom ersten Beweger », p. 366-392 ; R. Mugnier, *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Vrin, 1930 (1) ; M. de Corte, *La causalité du premier moteur dans la philo-*

---

contraire, disant qu'Aristote non seulement n'a pas connu la création explicitement, mais qu'il l'a niée pratiquement ou tout au moins qu'il est bien difficile de la trouver implicitement dans ses œuvres, c'est-à-dire virtuellement impliquée dans ses conclusions : J. Chevalier. *La notion du nécessaire chez Aristote*, Alcan, 1917 ; *Trois conférences d'Oxford*, Spes, 1928 ; R. Jolivet, *Aristote et la notion de création*, in « Rev. des sc. phil. et théol. », 1930, p. 5-50 et 209-235 ; Jæger, Lagrange, Mugnier dans les livres signalés *infra* à la bibliographie de l'histoire de l'argument, — auxquels il faut ajouter Mansion, in « Bulletin thomiste, 1926, p. 91 (recension de l'article de Rolfes signalé plus haut (*Xenia thomistica*) ; Roland-Gosselin, *Aristote*, Flammarion, 1928, p. 96 ; E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, c. 4, p. 67-87, avec les notes, surtout les notes 3, 6, 9, 19, 22-27, p. 231 sq. ; Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde, de Platon à l'ère chrétienne*, « Belles-Lettres », 1931, p. 185 sq. ; et nous-même in « Arch. de phil. », II, 2, p. 119-121 ; V, 1, p. 53-60 ; VI, 4, p. 157-161.

(1) M. Mugnier soutient cette thèse que, pour Aristote, le premier moteur est l'âme immanente du monde, thèse éminemment discutable qui n'a pas été favorablement accueillie par la critique et pour d'excellentes raisons. J'en retiendrai une seule qui lui est opposée par la « Nouvelle revue théol. », 1931, p. 948, et qui me paraît décisive. M. Mugnier suppose que le non-déplacement dans l'espace du premier ciel équivaut à son immobilité absolue ; or, « dans le système astronomique d'Aristote, la sphère du monde, le premier ciel, tout en ne se déplaçant plus dans l'espace (celui-ci, pour Aristote, n'existe pas au delà de cette sphère) est cependant animé d'un *mouvement de rotation* autour de la terre comme centre immobile ; si donc le premier moteur est l'âme immanente de cette sphère, il sera mobile *per accidens*, étant entraîné *per accidens* dans ce mouvement de relation qui est un vrai mouvement local, une *φορά*. Et par suite, le premier moteur ne sera plus, à l'encontre des assertions formelles et réitérées d'Aristote, un moteur absolument immobile tant « *per accidens* » que « *per se* ».

sophie aristotélicienne, in « Revue d'hist. de la philo. », 1931, p. 105-147 ; H. von Arnim, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Vienne, Holder, 1931.

Complément. — Il ne sera pas inutile de donner ici quelques renseignements qui pourront exciter à entreprendre une étude plus approfondie de cette preuve chez Aristote.

1. L'argument, tel qu'il se trouve chez Aristote même, est exposé en détail par W. Ross, dans l'Introduction de son grand commentaire sur *Aristotle's Metaphysics*, t. I. Écoutons-le, p. cxxxv-cxxxvii : « The prime mover moves directly the « first heaven » ; i. e. it causes the daily rotation of the stars round the earth. Since it moves by inspiring love and desire, it seems to be implied that the « first heaven » is capable of feeling love and desire, i. e. has soul. And this is confirmed by what Aristotle says elsewhere ; the first heaven, the planets and the sun and moon are all thought of as living beings. The further causal action of the prime mover is somewhat obscure. The motions of the sun, moon and planets are explained by the hypothesis of a « nest » of concentric spheres, each with its poles fixed in the shell of the sphere next outside it. Thus each sphere imparts its own motion to the sphere next, inside it, and the prime mover, by moving the outermost sphere directly, moves all the other spheres indirectly...

The « intelligences » like the first mover, move « as ends », i. e. they too move by inspiring desire or love. Their relation to the prime mover is nowhere specified, but if Aristotle is in earnest as he certainly is, in describing the first mover as moving all things, as that on which the universe and nature depend, and in insisting on a single ruler of the universe, we must suppose that the first mover moves the intelligences. And since they are immaterial, this movement will not be physical movement, but the metaphorical « movement » of desire and love. It will move them *ὡς ἐρώμενον*. — If Aristotle's language be taken strictly, then, we have a very complicated system : *a*) The prime mover ; *b*) 55 intelligences actuated by love of the first mover ; *c*) the soul of the « « first heaven », actuated by love of the first mover ; *d*) the souls of the 55 spheres, actuated by love of the 55 intelligences respectively ; *e*) the « first heaven » moved by its soul ; *f*) the 55 spheres moved by their souls...

It seems preferable to suppose that in (*Metaphys.*, l. XI) « desire » and « love » are used in no merely metaphorical sense, and therefore that life and soul are seriously ascribed to the spheres ; these are living beings which aim at realizing in their own measure the perfect being enjoyed in full by God and the intelligences. The complications of the scheme of entities set out above should not, then, be diminished by identifying God with the soul of the « first heaven » and the intelligences with the souls of the planetary spheres. The scheme is simplified in a more satisfactory way, if we do not regard the first heaven and its soul, the planetary spheres and their souls, as separate entities, but each of the spheres as forming with its soul a single composite living being »..

2. Pour avoir le vrai sens de l'argument du Premier Moteur chez Aristote, il nous semblerait opportun de tenir compte des quelques remarques historiques suivantes. Elles voudraient donner au mouvement local la place véritable qu'il a dans la pensée du Philosophe et qui, tout en étant certainement importante, n'y occupe peut-être pas cependant le premier plan ou du moins un rôle exclusif.

Dans la « *Φυσικὴ Ἀκρόασις* » (VIII) et dans la Métaphysique (XII),

Aristote fonde sa démonstration du « moteur immobile et inconditionné » *(πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον)* sur une analyse du changement *(κίνησις* et *μεταβολή)* et de ses conditions d'*intelligibilité* aussi bien que de *réalisation* : Réalité du changement, orientation du devenir vers le *meilleur* (fin). Le mouvement comme tel est essentiellement relation vivante d'un être, en progrès continu, au terme (Forme, fin, exemplaire, moteur) qui explique, spécifie et *motive* la réalisation de sa puissance, de son désir.

Tout ce qui est mis en mouvement change *sous l'influence de quelque chose, (ὑπό τινος)*, désirable, qui possède donc ce que le mû désire et ne possède pas, mais est capable de posséder.

La matière, c'est le sujet qui « dure » dans la succession des contraires, l'élément de continuité dans l'hétérogénéité du devenir, — c'est aussi, et sous un autre point de vue, l'ensemble, scientifiquement indéfinissable, des conditions d'apparition des formes individuelles que nous isolons dans le devenir, — c'est la *nature* qui se réalise, par opposition à la forme, nature réalisée, qui, aimée, désirée par la matière, *motive*, oriente sa réalisation et en fait la continuité.

Le premier moteur, fin dernière et bien suprême universellement aimé, est, dans le devenir universel, ce qu'est la forme dans les générations partielles qui le composent.

C'est seulement après avoir démontré la nécessité d'un premier moteur impassible et inconditionné (par l'analyse du mouvement conçu comme un développement vital), qu'Aristote introduit le mouvement local et circulaire du premier Ciel *par l'intermédiaire duquel*, Dieu est cause de toutes les mutations sublunaires, *conditionnées* et réglées par les circulations sidérales. (Retour cyclique.) Ce n'est cependant qu'un corollaire d'origine mythique, compliqué d'hypothèses astronomiques plus que contestables, mais nullement impliqué dans la méthode et les principes de la Physique d'Aristote, physique qualitative et finaliste ou mieux : Métaphysique des substances et des formes engagées dans le Devenir. Il reste seulement que la nécessité s'impose de désolidariser la Philosophie naturelle péripatéticienne de ces superfétations pseudo-scientifiques et que toute la partie de la preuve de Dieu qui s'appuyait sur cette conception du mouvement local doit être remisée au Cabinet des Antiques : elle n'a plus qu'un intérêt archéologique.

3. Ces explications bénignes ne suppriment d'ailleurs pas toute difficulté dans la théorie d'Aristote sur le premier moteur et la manière dont il entend le principe *Quicquid movetur ab alio movetur*. Sans prétendre les résoudre, il faut bien en dire un mot.

L'une des principales se tire du livre V de la *Physique*, c. 4, 227 b. 229 a. L'axiome, y est-il dit, est évident de tout mouvement *violent;* mais il n'est pas si aisé de montrer comment il se vérifie pour le mouvement *naturel*. Et telle est bien en effet la raison pour laquelle nous ajoutons à son énoncé le mot *etiam*, afin de sauvegarder l'activité du mobile. Comment Aristote s'en tire-t-il ?

Il considère d'abord les *animaux*, et cherche à distinguer dans l'animal le *moteur* et le *mû*. Or il lui semble qu'il en est de l'animal comme du navire qui est mû par le pilote, et des mobiles artificiels. L'âme, dit-il, est comme le pilote dans un navire et grâce à l'action de ce moteur, *l'animal se meut tout entier*. Mais alors se pose une grave question : Quelle est la valeur de la théorie ou de la métaphore platonicienne, à laquelle il est ici fait recours et comment s'accorde-t-elle avec la théorie aristoté-

licienne de l'*âme forme du corps ?* Aristote ne nous le dit malheureusement pas (1).

Retenons seulement que, pour expliquer le mouvement du vivant, l'âme suffit : l'âme est motrice, le corps est mobile. D'où cette conclusion nécessaire : si le monde ou le premier ciel est un vivant, ce premier moteur est l'âme du monde. Nous n'avons pas besoin de chercher au-delà.

Mais poursuivons. La plus grosse difficulté pour Aristote est celle que présente le mouvement naturel des corps inorganiques, comme les corps graves et les corps légers. Le grave tend vers le bas, le léger vers le haut par nature. Ils ne peuvent se mouvoir eux-mêmes, car s'ils le faisaient, ils pourraient s'arrêter comme l'animal qui marche. Or ils ne le peuvent pas, leur corps continu homogène ne pouvant être touché par aucune partie de lui-même : ce qui est évident, s'il est entendu que le moteur doit être nécessairement distinct du mû, mais ce qui est précisément en question. — En fin de compte, quelle est la cause, quel est le moteur du léger et du grave ? C'est en dernière analyse la cause de leur nature : ce qui les a engendrés a fait l'un lourd, l'autre léger; ou encore c'est la cause accidentelle qui enlève l'obstacle de l'ascension de l'un et de la chute de l'autre.

« Ergo quicquid movetur ab alio movetur ». S'il y a un *mobile inengendré* qui tient sa nature de lui-même et vit, il n'y a jamais eu aucun obstacle à son mouvement. Quel moteur alors lui imaginera-t-on pour vérifier le principe ? De toute façon il faudra lui trouver un obstacle. Autrement il se mouvrait lui-même. Or il est impossible qu'il se meuve lui-même, puisque c'est précisément ce que nous voulons prouver.

Le P. A. Bremond, à propos de ce déconcertant chapitre, pose cette question : « si Aristote, à quelque moment de cette laborieuse et vaine démonstration, a songé à la cause efficiente *quæ dat simpliciter esse*, que n'en a-t-il parlé ? »

IV. S. Thomas, in *I Contra Gentes*, c. 13, etiam procedit a motu locali ; supponit enim motum esse transitum de potentia ad actum, quæ est sententia communis; sed etiam existimat motum non posse haberi sine translatione ideoque sine motu locali : quod quidem immediate exprimit axioma : « omne quod movetur... » Ceterum omnia corpora habent appetitum natu-

(1) Rodier, dans son commentaire du *περὶ ψυχῆς*, *Traité de l'âme*, t. II, p. 89, expose ainsi la théorie d'Aristote : « En réalité l'âme meut le corps exactement comme le premier moteur meut le monde ; il n'y a de différence que dans l'éternité du mouvement causé par celui-ci. Ce qui meut l'animal, ce n'est pas la forme qu'il possède [mais alors que devient la métaphore du pilote ?], c'est la forme parfaite et achevée qu'il devrait posséder pour réaliser pleinement son essence, c'est en un mot le désirable. De même, ce qui meut la terre ou le feu, c'est leur lieu naturel, en qui seuls ils arrivent à être pleinement ce qu'ils tendent à être. Mais de même que les éléments restent en repos quand ils ont atteint ce lieu, ainsi l'animal qui aurait atteint sa forme parfaite resterait immobile. L'âme qui le meut, n'est pas celle qui est réalisée en lui, c'est celle qui le sera après que le mouvement aura été accompli ». Cette explication ne supprime pas toutes les difficultés.

ralem ad suum locum ; hunc autem petunt mediantibus mutationibus quæ fiunt sub actione sphærarum cælestium, quæ invicem sibi communicant motum primæ sphæræ. — In *Summa Theologica*, I[a] P., q. II, a. 3, notio motus proponitur magis universalis a S. Thoma, sed tamen de ea recte dicit Pègues, in h. l., p. 101 : « Bien que, dans l'exposé de sa première preuve, S. Thomas eut élargi le concept du mouvement, toutefois, c'était sur le phénomène du mouvement local qu'il avait entendu d'abord s'appuyer ». Cum autem hujusmodi probatio pendeat a theoriis physicis omnino obsoletis, non mirum est quod dicit P. Chossat, c. 932 : « Quant à l'argument du premier moteur tel que S. Thomas l'a compris, il y a longtemps qu'il ne s'enseigne plus, même dans l'École thomiste ».

Sed sedulo notandum est S. Thomam, in hac expositione argumenti primi motoris in multis essentialibus differre a Philosopho, præsertim cum ad causalitatem efficientem manifeste appellet, cumque contingentiam ubique supponat, quæ a Stagirita est prorsus aliena : quod mutat totam argumenti quasi orientationem, ut supra jam diximus.

Cf. Chossat, c. 931-932 ; — Weber, *Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinem Wortlaut besucht* (Herder, 1902) ; — Gilson, *Le Thomisme*[3], p. 67-78.

V. de argumento apud ***Scotum*** et sequentes, cf. Chossat, c. 932-935.

OBJECTIONES

OBJ. 1[a]. — Juxta Scotum et Scotistas hoc axioma : « Omne quod movetur etiam ab alio movetur », vel ejus simile « nihil movet seipsum », non valet nisi de agente univoco quod tunc esset simul in potentia formali et in actu formali secundum idem, quod evidenter repugnat ; sed non valet de agente æquivoco. Cf. Scot, *I Dist.* III, q. 7, n. 28 sq. et *II Dist.* XXV, q. 1, n. 14. Unde sic arguunt :

Relative ad actum, mobile potest esse simul et in potentia *formali* (v. g. non habeo scientiam), et in *actu virtuali* (v. g. possum actum scientiæ producere). Ergo falsa argumentatio. *Prob. antec.*, quia ens in actu virtuali potest sibi dare actum : sic intellectus hominis in actu virtuali hujus speciei expressæ.

Resp. — *Dist.* : Mobile potest continere effectum in actu virtuali inadæquato, *conc.*, in actu virtuali adæquato, *nego*. Unde debuit complementum accipere ut produceret terminum receptum in se. Quo sensu dicetur *etiam* ab alio moveri.

Explico. — 1. De continentia virtuali *inadæquata* nulla est difficultas. Patet enim causam sive univocam, sive æquivocam finitam debere effectum suum continere virtualiter aliquo modo ; secus enim omnis causalitas propria causæ finitæ tolleretur, quod alibi probatur falsum. Et hæc est ratio, ut diximus, cur effato prædicto addamus verbum *etiam*, et negemus principium valere, si sensu exclusivo sumeretur, ut v. g. contendit Bannezius ap. Chossat, c. 933, vel Garrigou-Lagrange, in D. A. F. C., c. 1034, seu *Dieu*, p. 257.

2. Si vero agitur continentia *adæquata*, negamus ullam causam finitam posse effectum suum virtualiter adæquate continere. Sed ratio est diversa pro diversis causis :

a) Si de causa *univoca* movetur quæstio, patet assertum, ut ipse Scotus concedit cum S. Thoma, in *I*ª *P.*, q. CIV, a. 1, quia tunc esset dicenda in actu simul et potentia formali relative ad esse, quod consequitur formam ejus, nempe gradum ejus perfectionis, unde posset esse causa sui ipsius, immo deberet esse, quod evidenter repugnat. Cf. de Régnon, *Métaphysique des causes*, 1. III, c. 3, § 8, p. 189-192, et Wébert, *Essai de métaphys. thomiste*, p. 313-315 (etsi difficultates complures patitur hic locus).

b) Si de causa *æquivoca*, idem est dicendum, si hæc non supponatur infinita neque simpliciter a se, ut est præsens hypothesis (secus enim haberetur intentum, vid. Ens a se perfectum). Ratio est quia causa æquivoca limitata in perfectione non potest habere perfectionem æqualem et omnino æquivalentem effectus in individuo, qui sit perfectionis etiam minoris, nec valet universaliter principium : « plus continet minus » (cf. nostrum *Essai critique sur l'Hylémorphisme*, p. 109). Unde requiretur semper complementum ut agens mobile, quod de novo agit, possit sortiri effectum, seu producere terminum novum, sive actio ejus sit immanens, sive transiens. Quo sensu semper verum erit : mobile, quod transit de potentia *passiva* ad actum, *etiam* ab alio moveri.

3. Præter hanc quæstionem, alia potest moveri de *potentia activa* qua tali, utrum nempe possit haberi et constitui agens quod sit *agens perfectum*, h. e. quod nullo complemento indigeat ut agat et transeat de potentia activa in actum, - annon. Si supponeretur agens finitum totaliter independens a causa a se in sua activitate, quasi illam non reciperet secundum entitatem, hoc aperte repugnaret, ut in IIIª Parte hujus Theodiceæ probabimus. Sed si supponitur dependens in esse, tunc non apud omnes scholasticos constat hæc repugnantia ; immo specimen illius proponunt intellectum agentem (cf. « Archives de phil. », vol. II, ca. 2, p. 144, nota). Sed si hoc admittitur, jam necessario omnibus patebit argumentum ex motu quod ex hac proficisceretur, non sibi sufficere ut stabiliatur Motor immobilis quem quærimus ; unde apparet absoluta necessitas secundæ Partis distinctæ in thesi nostra.

4. Si agitur de *virtualitate perfecta* quæ Enti a se competere potest, nota est opinio mira quæ Scoto tribuitur, secundum quam Deus non posset quidem esse in actu virtuali non eminenti, sed posset esse in actu virtuali perfecte eminenti (qui actus non esset formalis continentia) non tantum relative ad effectus ad extra (v. g. creationem), ut omnes consentiunt, sed etiam quoad activitatem ad intra.

Quicquid sit de hac theoria, tenendum est hanc virtualitatem perfectam in Deo, nihil habere commune cum *virtualitate pseudo-perfecta* quam præ se ferunt pantheistæ et vi cujus ens necessarium materiale sese evolveret transeundo in varios modos e potentia passiva in actum. Contra quam absurditatem, absolute valet argumentum classicum ; « minus non producit plus ».

La virtualité en acte, pour autant qu'elle impliquerait dans la cause quelque perfection nouvelle, quelque état nouveau, est contradictoire dans l'être qui est par soi. Et tout de même la virtualité pure, qui, comme le devenir pur, impliquerait un passage de la puissance à l'acte et l'apparition incessante de perfections ou qualités nouvelles qui n'étaient pas en puissance dans un *être* supérieur, *répugne* de façon absolue comme supposant que le plus sort du moins, le parfait de l'imparfait, ce qui est positivement inintelligible. Ceux qui tiennent, comme Bergson, pour le devenir pur et en même temps pour l'accumulation des expériences passées dans l'élan continu, le flux qui dure... réintègrent d'ailleurs bon gré mal gré la notion de substance et d'être : ils ne s'entendent que dans la mesure où leur flux est être.

L'explication par le devenir suppose cela, ou alors elle revient essentiellement à mettre la puissance avant l'acte et donc à expliquer l'être par le néant : ce qui est absurde. Comme l'a justement remarqué M. Jolivet, expliquer l'être par le néant : « c'est ce que fait Spinoza, c'est ce que fait Hamelin, c'est aussi ce que fait Bergson. Après avoir montré que l'erreur spinoziste consiste à concevoir les possibles avant l'être, lui-même finit par poser la puissance avant l'acte, car de quelque nom qu'il l'affuble, si ingénieusement qu'il le décrive, cet Absolu, « qui dure comme nous, encore « qu'il soit infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même » (*Evolution créatrice*, p. 323), c'est la puissance ou le possible et non l'Acte, c'est-à-dire l'Être... La puissance, même réelle, n'est pas première, elle dépend de l'Acte proprement Acte et le possible se fonde sur l'Être qui le soutient et l'explique. Placer le devenir à l'origine, ou, si

l'on préfère, considérer le devenir comme le Principe, cela revient au fond à expliquer l'être par le néant » (*A la recherche de Dieu*, p. 81).

OBJ. 2ª. — Reprenant les difficultés des dynamistes qui admettent une force intermédiaire entre la puissance et l'acte et qui agirait par soi, le P. Garrigou-Lagrange (D. A. F. C., art. *Dieu*, c. 1034, vel *Dieu*, p. 257) poursuit : « C'est la virtualité de Leibniz (*Monadologie*, éd. Boutroux, p. 39-41), c'est l'acte virtuel par lequel Suarez (*Disp. Met.* XXIX, s. I, n. 7) croyait pouvoir expliquer que la volonté peut passer à l'acte sans une motion divine... »

Réponse. — Quoi qu'il en soit de la virtualité de Leibniz, l'acte virtuel de Suarez exprime simplement la puissance active en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'agissante, et sans laquelle il n'y a pas d'activité ni de causalité propre de la créature. Cette puissance active constitue assurément un intermédiaire entre la puissance passive en tant que telle, et l'acte ; mais, à titre de détermination ou propriété du sujet, elle relève avant tout de l'acte et non de la puissance. Rejeter cet intermédiaire, c'est se condamner à traduire en concepts statiques et à décomposer en éléments morts ce qui est le mouvement et la vie, c'est s'interdire d'avoir la moindre idée approchée de l'ordre dynamique. D'autre part, il faut absolument nier que cette puissance active en acte se distingue réellement de son acte dans le sujet agissant.

Instance 1re. — « Il est facile de répondre, poursuit le P. Garrigou-Lagrange : l'acte virtuel reste distinct de l'action qui dérive de lui ».

Réponse. — *Dist.* : si l'on entend par cette action la chose faite, le terme produit, *oui*, sans doute ; si l'on entend par action la perfection de l'agent comme tel, son activité propre, « actio in agente », il faut répondre *non* sans hésiter. Autrement l'agent comme tel serait en puissance passive et en tant qu'agent, il serait formellement patient, ce qui est contradictoire et supprimerait toute activité propre de la créature. Aussi Suarez avait-il parfaitement raison, comme nous le verrons ailleurs, d'affirmer que la volonté passe à l'acte sans une motion divine spéciale, distincte de la conservation dans son être de puissance active et de l'excitation produite par la présentation de l'objet qui suffit à constituer la volonté en acte.

Instance 2e. — « Y a-t-il oui, ou non, du devenir en lui ? Son action est-elle éternelle, ou au contraire est-elle apparue dans le temps ? »

Réponse. — Si ces paroles signifient, comme il semble d'après le contexte, que l'agent en tant qu'agent est formellement en puissance passive par rapport à son acte, on ne saurait trop s'insurger contre elles. Aussi bien une telle doctrine est absolument opposée à la doctrine classique : « οὐκ ἀνάγκη κινοῦν κινεῖσθαι, il n'est pas nécessaire que le moteur soit mû » (Aristote, *De Anima*, l. III, c. 2) ; « une cause peut produire immédiatement et par elle-même quelque effet nouveau, sans aucune nouveauté en elle-même » (Scot, *III Dist.* I, q. 2, n. 7 ad I), — deux textes que commente pertinemment T. de Régnon, *Métaphys. des causes*, p. 152-154. Si donc l'agent fini, borné, qui n'est pas agent pleinement en acte par lui-même, doit au concret passer de la puissance à l'acte, ce n'est pas en tant qu'agent, mais parce que, dans le cas, sa virtualité est liée ou qu'elle manque d'objet sur quoi s'exercer, parce qu'en ce sens il est en puissance passive, comme non agent, par rapport à l'acte qui le constitue formellement agent. Quoi qu'il en soit de la possibilité d'une créature qui serait créée « agent fini parfait », l'agent déficient qu'est l'être matériel, a besoin sans doute, pour être constitué agent en acte, d'un complément d'actuation, c'est-à-dire qu'il a besoin que soient posées certaines conditions ; mais il n'est à aucun titre une virtualité, soi-disant active, qui attend son action d'un moteur extrinsèque comme un acte qui devrait lui venir d'un autre. Un agent en acte n'est pas en puissance passive par rapport à son action, c'est-à-dire à son activité. Encore une fois cela est contradictoire.

Est-ce à dire alors qu'il y ait une exception au principe : « quicquid movetur ab alio movetur » ? Nullement, mais il y a qu'à côté de ce principe, il en est un autre qu'il faut également sauver : la cause ne change pas en agissant, « agens qua agens non mutatur », et donc « ab alio non movetur », encore que l'agent créé soit lui-même *ab alio*. Or, pour concilier ces deux axiomes, il suffit de remarquer que, si tout mobile suppose un moteur, l'agent comme tel n'est pas un mobile et donc comme tel ne suppose pas de moteur : par suite le premier axiome, comme nous avons dit, ne vaut pas de la puissance active comme telle. — En d'autres termes, Dieu a créé des agents capables

d'agir et non pas de pures machines susceptibles seulement d'être mues du dehors et lancées les unes contre les autres à la façon de projectiles inertes, qui seraient, selon la comparaison du P. Chossat, de vulgaires toupies à fouet et non à ressort. Une loi de l'action qui ne serait qu'une transposition de la loi d'inertie, en vertu de laquelle un être ne peut changer de lui-même son état de repos ou de mouvement, ne s'applique comme loi physique qu'aux mouvements purement mécaniques des corps inertes, elle laisse complètement de côté la vraie puissance active du vivant.

Instance 3°. — « Cette apparition de quelque chose de nouveau, ce *fieri* suppose une puissance active qui n'était pas son activité, qui même n'agissait pas, mais qui seulement pouvait agir. Et alors comment l'acte virtuel s'est-il réduit à l'acte second qu'il n'avait pas ? Dire que c'est par lui-même, c'est poser un commencement absolu, ce qui répugne ».

RÉPONSE. — 1° *Ce* FIERI, dit-on, *suppose une puissance active « qui n'agissait pas »*, nous pourrions ajouter : « qui n'était pas active du tout », puisqu'aussi bien cet être hybride dont il est ici question, est un agent supposé par hypothèse un véritable agent, mais qui d'autre part est métaphysiquement et totalement incapable d'agir par lui-même. Ne nous dit-on pas en effet qu'aucune parcelle d'activité ne saurait se trouver activée ici par les simples forces de l'agent ? ce serait un commencement absolu, aussi tout lui doit-il venir du dehors ! L'agent fini comme tel ne serait donc pas agent du tout.

2° « *Ce fieri suppose une puissance active qui n'était pas son activité* ». — Au sens où l'entend le P. G. L., nous ne saurions admettre cette proposition. On peut concéder que l'action, étant dans le patient, le résultat, le terme de l'activité de l'agent ou de la puissance active, se contredistingue de cette puissance elle-même. Mais l'activité interne de la puissance active, en tant que telle, est simplement la réalité même de cette puissance active, pour autant bien entendu que l'on doit concevoir l'agent et la puissance active comme une réalité dynamique et non comme une entité statique capable seulement d'être mue.

3° Enfin, lorsque l'auteur ajoute que « *ce fieri suppose une puissance active qui seulement pouvait agir* », cette proposition peut avoir un double sens. Ou elle signifie une puissance active complète comme telle, mais manquant encore de sujet patient auquel elle devra s'appliquer, ou elle signifie une puissance active encore incomplète et par conséquent, sous ce rapport, en puissance passive. Ce second sens est évidemment le seul raisonnable qui se puisse prêter au R. P. Mais alors on ne peut pas dire qu'il s'agit d'une vraie puissance active qui peut réellement, actuellemnt agir : elle ne le peut que conditionnellement, et dans l'ordre métaphysique idéal, — elle ne le peut pas en fait, dans la réalité concrète. Si elle le peut réellement (tel l'intellect agent dans la théorie thomiste), il ne lui manque plus que d'être appliquée au patient, celui-ci étant en puissance proprement dite et attendant d'elle le mouvement ; mais cette application ne saurait constituer pour la puissance active une actuation véritable, un passage de la puissance à l'acte.

4° « *Et alors comment l'acte virtuel s'est-il réduit à l'acte second qu'il n'avait pas ?* » — Il l'avait au sens indiqué. Quand on parle d'agent qui passe de la puissance à l'acte, d'agent en acte premier et en acte second, on parle en métaphores tirées de l'ordre de la puissance passive ; or celle-ci est par rapport à la puissance active simplement autre chose.

OBJ. 3ª. — Juxta *mobilistas*, probatio nostra implicat postulata de natura motus, ut distinctionem motoris et mobilis, entis mobilis ejusque motus, affirmationem prioritatis actus super potentiam. *Atqui* hæc postulata quæ sunt propria « mentis communis », contradicunt « menti philosophicæ », secundum quam ens et fieri identica sunt : « les choses étant mouvement, il n'y a plus à se demander comment elles reçoivent celui-ci ». Cf. LE ROY, *Le Problème de Dieu*, p. 17-25 ; HÉBERT, *Le Divin*, p. 90 sq.

RESP. — Cum Gayraud in « Rev. de philo. », 1908, t. XIII, p. 8-14 et cum Jolivet, in « Revue apologétique », 1930, t. LI, p. 132-137 vel in *A la recherche de Dieu*, p. 14-18.

1° Supponunt adversarii scholasticos admittere theorias quæ sunt prorsus alienae a mente Doctorum scholæ, quasi « transitum » omitterent in explicatione motus, et causalitatem motricem conciperent ad modum alicujus rei quæ migraret ab uno corpore ad aliud. Hæc autem difficultas quæ testatur miram ignorantiam theoriæ scho-

lasticæ (1), unice ostendit melius forsan esse si argumentum non proficiscatur a definitione motus : « actus entis in potentia quatenus in potentia », quæ est optima quidem, sed nimium systematica, et confusiones gignere nata est, donec tota theoria hylemorphica stabilita fuerit.

2° Quando autem contendunt mobilistæ « ens » esse per identitatem « τὸ fieri » et motum nihil implicare quod sit immobile, nempe quod permaneat, tunc repondetur eos sese ipsos non intelligere et τὸ fieri esse inintelligibile quod non sit τὸ fieri alicujus.

3° Sed, ut patet, immobile quod implicat motus non ipsum est concipiendum ad modum substrati inertis materialis, quod reciperet omnes modificationes et determinationes quin modificaretur et intrinsece determinaretur. Cf. *Essai critique sur l'Hylémorphisme*, p. 309 sq. Ad quem respectum forsitan non satis attenderit Gayraud in paginis supra laudatis quæ ceterum in multis sunt laudandæ.

OBJ. 4ª. — Facta contradicunt : voluntas seipsam movet ; gravia seipsis deorsum cadunt ; animalia et viventia seipsa movent, etc.

RESP. — 1° De *gravibus* et corporibus inertibus, dicenda sunt motum suum accipere et pati, quatenus in præsenti casu patiuntur attractionem vel quamlibet aliam vim extrinsecam.

2° De *viventibus* alio modo respondetur, nempe, debent, ut moveantur, excitari aliqua causa ; sed hac excitatione data, semel atque constituuntur in actu, per seipsos se movent : quodcumque movetur, *etiam* ab alio movetur, nihil movet seipsum adæquate sed utique inadæquate. Quæ responsio valet de vita sive sensitiva, sive intellectuali et voluntaria.

Cf. aliam responsionem ap. T. de Régnon, *Métaphysique des causes*, l. III, c. 2, a. 5-9, p. 145-150, vel ap. Loinaz, *Prælectiones*, p. 55-57.

Instant. — Homo ex non intellegente fit intellegens quin ab alio præmoveatur.

RESP. — Cum Hontheim : « Illud omne quod movetur... » etiam sic intelligi potest ut nihil mutet statum suum nisi certa conditione ab extra posita, quæ forsan non est proprie causa. Cujus veritas illustratur discurrendo per quædam exempla : mens non transit ad cognitionem novam, nisi nova objecta ei proponantur eamque moveant, lapis non cadit nisi fulcro remoto, aqua non frigefit nisi re frigidiori tangitur. Etiam secundum hunc sensum principio uti possumus ad Dei existentiam demonstrandam. Nempe mutatio supponit condicionis positionem, hæc aliam conditionem, hæc tertiam et ita porro donec ad condicionem ultimam vel primam deveniamus » (*Instit. theod.*, n. 212).

---

(1) Cet article de 1907, où tant de confusions et de méprises épaisses sur la pensée vraie de la scolastique s'entassaient à l'envi, a été réédité tel quel, sauf quelques retouches de style, par M. Le Roy lui-même dans son volume *Le Problème de Dieu*, 1929. Cette réédition sans changements, sur ces points au moins où l'erreur de fait était manifeste, pose un véritable cas de moralité littéraire. Il est de mise, parmi les adversaires de la scolastique, de reprocher à ceux qui la défendent de ne pas chercher à comprendre la pensée des philosophes qu'ils combattent et de la déformer en fonction d'idées et de théories préconçues. Que dire vraiment de la désinvolture d'un écrivain du mérite et du talent de M. Le Roy, à qui l'on a montré en son temps — et combien la chose était facile ! — qu'il avait travesti de façon ridicule la pensée authentique de S. Thomas et de toute l'Ecole sur des thèses aussi fondamentales que la nature du mouvement et de la causalité, et qui réédite avec sérénité, sans aucun correctif, sans aucune rétractation, des critiques extrêmement graves, contre des doctrines qu'il a grossièrement déformées ? Objectivement parlant, quiconque ne craint pas d'appeler les choses par leur nom, dira qu'une telle attitude accuse tout simplement un manque de loyauté intellectuelle, un véritable manque de conscience professionnelle. — Et nous n'hésiterons pas à rapprocher ce cas de celui de M. Brunschvicg que M. Gilson a eu le noble courage de dénoncer publiquement et fortement à la *Société française de philosophie*, le 28 mars 1928, en une séance célèbre. On a beau être membre de l'Institut, on n'en est pas autorisé pour cela à se permettre de telles ignorances, de telles injustices.

CAPUT QUARTUM

ARGUMENTUM EFFICIENTIÆ

THESIS V. — Deum existere sub conceptu causæ primæ improductæ efficaciter probatur ex causis efficientibus ordinatis in operando.

BIBLIOGR. — S. Augustinus, *Enarr. in ps.* 114, n. 13-14 ; in *psalm.* 73, n. 35 ; *in psalm.* 110, n. 4, etc. ; — S. Thomas, *I*ª *P.*, q. II, a. 3, 2ª via ; *I C. G.*, c. 13 ; — Suarez, *Disp. Met.* XXIX, s. I, n. 20 ; — Billuart, *De Deo*, Diss. I, a. 2, 2ª ratio.

Bordoy-Torrents, *De secunda via S. Thomæ*, in « Ciencia tomista », 1927, p. 183-207 ; — Brosnan, *Instit. theol. natur.*, p. 24-36 (unicum est ejus argumentum) ; — Chossat, art. *Dieu*, in D. T. C., col. 943 ; — Farges, *Idée de Dieu*, p. 86-99 ; — Fleischmann, *De processu in infinitum in causis efficientibus*, in « Ephem. theol. Lovan. », 1926, p. 5-28 ; — Garrigou-Lagrange, art. *Dieu*, in D. A. F. C., c. 1036 sq., vel *Dieu*, p. 266-269 ; — d'Hulst, *Confér. de N. D.*, 1892, 2e Conf., p. 21-34 ; — Kirfel, *Zum Gottesbeweis des hl. Thomas aus der Ordnung der Wirkursachen*, in « Jahrh. für Phil. und spekul. Theologie », 1911, p. 146-163 ; — Kleutgen, *De ipso Deo*, n. 164-165, et *Philos. scol.*, tr. fr., t. IV, p. 285 ; — Santeler, *Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis*, Innsbruck, Rauch, 1930 ; — Schaaf, *Instit. theol. nat.*, p. 112-122 ; — Sertillanges, *S. Thomas*, t. I, p. 148-151 ; — Urraburu *Theodiceæ*, vol. I, p. 95 sq. ; — Villard, *Dieu devant la science*, t. I, p. 145-183.

PRÆNOTANDA

I. Positio Quæstionis.

1. Argumentum potest poni duplici modo :

a) *de causalitate actuali quacumque*, ita ut de causis subordinatis per se et de mutationibus in individuis, præsertim accidentalibus, tantum fiat sermo : sic S. Thomam, loc. cit. interpretantur multi, v. g. Billuart, *loc. cit.*, Pègues, in *h. loc.* p. 99-102, Garrigou-Lagrange, *loc. cit.* Sed tunc non apparet in quo differat hæc 2ª via a prima et præsertim assumuntur omnes difficultates quæ a modernis contra hanc speciem causalitatis moventur.

b) *de causalitate causarum subordinatarum per accidens*, nempe : dantur in mundo substantiæ quædam materiales (utique realiter existentes et numerice inter se distinctæ), quotidie

de novo orientes : novæ plantæ, nova animalia, novi homines, etiam nova composita chemica, etc. (1).

2. Hanc *secundam positionem eligimus*, quicquid sit de mente S. Thomæ. Ideoque non a mutatione qualibet, ut in argumento ex motu, sed a *mutatione substantiali*, seu ab actione cujus terminus formalis est nova substantia, novum individuum prius non existens, quod nunc subsistit in se solum præter actionem productricem generantis, procedimus. Qui processus supponit non tantum dari veram causalitatem efficientem, aliunde probatam, in natura rerum, sed dari substantias vere distinctas : hoc supponimus ex Critica.

Tunc quæritur utrum istæ substantiæ de novo productæ habeant rationem sui sufficientem in serie suarum causarum efficientium quæ dantur in mundo, an exigant præterea causam aliquam efficientem extramundanam et incausatam, quæ sit Deus.

II. Principia demonstrationis. — 1. *Principium formale* probationis non erit, ut in præcedenti thesi : « Omne quod movetur ab alio movetur », sed istud quod tanti fecit Suarez, *loc. cit.* : « OMNE QUOD FIT AB ALIO FIT TAMQUAM A CAUSA EFFICIENTE », sive generetur, sive fiat quacumque ratione.

Ratio hujus formæ et novi principii est triplex :

a) Contra principium « omne quod movetur... » objicitur ut jamjam vidimus inter objectiones contra thesim præcedentem, actus virtualis. Quæ objectio, si rite discutitur, apparet quidem inefficax, sed distinctiones subtiles requirit ut activitas propria entis mobilis salvetur.

b) Etsi motus et mutatio idem possunt significare atque « fieri », h. e. « causari », « effici », tamen secundum usum, præsertim antiquum, sunt notiones magis indeterminatæ. Immo et præsertim axioma « omne quod

(1) D'aucuns, v. g. LORTAL, *La certitude sur l'existence de Dieu*, p. 34-40, ont voulu interpréter la seconde voie comme s'il s'y agissait de la *conservation* des divers êtres dans l'existence. Outre que du point de vue historique et de l'exégèse du texte, cette interprétation ne nous semble avoir aucun fondement, nous nous contenterons de remarquer que le développement de la preuve donnée par cet auteur n'a pas lui-même d'autre fondement que cette idée que les êtres substantiels de la nature n'ont pas, de par leur être, de quoi se conserver dans l'existence. Or ceci est impossible à établir *a priori* pour les êtres spirituels purs, tant que l'on n'a pas établi la contingence essentielle de leur être ; et pour les êtres corruptibles, si on les suppose donnés et si l'on n'établit pas de même leur contingence radicale, on ne pourra pas montrer qu'ils n'ont pas en eux-mêmes et par eux-mêmes de quoi persévérer dans l'être temporairement. Une argumentation, fondée sur ce point de départ et distincte de l'argument général de la contingence est nécessairement vouée à l'échec, comme cela de fait a lieu dans le cas de M. Lortal.

movetur... » implicabat apud Aristotelem et veteres scholasticos, theoriam de motu locali, juxta quam mobile v. g. sagitta, non posset pergere in motu quem accepit ab arcu, nisi causa motrix pergeret ipsa in actione sua motrice : sic aer concussus per manum aut instrumentum exerceret hanc actionem mediante condensatione et rarefactione. Unde concludebant mobile non posse moveri in vacuo. Porro, ut recte scripsit Duhem : « Cette hypothèse qui nous semble pousser l'invraisemblable jusqu'au ridicule, paraît avoir été admise presqu'à l'unanimité par les physiciens de l'antiquité. Un seul d'entre eux s'est prononcé contre elle, Jean Philopon ; après avoir montré ce qu'a d'inadmissible la théorie péripatéticienne, il déclare que la flèche continue de se mouvoir sans qu'aucun moteur lui soit appliqué, parce que la corde de l'arc y a engendré une énergie qui joue le rôle de vertu motrice » (*Etudes sur Léonard de Vinci*, t. III, p. vi ; cf. ibid., p. vii sq. et præsertim t. II, p. 187-200, ubi exponit theoriam *impetus* secundum Nicolaum Cusanum et Albertutium seu Albertum a Saxiona (1). Adhuc nostris diebus, hæc theoria Aristotelica, etsi videtur omnino obsoleta, tenetur a quibusdam, v. g. a P. Joyce, *Principles of natural theology*, p. 96 sq. (de quo cf. « Archives de phil. », vol. II, ca. 2, p. 168-171). Unde, ut vitetur periculum renovandi hanc controversiam et adhibendi in præsenti materia argumenta parum aut vix tuta, quæritur fundamentum quod non ambigatur.

c) Etsi rursus cum additione verbi etiam valor principii « Omne quod movetur... » in dubium serium vocari nequeat, tamen, cum a multis sine hac restrictione, non tantum verbo sed re, intellegatur, melius visum est quibusdam assumere, si fieri potest, principium demonstrationis magis universaliter acceptum.

Unde aliud elegit Suarezius, *Disp. Met.* xxix, s. 1, n. 20 sq.

2. Præter istud principium, usurpabimus aliud jam probatum : « Non datur processus in infinitum per se in causis subordinatis sive per se sive per accidens ». Quoad formulam ut vidimus, videtur negari a S. Thoma de causis per accidens (*II. C. G.*, c. 88 : « Quod etiam quinto objicitur... » et *I*ª *P.*, q. 46, a. 2 ad 7), sed quoad sensum non negatur, siquidem tantum negatur, utpote non evidens, impossibilitas seriei seu successionis

(1) M. Metz, dans son livre *Une nouvelle philosophie des sciences*, (Alcan, 1928), écrit, p. 195 : « Il est devenu impossible de soutenir la théorie du « lieu » d'Aristote par laquelle chaque corps tendait naturellement vers son lieu propre (les corps « graves » vers le centre, les corps « légers » vers le haut), tous les autres mouvements ne pouvant exister qu'en vertu d'actions extérieures par contact immédiat (comme lorsqu' « un fardeau est porté par un char »). Une des conséquences de cette théorie était l'interprétation du mouvement de la flèche qui était considéré comme entretenu par la réaction environnante de l'air. Or, nous savons maintenant, sans discussion possible, que l'effet de l'air est une résistance et non pas une action tendant à entretenir le mouvement. Plus généralement, nous savons que les corps matériels une fois lancés dans certaines conditions, même dans le vide (et surtout dans le vide) continuent indéfiniment leur course dans l'espace, et que c'est la véritable interprétation du mouvement des astres. La conception péripatéticienne de l'étendue et du mouvement a donc disparu sans espoir de retour ».

infinitæ in causis per accidens ordinatis, minime vero insufficientia in esse talis seriei.

III. Nota thesis. — Metaphysice certa ; argumentum autem prout a substantiis physicis proficiscitur, potius dici debet physicum.

DEMONSTRATIO

Quod fit nequit fieri a nihilo : tunc enim nullam haberet rationem sui sufficientem, prius est esse quam efficere. — Sed etiam nequit fieri a se : tunc enim deberet esse prius seipso, causaret antequam esset. Porro, « prius quam res sit, non potest esse in actu formali vel virtuali ad faciendum se ». Ergo QUOD FIT AB ALIO FIT.

Quo posito, sic duplici modo arguitur :

Arg. I. — Aliquod ens fit, ut patet factis.

Ergo fit ab alio tamquam a causa efficiente.

Porro ista causa efficiens vel est effecta, seu causata, vel non. Si secundum, jam habetur causa incausata ; si primum, rursus ista causa fit ab alio et recurrit eadem argumentatio. Unde aut erit processus in infinitum per se in serie causarum causatarum per accidens, quod repugnat ; aut deveniendum ad aliquam primam causam incausatam.

Arg. II. — Vel fere simili modo cum Suarez, *loc. cit.* : « Omne ens aut est factum, aut « non factum » seu increatum. *Sed* non possunt omnia entia quæ sunt in universo, esse facta. *Ergo* necessarium est esse aliquod ens non factum, seu increatum.

MAJOR est evidens, cum necesse sit ex duobus contradictoriis alterum cuilibet convenire.

MINOR probatur, quia omne ens factum, ab alio est factum. Vel ergo illud a quo factum est, est etiam factum vel non ». Si 2^{m}, habemus intentum ; si 1^{m}, aut proceditur in infinitum per se, quod repugnat, aut deveniendum tandem ad aliquod primum quod non sit factum.

Quæ argumentatio sane est validissima, et multis videtur strictior quam præcedens de motu quocumque (præsertim si restringeretur motui locali, ut patet). Re vera stabilit directe *creationem*.

SCHOLIA

I. De historia argumenti. — 1. Apud *veteres* qui contingentiam mundi et conceptum creationis ignoraverunt, præsens argumentum numquam fuit secundum vim suam proprie cognitum. Apud ARISTOTELEM, dicit Hontheim, *Inst. theod.*, p. 101, « prima causa efficiens non videtur esse Deus, sed cælum, quod a Deo tamquam a prima causa finali movetur ». Re quidem vera ad probationem Dei obtinendam nullibi hanc viam sequitur ; tantum ponit in causis efficientibus repugnare processum in infinitum et nihil amplius (1).

Quoad PLATONEM, Aristotelis magistrum, principium causalitatis sane enuntiavit, sed eo mediante tantum animam mundi concludit : cf. *Phil.*, 26 sq.

2. Apud *Patres* e contra argumentum est maxime frequens, et quidem sub forma simplicissima. Sic S. Joannes DAMASCENUS loquitur in *De fide orthod.*, l. I, c. 3, M. P. G., t. 94, c. 795 : « Omnia quæ sunt aut creata sunt aut increata. Si creata, utique et mutabilia sunt. Quorum enim esse a mutatione incepit, ea mutationi quoque subsint necesse est, sive intereant, sive per voluntatis actus alia atque alia fiant. Sin autem increata, sequitur profecto ut et mutari omnino nequeant ». Et postquam ostendit omnia esse mutabilia « non ea tantum quæ sub sensum nostrum cadunt, sed et angelos mutari, alios ex aliis fieri, multiplici modo moveri ac transmutari », sic concludit : « Cum ergo mutabilia sint, sane etiam creata esse oportet. Si vero creata, haud dubium quin ab aliquo opifice sint condita. Atqui creatorem increatum esse necessum est. Nam si ipse quoque creatus est, a quodam profecto creatus erit, sicque donec ad aliquod increatum venerimus. Increatus igitur cum sit ille conditor, omnino nec mutabilis est. Hoc autem quid aliud, nisi Deus fuerit ».

Alia testimonia vide apud Petau, et omnes libros manuales Theologiæ.

3. Apud *scholasticos*, argumentum unanimi ore accipitur tamquam præcipuum et primum omnium, quippe quod directe

(1) Hoc facit in *Met.* II, 2, qui liber jam a multis non tribuitur Aristoteli, sed alicui discipulo.

stabiliat creationem simul cum existentia primi principii. Immo apud multos, inde ab Hervæo Natali supra citato, solum est argumentum quod extra controversiam exstet et non posse non admitti censeatur. Solum discrimen est apud eos in modalitatibus omnino secundariis in expositione, quando v. g. distinguunt inter causas per se et per accidens ordinatas, secundum varios sensus, et præterea in amplitudine conclusionis, cum alii inde immediate inferant unicitatem primi principii, alii non.

II. Le dernier fondement de la preuve de Dieu. — 1. Ainsi que nous l'avons dit au début, ce fondement ultime est l'insuffisance dans l'être, manifestée par la dépendance dans l'être, c'est à savoir, en d'autres termes la CONTINGENCE de l'être soumis au mouvement et au devenir qui tombe sous notre expérience immédiate et qui sert de point de départ à notre preuve. Tel est le sens incontestable des cinq voies de S. Thomas, quelque réserve que l'on puisse faire sur le détail de présentation de l'une ou de l'autre ; et tel est, non moins incontestablement, le sens des preuves de l'existence de Dieu chez Suarez.

2. On n'en a pas moins soutenu qu'entre ces deux grands Docteurs, il y avait, sur ce point essentiel, des divergences radicales. Ainsi le P. Alc. BREUER, S. D. C., dans une thèse de Doctorat (Fribourg, Suisse, 1929). *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez : Der wissenschaftliche Gottesbeweis auf der Grundlage von Potenz und Aktverhältnis oder Abhängigkeitsverhältnis*, soutient, comme ce titre le suggère déjà, que, pour S. Thomas, la preuve s'appuie sur la composition de puissance et d'acte, entendez la distinction réelle d'essence et d'existence dans la créature, tandis que, pour Suarez, elle est fondée sur la dépendance dans l'être, en dehors de toute composition réelle d'essence et d'existence. Or :

a) prouver l'existence de Dieu en s'appuyant sur la dépendance, c'est-à-dire sur la qualité d'être créé attribuée à l'être de notre expérience, constituerait un cercle vicieux parfait ;

b) ne pas tenir compte, dans cette preuve de Dieu, de la composition d'essence et d'existence, rend absolument impossible toute preuve de Dieu : d'où cette conséquence que, dans la métaphysique, sans cette composition, il n'y aurait pas de place pour la théodicée.

3. Cette thèse ne mérite pas un long examen. La dépendance dans l'être implique assurément la causalité : dès là que l'être ne se suffit pas, il a dû nécessairement être *fait* et donc créé. C'est cela même qui prouve Dieu, première cause et première source d'être. Or en cela, évidemment, nul cercle vicieux : il faudrait, pour le soutenir, n'avoir pas la moindre notion de ce qu'est la preuve en métaphysique thomiste ; et s'il y a cercle vicieux, S. Thomas y est non moins certainement tombé que Suarez, les trois premières voies au moins reposant directement sur la dépendance.

D'autre part, pour prouver sa seconde assertion, l'auteur cité écrit : « la dépendance est bien un signe de la contingence, mais elle n'en est ni la base ni le fondement : la composition d'acte et de puissance est première dans l'ordre de l'être et la dépendance n'en est qu'une conséquence ; jamais nous ne parviendrions à une connaissance fondée de la dépendance si le concept d'être ne nous manifestait d'abord un mélange d'acte et de puissance » (p. 72), ou encore : « Pourquoi le con-

tingent est-il tel ? Parce qu'il n'est pas l'être, mais est dépendant et que, comme possible, il peut l'avoir et le perdre : ce qui ne peut se vérifier qu'à la condition que l'essence et l'existence soient réellement distinctes comme puissance et acte. En sorte qu'une preuve valable de l'existence de Dieu n'est possible qu'à cette condition » (p. 76). Il y a là un gros paralogisme : l'être contingent qui est *ab alio*, est l'être qui n'a pas par lui-même sa raison d'être et qui l'a dans un autre dont la nature est nécessaire et *a se*. Mais pourquoi ne l'a-t-il pas par lui-même ? On répond : « parce qu'il est fini et que, en tant que fini, il est composé d'acte et de puissance ». Mais c'est là ne rien répondre. Il faudrait en effet avoir établi au préalable que la finitude peut, sans que l'on tombe dans le panthéisme, s'expliquer par la limitation de l'acte illimité d'être par une puissance réellement distincte : ce qui n'a pas lieu. Il faudrait de plus montrer que la finitude ne peut s'établir que de cette manière, ce qui a lieu moins encore. Ainsi que nous le montrerons, à la thèse de l'infinité divine, la raison dernière qui nous permettra d'affirmer que l'être fini est ce qu'il est et ne saurait être *a se*, c'est que, en tant que limité, il dépend essentiellement de la cause première, au double titre de cause exemplaire, comme terme d'imitabilité de l'essence divine, et de cause efficiente, comme terme du bon vouloir divin qui réalise sa perfection. L'être fini est, du point de vue de la perfection, formellement limité par lui-même ; la composition d'essence et d'existence par laquelle vous tâcherez d'exprimer cette limite, ne sera qu'une manière, fondée sans doute, mais une simple manière de parler qui ne vous dira pas autre chose que ceci : l'être fini n'a pas par lui-même sa perfection d'essence et d'existence qui sont les concepts sous lesquels vous vous le représentez nécessairement, comme toute réalité, jusques et y compris Dieu ; ne l'ayant pas par lui-même, il ne l'a qu'en dépendance d'un autre. Or cela n'entraîne aucune composition ontologique.

C'est ce que M. Gilson, en historien qui se place au-dessus des querelles d'école, a exprimé en formules très heureuses dans son volume sur *L'esprit de la philosophie médiévale :* « C'est la contingence radicale de l'existence de ce qui n'est pas Dieu, dit-il, p. 237, qu'exprime la distinction thomiste entre l'essence et l'existence. Il était inévitable que cette intuition fondamentale contemporaine des origines mêmes de la pensée chrétienne dans sa substance finit par trouver sa formule technique. Cette formule apparaît pour la première fois avec netteté chez Guillaume d'Auvergne : « Quoniam autem ens potentiale est non ens per essentiam, tunc ipsum et ejus esse quod non est ei per essentiam duo sunt revera, et alterum accidit alteri, nec cadit in rationem, nec quidditatem ipsius. Ens igitur secundum hunc modum compositum est et resolubile in suam possibilitatem et suum esse » (cf. Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin*, p. 161). Formule, ajouterons-nous, à laquelle il n'est pas un Suarézien qui ne soit prêt à se rallier, mais formule qui, de toute évidence, n'entraîne aucune composition par réception de l'acte d'*esse* dans une puissance *subjective*, et qui définit tout simplement la dépendance, quant à son être, de l'essence possible par rapport à sa cause. Et la preuve qu'en donne M. Gilson peut et doit être admise — quitte à ergoter sur l'expression de *distinction réelle* — par tous les scolastiques, les Suaréziens comme les autres : « Dans un être créé, si simple soit-il, fût-il même une forme séparée et subsistante comme l'Ange, l'essence ne contient pas en soi la raison suffisante de son existence ; il faut qu'il la reçoive, donc son essence est

réellement distincte de son existence ». Dans ces termes, la théorie, — en donnant à l'expression « distincte réellement », le sens de distinction métaphysiquement et objectivement fondée, qui s'impose nécessairement à notre esprit, — ne fait aucune difficulté, surtout si l'on en précise ainsi le sens avec l'auteur : « L'existence actuelle du possible réalisé n'appartient à ce possible qu'en vertu de l'action créatrice qui lui confère l'existence ». La distinction d'essence et d'existence, conçue comme distinction entre le possible et l'actuel, ne saurait être mise en question ; elle signifie « que Dieu est par soi et que rien d'autre ne tient de soi son existence » (p. 246), mais elle n'entraîne en aucune façon une limitation réelle de l'*esse* par l'essence entendue au sens de composition réelle d'acte et de puissance.

4. Quant à S. Thomas, l'on peut chercher tant qu'on voudra chez lui ce fondement soi-disant ultime de la preuve de Dieu que serait une composition réelle d'acte et de puissance au sens strict du mot : on ne l'y trouvera que si l'on a commencé par l'y mettre au préalable, ainsi qu'il arrive dans la dissertation du P. Breuer. Le Docteur angélique ne suppose nulle part, dans ses cinq voies, rien d'autre que l'insuffisance dans l'être, c'est-à-dire formellement et radicalement la dépendance qui entraîne la limite.

Je dois cependant concéder un point : pour autant que la première voie s'appuie, sinon exclusivement, du moins principalement aux mouvements des êtres matériels, et, en tous cas, dans la troisième voie qui envisage uniquement les êtres soumis à la génération et à la corruption et donc des êtres exclusivement matériels, le fondement sur lequel S. Thomas s'appuie au départ est incontestablement *l'être composé d'acte et de puissance*, c'est-à-dire AU SENS PROPRE DE MATIÈRE ET DE FORME, puisque le passage de puissance *passive* au sens strict à acte et la caducité appartiennent en propre et exclusivement au composé hylémorphe. Mais cela, Suarez, loin de le nier en aucune façon, le suppose ; il complète cependant et précise S. Thomas là où il est nécessaire, comme lorsqu'il montre que le principe « omne quod movetur ab alio movetur » ne peut pas s'admettre sans distinction et doit être soigneusement défini. S'il précise, distingue et corrige, c'est dans le sens et la ligne même de l'Aquinate (1).

---

(1) Pour apprécier la valeur des objections apportées par Breuer contre Suarez et les partisans de la non-distinction réelle, il suffira de citer cet argument. Là où il n'y a pas de distinction réelle, dit B. : « zudem ist eine wahre Analogie verunmöglicht, weil kein Unterschied des Verhältnisses von Sosein und Dasein zwischen Gott und Geschöpf mehr besteht : bei beiden ist es ja Identität von Wesenheit und Dasein ; beide sind ihr Sein. Zu antworten, der Unterschied besthe darin dass das eine a se, das andere ab alio sei, ist erstens eine reine Behauptung und kein Beweis ; dann widerspricht es zweitens der Identität von Wesenheit und Dasein ab alio zu sein ; drittens ist die Indifferenz eines Begriffes für einen andern das Merkmal und Prognostikum der sachlichen Verschiedenheit ; viertens heist ja ab alio im Sinne der Gegner jenes Sein, das nicht aus sich, sondern von einem andern ist : es soll trotzdem nicht das Sein einfachhin, sondern dieses Sein individuell sein ; das zerstört aber die Transzendenz des Seinsbegriffes, und macht aus dem Sein die höchste Gattung, oder den Begriff zum reinen æquivocum » (p. 76-77). Il est difficile d'accumuler plus de méprises en si peu de mots : *a*) si établir que l'être *a se* et l'être *ab alio* sont donnés et qu'ils sont irréductibles l'un à l'autre comme l'inconditionné absolu et le dépendant par essence, ainsi que le montre Suarez, constitue une affirmation gratuite, mais non une preuve qu'ils diffèrent essentiellement, il est manifeste que toute discussion ultérieure devient

III. Objectiones. — Cf. Brosnan, *Inst. theol. natur.*, p. 29-36 ; Schaaf, *loc. cit.*, p. 121 ; Urraburu, *Theodicea*, vol. 1, p. 89-95, 97-102. Et apud omnes libros manuales.

---

inutile, et que l'auteur d'un tel propos ne s'entend pas lui-même ; *b*) l'identité formelle de l'essence et de l'existence en vertu de laquelle il appartient au concept d'une essence métaphysique d'exister par soi, contredit la notion d'*ens ab alio*, ceci est trop clair; mais l'identité simplement réelle qui suppose que l'une et l'autre dépendent de la cause première, et que l'existence n'appartient pas au concept formel de l'essence, mais en est métaphysiquement distincte (distinction de raison fondée) et est suspendue dans l'ordre actuel (autrement dit « reçue »), comme l'essence l'est dans l'ordre idéal, à la cause première, — cette identité-là non seulement ne s'oppose pas à la notion d'*ens ab alio*, mais est impliquée par elle : quant à nous parler de l'essence comme d'un sujet potentiel qui reçoit l'*esse*, alors que l'*esse* ne fait que réaliser l'essence possible et que l'essence réalisée, — qui n'est puissance qu'en tant que, étant, elle peut toujours ne pas être et cesser d'être, — doit être dite, tout de même que l'essence purement possible et tout de même que l'*esse*, formellement reçue, (n'étant rien par elle-même, mais n'étant que par sa relation, c'est-à-dire sa dépendance vis-à-vis de la cause première), et donc nous parler ici d'une composition d'acte et de puissance au sens aristotélicien du mot, cela au vrai n'a pas de sens métaphysique ni historique intelligible ; *c*) l'indifférence d'un concept pour un autre n'est pas du tout le signe d'une distinction réelle : le genre est indifférent à toute différence spécifique et ne s'en distingue pas réellement ; *d*) l'être *ab alio* n'est pas l'être pur et est tel être individuel : rien de plus certain ! Mais en quoi cela porte-t-il atteinte à la transcendance de l'être et comment cela en ferait-il un genre ou une catégorie, s'il est vrai que les différences de l'être sont être et que la notion de celui-ci représente dans sa simplicité et unité première toute réalité quelle qu'elle soit, finie ou infinie ? A prendre autrement le transcendental, l'on aboutit nécessairement à expliquer la participation par la limitation réelle de l'*esse* infini et unique ; ce qui est le panthéisme et la négation de la cause efficiente... — Mais il est inutile de poursuivre ; le P. Breuer n'a manifestement pas compris la position de Suarez dans la question présente, ni réalisé le sens et la portée des notions suaréziennes de l'être transcendantal et de l'*esse* ou existence : en sorte que toutes ses objections portent à faux et ignorent la question. Sans aucun doute, si Suarez entendait l'*esse* comme tel, au sens de perfection totale, d'acte pur, il tomberait sous les coups du P. Breuer, mais il entend par là tout autre chose. D'ailleurs nous devons revenir longuement sur ce sujet, au tome II, à propos de l'Infinité divine. — Quant au contingent, nous avons en effet dit qu'il était, en un sens très vrai, une relation subsistante de dépendance : ce qui signifie un être qui est, dans la totalité de son absolu d'être, une réalité dépendante, qui n'est à aucun titre *a se*, mais tout entière *ab alio*, ce qui évidemment n'a rien à voir avec les relations subsistantes de la Trinité auxquelles à ce propos le P. Breuer fait encore appel de façon tout à fait inconsidérée.

CAPUT QUINTUM

ARGUMENTUM TELEOLOGICUM

ART. I. — NOTIONES PRÆVIÆ

I. Ordo. — 1. Sensu generali, **definitur** *apta dispositio plurium secundum aliquam eorum relationem ;* supponit semper aliquam multiplicitatem et principium aliquod ponens unitatem. — Hic, ordinem intellegimus secundum relationem medii ad finem, ordinem nempe finalem, qui est « apta plurium dispositio vel conspiratio ad aliquid unum aut constituendum (ordo staticus), aut efficiendum (ordo dynamicus) ».

De qua notione cf. T. de Régnon, *Mél. des causes*, l. IX, c. 1 et 2, p. 578 sq.

2. **Ordo mundi,** — si ad entia ratione privata attenditur et ad ea sola, primo aspectu apparet :

a) *Non absolute universalis :* multa enim dantur in quibus aut non facile apparet, immo contrarium constare videtur (destructio germinum, deflagratio cæli et terrarum) ; aut nulla experientia constare potest : « fines ignoramus », ut evolvit CARTESIUS, ap. Janet, *Causes finales*, p. 257. Si datur, non poterit certo stabiliri, nisi postquam probata fuerit existentia Dei.

b) Sed saltem *particularis* : quatenus multa dantur entia in quibus manifesto elucet, sive spectantur singillatim, sive collective.

a. Si *singillatim* sumuntur, omissis inorganicis, patet ordo in viventibus :

— sive attenditur eorum *constitutio :* multitudo, complexitas elementorum, instabilitas combinationum, et tamen constantia individuorum, atque permanentia specierum, — ut in thesi ipsa evolvemus ;

— sive attenditur *activitas* aut *interna :* ita functiones physiologicæ vel psychologicæ ; aut *externa*, ut instinctus brutorum.

β. Si *collective* sumuntur, etiam apparet ordo saltem particularis, quatenus *vel* constituunt systemata quædam harmonica (crystalla, cf. de Lapparent, *Science et apologétique*, p. 116-124 ; systema solare), *vel* invicem sibi prosunt (mineralia et anorganica inserviunt viventibus : fonction chlorophyllienne, alimentation).

II. Finis. — 1. Est *id propter quod aliquid fit*, seu bonum ad quod efficiendum vel attingendum ponitur aliqua actio. Qua de causa, distinguitur ordo *executionis* secundum quem actio realis est prima et finis obtinendus est ultimus, — et ordo *intentionis* qui est inversus.

Inter varias species finis, — de quibus cf. auctores manuales Ontologiæ vel Ethicæ, — hic tantum retinebimus :

a) Finem *operis*, bonum nempe ad quod operatio agentis ex natura sua ordinatur, v. g. habitatio in ædificatione domus ;

b) Finem *operantis*, bonum nempe ad quod agens de facto ordinat operationem suam, v. g. pecunia comparanda in ædificatione domus (cf. T. de Régnon, *Métaphysique des causes*, p. 344-347). De primo tantum erit quæstio in thesi præsenti.

2. **« Agere propter finem »** duplici sensu intellegitur, prout nempe sic agunt entia aut cognoscentia finem ut finem, aut non cognoscentia finem ut finem. Et quæstio movetur utrum actio ultimorum sit per se intelligibilis, an non possit intellegi nisi simul consideretur cum aliquo ente intellegente. — Cf. $I^{am}\,II^{ae}$, q. 1, a. 2 (maximi momenti) ; multa etiam optima habentur de motu et fine et finalitate ap. Maréchal, *Le point de départ*, t. V, p. 266-274.

Quomodo distinguantur causa efficiens et causa finalis, et ponatur quæstio de causis finalibus in natura physica, præsertim in viventibus, apte ostenditur a Cuénot, *L'adaptation*, p. 379-386.

III. Finalitas, — est *causalitas finis*. Cum autem causalitas finis non exerceatur nisi in ordine intentionis, sequitur non haberi finalitatem veram, nisi quando habeatur finis intentus, ideoque intellectus et voluntas, sive immediate, sive mediate. Cum vero ordo mundi ex descriptione implicet relationem ad finem, quæstio erit utrum implicet etiam finem intentum, h. e. finalitatem sensu stricto, an non. Unde in argumenta-

tione seligenda erunt illa facta quæ intellectum certo manifestare valeant.

Distinguitur finalitas (cf. Lahr-Picard, t. II, p. 485) :

1. *Intrinseca :* adaptatio sive partium alicujus entis ad bonum ipsius, sive complurium entium ad bonum totius complexus ;

2. *Extrinseca :* appropriatio unius vel plurium ad bonum aliorum entium.

De prima tantum loquemur, etsi secunda non quidem in omnibus, sed tamen in multis, apparere possit, v. g. relationes reciprocæ inter vegetalia et animalia.

De finalitate et falsis ejus notionibus, cf. P. de la Vaissière, *Philo. natur.*, t. I, n. 73.

Nota Bene. — 1° Sur la ***notion métaphysique de fin,*** nous croyons utile et piquant d'emprunter au géologue E. Gagnebin, prof. à l'Université de Lausanne, ces quelques notes complémentaires :

« La fin, pour Aristote, « c'est en vue de quoi on agit ». Ce n'est bien entendu pas le but lui-même, non réalisé, qui agit. Et donc la cause finale exige, pour avoir un effet, la cause efficiente ou mécanique. [Et en note, l'auteur ajoute cette juste remarque : « On est confondu en lisant, sous la plume d'un philosophe aussi réputé que M. Meyerson, « qu'*au point de vue* « *de la stricte logique*, tout ce qui est expliqué par la fin se trouve par là « même soustrait à la recherche de la cause » (*De l'explication dans les sciences*, p. 265).] Mais, pour être effectif, le but doit exister à l'*état de notion déterminée* avant l'action.

« Le but ne peut agir que par attirance sur le moteur de la cause efficiente, pour déterminer son action. Il est donc néce sairement considéré comme un *bien* par l'agent véritable. Aristote le remarque expressément : « ce n'est pas toute espèce de terme qui prétend être une fin, c'est le meilleur » (*Phys.*, l. II, 194 a), et il se moque des penseurs qui verraient dans la mort la « fin » de la vie parce que c'en est le terme [cf. infra la théorie de Rabaud]. Ainsi le raisonnement finaliste implique un choix, l'élection d'un possible parmi d'autres possibles.

« Par conséquent aussi, tout raisonnement finaliste implique un « *jugement de valeur* », c'est-à-dire un jugement où intervienne, de façon ou d'autre, les notions de bien et de mal...

« Ces caractères du raisonnement finaliste, il ne nous appartient pas de les modifier ; ils sont inhérents à sa nature conceptuelle et nécessairement impliqués dans la notion de finalité. Lorsque M. Rignano pense que le finalisme biologique ne comporte pas une action du futur (que le déterminisme scientifique ne saurait admettre), il confond l'action des causes efficientes avec celle des causes finales ; la finalité comporte par nécessité logique l'existence d'une notion déterminée du futur, ou bien elle n'est pas réellement finalité. C'est toujours, suivant les définitions de Paul Janet, de Boutroux, etc., une appropriation du futur.

« De même la notion de finalité est absolument inséparable de celle de valeur. Il est très curieux d'observer comment les notions finalistes s'insinuent dans les raisonnements, dès qu'intervient l'idée d'une valeur. L'exemple de la théorie de Darwin est typique à cet égard. Sa doctrine

de la « sélection naturelle » en elle-même ne comporte aucune finalité, la sélection est une sorte de tamis qui laisse passer certaines choses et en retient d'autres. Mais Darwin lui donne comme synonyme l'expression de « survivance du plus apte », et immédiatement les notions finalistes apparaissent. L'idée d'aptitude implique en effet qu'il est préférable de passer à travers le tamis et que donc *la vie est un bien*. Aussitôt les termes d' « avantageux, utile », etc., envahissent les raisonnements » (*Le raisonnement finaliste en biologie*, in « Scientia », nov. 1930, p. 304-305).

2° Sur ***l'attitude des savants*** vis-à-vis de la finalité et le caractère métaphysique de cette attitude, voir R. Collin, *Physique et métaphysique de la vie*, p. 54-62. L'auteur note d'abord très justement que, « au point de vue de l'étude des conditions matérielles des phénomènes, la négation métaphysique est égale et de signe contraire à l'affirmation métaphysique d'un principe vital sous quelque forme qu'on se le représente ». Et il poursuit : « Mais il y a plus. Prenons le concept d'*organisation* qui s'impose à tous les biologistes. Si nous pesons la valeur de ce mot, nous nous apercevons bientôt que nous sommes aux limites de la science positive, car les mots par lesquels nous exprimons le dernier terme de notre analyse ont eux-mêmes une valeur synthétique, si simple et si évidente qu'apparaisse de prime abord leur signification. L'organisation, au sens commun, c'est un ordre établi dans un but déterminé, c'est une coordination de moyens, d'instruments, d'organes. La constatation de l'ordre, des rapports constants et invariables qui existent entre les organes et les fonctions d'une unité vivante, voilà le domaine propre de la science biologique. Mais le sens complet du mot n'est pas épuisé. Toute organisation suppose un but et des résultats. Or, les biologistes orthodoxes [pour lesquels il n'y a rien au delà des limites du concret et qui nient toute finalité] ne veulent voir que les résultats et les autres [dits hérétiques, pour lesquels il y a une certaine finalité générale explicable rationnellement jusqu'à un certain point au delà duquel on trouve une question insoluble par les méthodes scientifiques] prennent également en considération le but final, la fin. Les premiers diront donc : la vie est le *résultat* de l'organisation, par conséquent, l'organisation est née un jour de la conjonction fortuite des conditions chimiques de la vie. Les autres disent : la vie est le *but* de l'organisation, par conséquent l'organisation a été créée un jour par une volonté extérieure et supérieure aux conditions physico-chimiques de la vie. Ce sont encore deux affirmations métaphysiques de sens contraire qui ont strictement la même valeur au point de vue de la science positive » (p. 58-59) (1).

IV. Causa. — (Cf. Limburg, *Quæst. metaphys.*, p. 311 sq.).

Inter varias species causarum, tres tantum retinebimus quarum notio nobis erit absolute necessaria in demonstratione thesis. Videlicet :

(1) Il est au moins curieux de noter que, dans les livres de la science la plus positive, l'idée de finalité est partout comme sous-jacente. Que l'on prenne par exemple le Manuel classique d'*Anatomie et physiologie humaine* de Pizon et qu'on lise à ce point de vue son chapitre sur la Respiration.

1. **Per se** : quæ ex natura sua in effectum proprium tendit seu ad effectum est determinata (ordinata) :

a) sive ex intentione voluntaria agentis ipsius,

b) sive ex naturæ ordinatione, i. e. ex innata inclinatione et necessitate.

2. **Per accidens**, « ea cujus effectus dicitur esse præter intentionem causæ et quæ agit id ad quod ordinatur sive natura sua, sive libera intentione ».

a) Si *unica* est talis causa, est id quod per accidens conjungitur cum principio causandi, « sicut si album dicitur causa domus ». — Spectato effectu, causa per accidens est causa quæ efficit id quod conjungitur cum illo effectu ad quem ordinatur : sive conjungatur necessario (ut mors ducis qui destruit suam navim, ne cadat in potestatem hostium), — sive non necessario vel ut in pluribus (quando occurrit magnum periculum), vel ut in paucioribus seu raro (effodiendo terram, invenitur thesaurus).

b) Si *plures* habentur causæ quæ concurrant ad eumdem effectum : causa per accidens est complexus earum causarum quæ non ordinantur ad talem effectum : quando tegula cadens a tecto occidit hominem transeuntem.

3. **Casus** (hasard) refertur ad causam per accidens. Est « concursus causarum ad effectum producendum qui sit per accidens et præter intentionem illarum causarum ». Effectus ille fortuitus tunc habetur ex concurrentia complurium effectuum inconnexorum, quorum unusquisque habet causam per se. — Ejus proprietates, ut optime ostendunt D. Thomas, *I C. G.*, c. 44 (cf. *III C. G.*, c. 6) et Suarez, *Disp. Met.* XIX, s. 1, n. 12, sunt *raritas* et *inconstantia*. Cf. Brosnan, *Inst. theol. nat.*, p. 51.

De natura ejus, recte dicit Périer (« Rev. Apol. », 15 mar. 1926, p. 725) : « Le hasard exprime un fait, c'est-à-dire la rencontre imprévue de deux séries causales régulièrement indépendantes et dont il exprime une coïncidence, non une cause ». Sed quia hæc junctio eventuum est nobis imprævisa, non inde sequitur eam esse imprævisibilem in se, si semel datur constantia legum, pro illo qui totam naturam cognosceret ; immo etiam pro illo qui prævidere posset determinationes voluntatum liberarum. Unde jam optime dixerat Aristoteles (*Phys.* l. II), « casum esse mere vocem quæ ab ignorantibus pro causa usurpatur ». Nullus enim datur vel dari potest casus pro Deo,

ita ut casus absolutus qui esset effectus a nulla absolute causa intentus vel prævisus omnino repugnet et solus casus relativus habeatur, nempe effectus qui « quoad aliquas causas, respectu quarum dicitur casus, per accidens ponitur, non autem quoad omnes ideoque habet causam per se » (Brosnan, *ibid.*).

Nota Bene. — 1° Secundum aliquos non datur casus nisi supponatur voluntas libera tamquam causa ejus vera. Sed omissa voluntate libera Creatoris, hæc sententia non satis probatur ; supponit enim ut postulatum inconcussum « omnia in universo esse in mutua dependentia in omnibus », quod postulatum verificari non potest et videtur omnino gratuitum, si intellegitur sensu absoluto de interdependentia universali phænomenorum : cf. Tonquédec, *Immanence*, p. 59-63. Immo videtur hæc interdependentia esse impossibilis inter entia materialia propter eorum inertiam quæ impedit quominus transmittatur indefinite motus agentium materialium atque sentiatur influxus actionis eorum.

Etsi ergo minime negatur voluntatem hominum maximum influxum habere in eventus qui dicuntur casuales et ex ea procedere, maxima ex parte, imprævisibilitatem (pro nobis) multorum eventuum qui nobis apparent fortuiti, verior tamen videtur, etsi adhuc incompleta, sententia Cournot quæ ad casum definiendum supponit tantum series causarum quæ sunt disparatæ et secundum varias directiones ordinantur.

Mentré hanc definitionem proponit : « Nous disons avec Cournot que le hasard est la rencontre de deux phénomènes, ou même encore de deux systèmes de faits mutuellement indépendants, mais nous ajouterons que l'une des séries au moins est régie par une finalité interne et consciente, et de plus que cette rencontre sert ou contrarie ses fins. Le hasard est une rencontre involontaire (ce qui ne veut pas dire imprévisible) ; mais qui offre l'apparence d'une intention, qui est une réussite ou un échec imprévus. Le hasard apparaît donc avec la vie : il est absent du monde inorganique comme tel ou alors on ne peut en parler que par métaphore » (*Pour qu'on lise Cournot*, p. 223-224).

Qui sensus, ut ibid. exponit auctor, valet primo et per se de casu inter homines, in ordine historico : quod negari nequit ; sed hic sensus, juxta usum philosophicum, paulo arctior videtur. Unde malumus hanc declarationem D. Périer, quæ est generalior et magis comprehensiva : « Trois idées fondamentales sont impliquées dans le concept de hasard : 1° l'indépendance de deux causes ou de deux séries causales qui, se développant parallèlement ou successivement, sont sans influence les unes sur les autres ; 2° une rencontre entre ces séries de phénomènes indépendants, rencontre d'où résulte un événement inattendu qui, dans l'ordre ordinaire des choses, n'est contenu ni dans l'une ni dans l'autre de ces causes ou séries causales ; 3° l'absence de toute intelligence humaine et de toute volonté réfléchie, agissant intentionnellement pour amener cette rencontre accidentelle ou fortuite. Ajoutons que le langage ordinaire ne fait appel au hasard que dans le cas où cette rencontre, non prévue et non voulue, amène quelque conséquence intéressante pour nous... Il n'y a hasard que par rapport à un être intelligent qui bénéficie ou qui pâtit d'un événement fortuit, d'un fait que son ignorance lui interdisait de rechercher ou d'éviter » (« Revue apol. », 1920, p. 726).

2° De casu, cf. Borel, *Le hasard*, Alcan ; — Delbet, *La science et*

la réalité, 1913, Flammarion, p. 238-272 ; — GATTERER, *Zufall und Gesetz im Naturgeschehen*, in « Stimmen der Zeit », 1930, p. 422-433 ; — KLEIN, *Notes sur le hasard, les probabilités et la finalité*, in « Arch. de phil. », III, 1, p. 92-103 ; — MENTRÉ, *Pour qu'on lise Cournot*, Beauchesne, 1926, p. 125-239 ; — MILHAUD, *Le hasard chez Aristote et chez Cournot*, in « Rev. de Méta. et de Morale », nov. 1902 ; — PÉRIER, *Hasard et Causalité*, in « Rev. Apolog. », 15 mars et 1er avril 1926 ; — PIÉRON, *Essai sur le hasard*, in « Rev. de Méta. et de Morale », 1902, p. 682 sq. ; — G. DE TARDE, *Le hasard d'après Cournot*, in « Rev. de philo. », 1904, p. 497-515. Cf. etiam quæ diximus in *Instit. Metaphysicæ gen.*, t. I, p. 508-514.

V. BIBLIOGR. DE ARGUMENTO TELEOLOGICO. — S. THOMAS, Ia P., q. II, a. 3 (5a via) ; *De pot.*, q. III, a. 15 ; *I C. G.*, c. 13 § ult. ; c. 44, n. 6 ; *II C. G.*, c. 23, n. 5 ; c. 24, n. 3 ; *III C. G.*, c. 1, 2, 22, etc. ; — SUAREZ, *Disp. Met.* XIX, s. 12 ; XXIII, s. 10.

BALTHASAR, in « Rev. néo-scol. », 1908, p. 91 ; — DE BONNIOT, *La bête comparée à l'homme* ; — BRENTANO, *Vom Dasein Gottes*, Der teleogische Beweis, p. 214-385 ; — BROSNAN, *Institutiones theol. natur.*, p. 44-70 (cum ampla bibl. anglica) ; — BOSSUET, *Connaissance de Dieu*, c. 4 ; — A. BOUYSSONIE, *Bataille d'idées*, c. 1 ; — abbé DE BROGLIE, *Réaction contre le positivisme*, c. 4, § 2 ; — CELESIA, *La teleologia, concetto e valore*, Roma, 1923 ; — CHOSSAT, art. *Dieu*, in D. T. C., c. 913, 946-948 ; — H. COLIN, *De la matière à la vie*, Beauchesne, 1926 ; — Remy COLLIN, *Physique et Métaphysique de la vie*, Doin, 1925 (parvum volumen maximi momenti) ; *Réflexions sur le psychisme*, Vrin, 1929 ; — CUÉNOT, *L'état actuel du problème de l'évolution*, in « Revue des Questions scientifiques », janv. 1924, p. 61 sq. ; *L'inquiétude métaphysique*, in « Etudes », 20 oct. 1928, p. 129-143 ; *Le procès du transformisme*, in « La Presse médicale », 8 nov. 1930, p. 1523 ; — DALBIEZ, *Le transformisme et la philosophie*, in « Cahier I de la Philosophie de la nature », Vrin, 1928, p. 173-218 ; — DARIO, *Prælect. cosmologicæ*, p. 322-333 ; — DE BRUYNE, *S. Thomas d'Aquin*, Beauchesne, 1928, p. 160-162 ; — DEHOVE, *Une théorie récente de la finalité*, in « Rev. apolog. », mai-juin 1924 ; *Critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu*, p. 99 sq. ; — DRIESCH, *Man and the Universe*, tr. by Johnston, London, Allen, 1929 ; — FOLGHERA, *Hasard ou Providence*, in « Science et religion », n. 111 ; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 314-338, (D. A. F. C., c. 1063-1074) ; *Hasard ou finalité*, in « Revue thomiste », 1931, p. 662-681 ; — GAYRAUD, *Les vieilles preuves de l'existence de Dieu*, in « Rev. de philo. », 1908, t. II, p. 128-133 ; — GRÉGOIRE, *Le matérialisme contemporain*, Lecoffre, s. d., ; — HALLEUX, in « Rev. néo-scol. », 1906, p. 407 ; — D'HULST, *Conférences de N. D.*, 1892, 1re Confér., p. 14-21 ; *Mélanges philosophiques*, p. 215-245 ; — Paul JANET, *Les causes finales* (opus antiquum sed non antiquatum, quod remanet semper valde utile) ; — JOYCE, *Principles of natural theology*, p. 115-152 ; — J. KLEIN, *Notes sur le hasard, les probabilités et la finalité*, in « Arch. de Phil. », III, 1, p. 92-105 ; — KLEUTGEN, *Phil. scol.*, t. IV, p. 295 ; — KRANISCHFELS (H.) und WASSMANN (E.) S. J., *Der teleologische Prinzip in der biologischen Forschung*, Habelschwerdt, Franke ; — LAHR-PICARD, *Cours*, t. II, p. 483-494 ; — DE LAPPARENT, *Science et apologétique*, c. 4 et 5, p. 111-212 ; *La Providence créatrice*, in « Science et relig. », n. 423 ; — J. DE LA VAISSIÈRE, *Philos. naturalis*, n. 73 sq. ; — LEHMEN-LENNERZ, *Theodizee*, p. 64 sq. ; — LODIEL, *L'ordre du monde physique* ; — Mc DOUGALL, *Modern Materialism and emergent Evolution*, London, Méthuen, 1929 ; — MAILLET, *La Création et la Providence*, p. 423-435 ; — MANQUAT, *Les aspirations métaphysiques de la biologie*, in « Etudes », 20 févr. 1926 ; — DE MARGERIE, *Théodicée*, l. I, c. 5 ; — J. MAUSBACH, *Dasein und Wesen Gottes*, II Bd., *Der teleologische Gottesbeweis*, 1929, Münster, Aschendorf ; — MONSABRÉ, *Conférences de N. D.*, 1872, 4e Conf. et 1875, 14e et 17e Conf. ; — MOREUX, *Les confins de la science et de la foi*, t. II, p. 177 sq. ; — MURAT, *La finalité en biologie*, in « Science et relig. », n. 491 ; *L'idée de Dieu dans les sciences contemporaines*, Téqui, 3 vols. ; — N. C. PAULESCO, *Philosophie biologique. Des notions Ame et Dieu en physiologie*, Paris, Jouandeaux, 1905, (auctor conversus est a materialismo ad theismum) ; — PÉRIER, *Hasard et causalité*, in « Rev. apolog. », 15 mart. et 1 ap. 1926 ; *Quelques cas de téléophobie*, ibid., 15 oct. 1920 ; — T. PESCH, *Gott und die Naturordnung*, in « Stimmen aus Maria Laach », 1877, 3 articl. ; *Die grossen Welträtsel*, t. II, p. 293 sq. ; — PIAT, *Croyance en Dieu*, p. 59-88 ; — T. DE REGNON, *Métaphysique des causes*, I, IX ; — RICHET, *Les causes finales en biologie*, in « Revue des deux Mondes », 1913, t. IV, p. 799-830 (vel in *L'intelligence et l'homme*, 1927, p 217-357) ; — RICHET et SULLY-PRUDHOMME, *Le pro-*

blème des causes finales, Alcan, 1902, (etsi Richet remanet incertus, ut infra dicetur, multa tamen proponit utilissima) ; — Rignano, *Qu'est-ce que la vie*, Alcan, 1926, (falsam theoriam habet de vita et de finalitate, sed rursus multa facta exponit in quibus veram finalitatem — etsi incompletam — agnoscit) ; *Le concept de fin en biologie*, « Rev. philos. », juillet 1930, p. 5-13 ; — Saisset, *Essai de philos. relig.*, t. II, p. 220-241 ; — Schaaf, *Inst. theol. natur.*, p. 135-150 ; — J. Schieser, *Moderne Einführung in eine gottesglaubige Weltanschauung und religiöse Lebensauffassung*, p. 1-101 ; — Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, c. 3, p. 78-133 ; *S. Thomas*, t. I, p. 157-162 ; *Dialogue sur le problème de Dieu*, in « Vie intellectuelle », avril 1929, p. 597-603 ; *Somme théologique, Dieu*, t. I, p. 346 ; — Sullerot, *Le problème de la vie*, Marseille, édit. Publiroc, 1929 ; — J. de Tonquédec, *Comment interpréter l'ordre du monde*, in « Études », 1908, t. I, p. 577 sq. ; *Une preuve facile de l'existence de Dieu*, in « Rev. apolog. », 1er nov. 1917 (dissertatio imprimis legenda) ; — Valensin, *A travers la Métaphysique*, p. 200-204 ; — Van Holtum, *Der Gottesbeweis aus der Ordnung der Welt*, « Divus Thomas » (Fribourg), 1920, p. 16-33 ; — Vialatoux, *La connaissance de la finalité*, in « Rev. apolog. », janv. 1928 ; — Vignon, *Sur le matérialisme scientifique*, in « Rev. de philo. », 1900, t. I, p. 161 sq. ; 403 sq., 557 sq., t. II, p. 5 sq., 693 sq. ; *Introduction à la Biologie expérimentale*, Lechevalier, 1930 ; — Wébert, *Essai de métaphysique*, p. 375 sq.

ART. II. — VARIÆ SENTENTIÆ DE FINALITATE

§ 1. Qui negant omnem finalitatem

Ad quatuor classes reducuntur :

A. Auctores : 1. **Materialistæ** sive veteres ut Heraclites, Epicurus, Democritus, Lucretius, (cf. Lahr-Picard, t. II, p. 490) ; sive moderni ut Diderot, Büchner : « philosophia quæ agnoscit ordinem in mundo est philosophia ebria », vel Haeckel, etc.

2. **Pantheistæ** ad modum Spinozae, v. g. in Appendice Iae Partis *Ethicae*, tr. Appühn, t. I, p. 108 sq.

3. **Mecanicistæ** (1) et **Positivistæ** generatim (2). Ita Fouillée,

---

(1) Descartes nie la finalité *externe*, mais non pas la finalité *interne* qui est pour lui certaine : cf. *Principes*, I, 18. Cependant il écrit dans les mêmes *Principes*, III, 37 : « Quand bien même nous supposerions le chaos des poètes, on pourrait toujours démontrer que, grâce aux lois de la nature, cette confusion doit peu à peu revenir à l'ordre actuel. Les lois de la nature sont telles, en effet, que la matière doit nécessairement prendre toutes les formes dont elle est capable » (ap. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 318, dont on lira le commentaire). Cf. J. Laporte, *La finalité chez Descartes*, in « Revue d'histoire de la philosophie », 1928.

(2) Mais pas tous ; ainsi Stuart Mill, dans *Essais sur la religion*, p. 162 et dans *Auguste Comte et le positivisme français*, p. 15, reconnaît une grande valeur à l'argument tiré des causes finales. Bien plus, A. Comte lui-même admet la finalité. Ravaisson dans *La philosophie en France au XIXe siècle*, p. 75-76, écrit : « A. Comte, dans la seconde période de sa philosophie, où, approchant de ce qui en avait été toujours le but, c'est-à-dire le monde social, il arriva aux êtres organisés, passa d'une première théorie du monde, compris comme un simple amas de faits plus ou moins compliqués, sous le régulateur suprême de Berkeley, à une théorie toute différente d'ordre pro-

Mouvement idéaliste, et la réaction contre la science positive, p. 103-114 contra finalitatem externam, p. 115 sq. contra finalitatem internam. Vel SULLY-PRUDHOMME, in sua contentione cum Richet, secundum quem doctrina finalitatis est antiphilosophica et antiscientifica, si quidem ducit ad invocanda miracula : porro qui hanc viam sequitur « rompt avec le principe de la philosophie positive qui repousse des interventions et n'accepte que des lois... L'hypothèse finaliste est fondée sur la présomption et incompatible avec le déterminisme de la science » (*Le problème des causes finales*, p. 92) ; immo juxta eum, notio finis esset huic determinismo contradictoria (p. 99-101). — Pariter LITTRÉ, v. g. in « Rev. des Deux Mondes », 15 aug. 1866, vel G. CLÉMENCEAU, in suo misero opere, *Au soir de la vie*, Plon, 1928 ; vel Prof. J. L. FAURE, *Le procès du transformisme*, in « La Presse médicale », 9 juil. 1930, p. 931-937.

4. **Evolutionistæ** fere omnes cum DARWIN (1), SPENCER, explicant finalitatem « apparentem » viventium per concursum vitalem et selectionem naturalem : tantum subsistunt indivi-

---

gressif et d'universelle harmonie. Il comprit, en présence de la vie, que ce n'était pas assez, comme il avait pu le croire dans la sphère des choses mécaniques et physiques, de considérer des phénomènes à la suite ou à côté les uns des autres, mais que de plus, que surtout, il fallait prendre en considération l'ordre et l'ensemble. « En « présence des êtres organisés, on s'aperçoit, disait-il, que le détail des phénomènes, « quelque explication plus ou moins suffisante qu'on en donne, n'est ni le tout, ni même « le principal ; que le principal, et l'on pourrait presque dire le tout, c'est l'ensemble « dans l'espace, le progrès dans le temps, et qu'expliquer un être vivant, ce serait mon- « trer la raison de cet ensemble et de ce progrès qui est la vie même ». A la fin du dernier volume de son cours, tout en continuant de réprouver « la recherche chimérique « des causes essentielles et de la nature intime des phénomènes », A. Comte exprimait la pensée que, si l'esprit de détail peut suffire au géomètre, au physicien même et au chimiste, il faut au véritable physiologiste les conceptions d'ensemble. « Même dans la « chimie, on voit, disait-il, augmenter notablement l'intime solidarité naturelle propre à « l'ensemble du sujet, si insuffisante en physique et même, au fond, en mathématiques ». « Dans les sciences des choses inorganiques, disait-il encore, on procède par déduction « des détails au tout ; dans les sciences des êtres organisés, c'est de l'ensemble que se « tire, par déduction, la vraie connaissance des parties ». De plus, d'accord maintenant avec PLATON, ARISTOTE, LEIBNIZ, il déclarait que l'ensemble étant le résultat et l'expression d'une certaine unité, à laquelle tout concourt et se coordonne et qui est le but où tout marche, c'est dans cette unité, c'est dans ce but, c'est dans la fin ou cause finale qu'est le secret de l'organisme ». — Il n'apparaît nullement d'ailleurs que cette unité et cette fin lui aient semblé exiger une intelligence qui en soit la raison dernière suffisante. Aussi A. Comte doit-il être rangé de droit dans la seconde catégorie que nous exposons plus bas, avec RICHET, GOBLOT, etc...

(1) Ceterum licet notare DARWIN non fuisse atheum, ut constat ex sua *Vie et correspondance*, t. II, p. 175. Pariter dicendum de LAMARCK : cf. ejus *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, Introduct.

dua quæ adaptantur conditionibus existentiæ. Sed in hac habetur effectus consequens (un résultat), nulla vero finalitatas.

Eorum sententia generalis exponitur clare a P. de Tonquédec, in « Rev. pr. apol. », 1917 (nov.), p. 133 sq.

Parmi les contempteurs de la finalité, nous en prendrons deux seulement à titre d'exemple :

1. **Leclerc du Sablon** dans son livre sur *Les incertitudes de la biologie*, « ne reconnaît nullement la finalité des organes anatomiques ou des agencements physiologiques ; et cependant il est forcé d'admettre que les organes ont un rôle, une fonction, voire un rôle utile à la défense de l'être et une fonction protectrice. Il ne conteste pas qu'il soit utile au poulpe de déverser un liquide noir, à la patelle d'adhérer sur son rocher, à la phyllie de ressembler à une feuille et au crabe de se délivrer par une fracture autotomique ; et en effet on ne peut nier l'évidence. Mais selon lui, ces fonctions protectrices ont des causes naturelles et non des causes finales. Ce n'est pas pour s'entourer d'obscurité que le poulpe lance un liquide noir, c'est parce que des causes naturelles successives, se perpétuant de génération en génération, ont assuré quelque avantage aux individus pourvus d'une poche d'encre, et que ceux-là ont survécu qui se trouvaient en état de résister à leurs ennemis. « Toutes les espèces mal adaptées disparaissent, écrit M. Leclerc du Sablon. Il en est de même des individus. Parmi les innombrables germes... ceux-là seuls se développent qui sont doués d'une faculté d'adaptation. Le moindre défaut d'organisation est pour eux un arrêt de mort. C'est pour cette raison que nous ne voyons que des individus bien organisés... Tous les exemples qui pourraient servir à démontrer que l'œuvre de la Nature n'est pas forcément bonne, ont disparu parce qu'il leur était impossible de subsister. C'est comme un procès où les témoins à charge seraient tous morts ; on serait naturellement porté à donner raison aux témoins à décharge » (ap. Richet, « Revue des deux Mondes », 1913, t. IV, p. 809-810).

2. **Rabaud**, in opere *Adaptation et évolution* (Alcan 1922), præsertim, c. VII, p. 241-279, « Evolution et finalité », postquam exposuit et refutavit varias theorias quæ propositæ sunt de adaptatione, nempe harmoniam præstabilitam, actionem medii, selectionem, præadaptationem, et illusionem concordantiæ — et postquam proposuit suam explicationem secundum quam habetur in adaptatione processus mere physiologicus, conclusionem proponit in hoc capite, quæ sic compendiose se habet :

Informés comme nous sommes, pouvons-nous continuer à admettre avec Cl. Bernard « une finalité harmonique et préétablie dans les corps organisés dont toutes les actions partielles sont solidaires et génératrices les unes des autres » ? Pour conserver cette hypothèse, il faudrait pouvoir continuer à penser que la perfection caractérise toutes les dispositions et tous les fonctionnements. La croyance à la finalité repose, en effet, sur une connaissance incomplète des phénomènes ; elle tient exclusivement compte de ce qui a « réussi », elle constate un résultat et prend ce résultat pour un but. Emerveillé par les complications, les naturalistes ne voient pas que leur existence même exclut la finalité, car, en supposant un but, tout autre chemin, plus court, plus direct, plus rapide y mènerait plus sûrement. Constamment au surplus, le « but » indiqué est un but imaginaire, et rien n'est plus admirable que l'ingéniosité déployée par les croyants pour découvrir la raison d'être

d'une disposition anatomique ou d'un fonctionnement. Ils décident a priori que tout ce qui existe doit servir, et ils s'opiniâtrent à trouver le pourquoi des choses. C'est un déterminisme à rebours, un déterminisme orienté dans une seule direction, le but conditionnant les moyens. A l'appui de quoi Rabaud donne l'exemple du dard des hyménoptères et de la peau de leur proie que nous reprendrons aux objections.

Dès lors, quelle solution nous propose-t-il ? La voici : « La forme adulte change aussi bien que les formes embryonnaires.. L'individu entier ne cesse d'évoluer, et c'est dans la mort qu'il trouve son aboutissement final. Dès lors faudra-t-il penser que tous les événements qui se succèdent depuis la fécondation jusqu'à l'extrême vieillesse préparent la décrépitude, puis la désintégration finale et la transformation de la matière vivante en ses composants simples ? S'il y a un but, ce ne peut être que celui-là ».

Plus loin, à propos de l'analyse des phénomènes de métamorphose chez les divers animaux, il écrit : « Nous plaçant alors au point de vue de l'organisme, nous constatons que les métamorphoses ne lui ajoutent rien et ne lui procurent aucun avantage ; bien mieux, elles provoquent une ou plusieurs crises dangereuses, au cours desquelles bien des individus succombent. De leur inutilité découle forcément l'absence de finalité dans les transformations successives... L'inutilité des métamorphoses devient ainsi notoire. Pour l'individu, elles ne correspondent à d'autre nécessité que celle qui découle de l'interaction de l'organisme et du milieu ; elles n'ont d'autre déterminisme que les conditions actuelles, telles que nous les avons constamment définies... »

Rien n'est prévu dans cet enchaînement et il ne tend vers aucun but ; il s'établit au fur et à mesure que les événements naissent et que les interférences se produisent. Tous les êtres vivants font nécessairement partie de ce déterminisme général ; étroitement liés entre eux et avec le milieu, ils se transforment sans cesse ; ils disparaissent ou survivent, suivant que les conditions permettent aux échanges de s'effectuer ou les empêchent.

Et alors l'auteur propose sa dernière explication, qui se résume en un mot : *l'élimination du pire.* « Parmi tous les organismes qui vivent, qui se développent et se multiplient, les uns vivent facilement et d'autres difficilement, tous persistent jusqu'au moment où survient pour eux un changement complètement et définitivement nuisible : alors intervient une sélection, mais loin de conserver le meilleur, elle supprime simplement le pire ». — Nous retrouverons Rabaud plus loin, p. 362-365, notes.

Alii innumeri auctores, qui omnem finalitatem negant, possint citari, ut W. James, *L'expérience religieuse*, p. 369-370 (cf. Brosnan, p. 59), vel Rougier, *Paralogismes du rationalisme*, p. 351-355 (quem ceterum infra inter objectiones crisi subjiciemus)... vel Delage, Le Dantec, Lœb, etc... Ex his omnibus deducitur :

B. Doctrina horum adversariorum. Sic explicant ordinem mundi :

1. Causa ordinis adæquata est entibus mundanis totaliter immanens ; et est causa non per se, sed *per accidens*. Unde ordo intellegitur constitui independenter ab omni tendentia

nali, quæ ea entia dirigeret sive ab extrinseco sive ab intrin-
co. Omnia enim explicantur *per solas causas efficientes* :
omo videt *quia* habet oculos, non habet oculos *ut* videat,
ariter avis volat quia habet alas, non habet alas ut volet.
empe data materia æterna, omnia naturaliter consequuntur.

2. ORDO QUI DATUR est mera « resultantia », quæ debetur :

a) Vel *casui fortuito*, vi cujus elementa varia devenerunt
hanc determinatam combinationem (système solaire, telle
ante, tel animal, tel organe) et quidem præter omnem necessi-
tem : poterat enim non evenire. Sic atomistæ antiqui.

b) Vel *legibus naturæ*, vi quarum efformata sunt successi-
e, — suppositis elementis primitivis, — et systema solare
i legum gravitatis) et varii organismi primo simpliciores, dein
omplexiores secundum varios influxus et medii et selectionis,
c... Quæ evolutio, jam non erat tantum possibilis, sed omnino
ecessaria. Sic evolutionistæ moderni.

Quæ sententia compendiose exponitur hoc modo aptissimo a Prof. énot : « On peut penser que l'être vivant n'est pas d'essence différente non-vivant, mais qu'il s'en distingue seulement par la complexité et groupement des substances qui le constituent ; sur la terre en voie refroidissement, la vie aurait apparu par une combinaison chimique rtuite, qui a donné un être (ou des êtres) extrêmement simple, capable auto-construction aux dépens des éléments purement minéraux de ir et de l'eau ; il ne serait pas invraisemblable qu'il y ait, même à notre oque, formation d'êtres de même ordre dans les milieux favorables ; on doit admettre comme possible que la création d'un être vivant isse un jour être réalisée au laboratoire par le groupement convenable éléments inanimés. Depuis l'apparition de la vie, les êtres ont évolué us l'action de facteurs naturels, parmi lesquels on peut citer l'influence odificatrice du milieu produisant des variations en sens divers, la tte pour l'existence et la sélection qui s'ensuit, etc. C'est le hasard des rconstances, *sans direction ni but*, qui crée les espèces successives de icrobes, de plantes et d'animaux, y compris l'Homme ; il n'y a *rien* à ercher au-delà des faits que la science constate et qu'elle coordonne r des lois ; *il n'y a pas de métaphysique, il n'y a pas de mystères, il n'y que des ignorances*. L'Univers est incréé, éternel, en perpétuel chan-ement ; il épand sans fin ni but le flot inépuisable de ses phénomènes, en ne pouvant déranger le déroulement des causes génératrices d'effets ui seront eux-mêmes les causes d'autres effets. Cette manière de voir t celle du *positivisme radical*, du *déterminisme intégral*, du monisme atérialiste ou mécaniste » (CUÉNOT, *Le sens de la vie et de l'évolution*, à ropos d'un art. du Prof. J.-L. Faure, in « La presse médicale », nov. 1930, p. 1523) (1). Cf. ejusdem auctoris *L'adaptation*, p. 399.

(1) Isti autem sententiæ Professor Cuénot determinate opponitur et objicit aliam ntentiam proprie metaphysicam in vera finalitate fundatam, ut infra dicetur.

§ 2. Fautores finalitatis immanentis

Aguntur nunc auctores qui finalitatem immanentem admittunt, sed negant eam implicare intellectum conscium et distinctum.

A. Auctores. — Multi hodie talem explicationem profitentur. Paucos citemus :

I. En Allemagne : Hegel, (cf. Piat, *Croyance en Dieu*, p. 67 sq.) ; Schopenhauer, (ap. Janet, *Causes finales*, p. 507-509) ; Hartmann *Philosophie de l'inconscient*, tr. fr., t.I, p. 49 sq., t. II, p. 145 sq. ; — et de même la plupart des pampsychistes.

Nous en exposerons un seul, Rudolf **Eisler** (1928), l'auteur du célèbre *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Dans un ouvrage considérable *Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist*, 1914 (Berlin, Mittler) se plaçant sur le terrain du criticisme Kantien, il adopte un volontarisme nettement moniste, comme nous en avertit sa Préface (p. III-IV). Puis au c. 15, p. 252-268, abordant ex professo « la finalité en métaphysique » il soutient un finalisme immanentiste qui prétend se passer complètement de Dieu. Ecoutons-le :

« La preuve téléologique de l'existence de Dieu suppose que la finalité et l'ordre qui est dans le monde ne sont intelligibles que par la sagesse d'un créateur ou architecte divin du monde. Pour une téléologie moniste cette preuve ne vaut pas, car nous avons montré qu'on peut comprendre la finalité des choses sans supposer un ordinateur du monde. Nous ne voulons point par là signifier que l'idée du divin comme telle soit vaine. Qu'il existe un Dieu ou qu'il n'en existe pas, la connexion causale dans le devenir doit être expliquée pour la science et pour la philosophie sans recourir à la Providence ni aux forces divines ; de même les connexions des fins dans le monde doivent être étudiées et définies comme si Dieu n'existait pas. Dieu et sa Providence ne sont absolument pas l'objet de la connaissance, que son existence soit établie par la pensée ou par la foi. Il n'y a donc pas à déduire l'existence de Dieu de la finalité du monde ou celle-ci de la divinité. 7

« Parce que nous attribuons avec raison une tendance finaliste élémentaire à tout être, même à l'être le plus simple et que nous considérons la finalité comme un attribut éternel du réel, nous n'avons pas besoin d'un démiurge qui aurait créé et ordonné les choses selon un but. Pour notre téléologie purement immanente, toute la finalité et tout l'ordre du monde s'expliquent par le jeu mutuel et simultané d'une infinité de tendances qui se développent peu à peu, au sein desquelles de nouveaux buts et de nouvelles fins surgissent des efforts et des résultats atteints par des activités finalistes. Le monde lui-même est bien ordonné par sa finalité immanente à un ordre final. Celui-ci est le produit de adaptations toujours nouvelles et réciproques des éléments réels qui doivent toujours s'ordonner incessamment de telle sorte qu'ils soient compatibles et « compossibles ». Dans ce développement, ce qui n'est pas capable de se tenir est détruit, c'est-à-dire est transformé et mis ailleurs.

« Le principe de l'ordre que tant de téléologues réclament, se montre

ainsi comme une tendance immanente à l'enchaînement des choses, une tendance par laquelle cet enchaînement est formé toujours de nouveau. On pourrait très bien parler d'une *autorégulation cosmique* par laquelle serait constituée à chaque instant l'harmonie du monde la plus grande possible, harmonie d'ailleurs qui n'aurait jamais une stabilité complète, mais qui nécessiterait un développement ultérieur continuel. Toujours de nouvelles *différientiations* reliées à des *intégrations* sans cesse nouvelles, un éternel écartement, un épanouissement et refermement du continu intime de l'être, voilà ce qu'est l'universel, l'identique, le permanent dans le changement, celui-ci impliquant toujours une persistance de l'ancien dans le nouveau. A la tendance universelle que manifeste la réalité à se particulariser, fait équilibre la tendance également universelle à l'unification. L'unité dans la plus grande variété, tel est le but général de tout ce qui devient et qui est en acte. Au moins est-il permis de comprendre de la sorte le devenir cosmique comme s'il avait un pareil but.

« En modifiant un peu une expression de Schiller et de Hegel sur l'*Absolu*, nous pouvons dire : Du tourbillon des activités et des réalisations, régies par la finalité qui leur est immanente, jaillit, comme une écume qui les couronne, la plénitude infinie » (p. 265-266).

II. En France nous signalerons plusieurs écrivains importants.

1. **Renan**, dans ses *Dialogues philosophiques*, I, Certitudes, p. 22-26, écrit : « Autant je tiens pour indubitable qu'aucun caprice, aucune volonté particulière n'intervient dans le tissu des faits de l'univers, autant je regarde comme évident que le monde a un but et travaille à une œuvre mystérieuse. Il y a quelque chose qui se développe par une nécessité intérieure, par un instinct inconscient, analogues au mouvement des plantes vers l'eau ou la lumière, à l'effort aveugle de l'embryon pour sortir de la matrice, au besoin intime qui préside aux métamorphoses de l'insecte... Tout aspire à être et à être de plus en plus. Tout possible veut se voir réalisé, toute réalité aspire à la conscience, toute conscience obscure aspire à s'éclaircir... Le corps organisé vise à remplir un type : en grandissant, il acquiert ses parties et se crée des organes par une sorte de force aveugle, dont on peut prédire d'avance les effets... On sent un immense *nisus* universel pour réaliser un dessein, remplir un moule vivant, produire une unité harmonique, une conscience. La conscience du tout paraît jusqu'ici bien obscure, elle ne semble pas dépasser beaucoup celle de l'huître et du polypier, mais elle existe, le monde va vers ses fins avec un instinct sûr. Le matérialisme mécanique des savants de la fin du XVIII^e^ siècle me paraît une des plus grandes erreurs qu'on puisse professer ». — Mais ne serait-ce pas la vieille philosophie des causes finales ? — « Cette philosophie n'était erronée que dans la forme. Il ne s'agit que de placer dans la catégorie du *fieri*, de la lente évolution, ce qu'elle plaçait dans la catégorie de l'être et de la création. « Pour forger « les premières tenailles, dit le Talmud, il fallut des tenailles. Dieu les créa ». Erreur. Les tenailles se sont faites peu à peu au moyen d'instruments de plus en plus avancés. La création de l'homme, des animaux, de la vie, s'est produite de la même manière. Ces phénomènes de la conscience obscure sont le domaine propre de Dieu. Dieu se voit surtout dans l'animal, dans l'enfant... »

2. **Bergson**, dans l'*Evolution créatrice*, p. 42-45, 48-57 et passim, d'une

part, s'affirme adversaire résolu tout à la fois du mécanisme et du finalisme radical et cela pour les raisons suivantes : « l'une et l'autre doctrines répugnent à voir dans le cours des choses, ou même simplement dans le développement de la vie, une imprévisible création de forme... L'application rigoureuse du principe de finalité comme celle du principe de causalité mécanique conduit à la conclusion que « tout est donné ». Les deux principes disent la même chose dans leurs deux langues, parce qu'ils répondent au même besoin. C'est pourquoi ils s'accordent encore à faire table rase du temps, c'est-à-dire à méconnaître la durée réelle propre au vivant, la nouveauté et l'imprévisibilité qui se manifestent dans tout mouvement vital ». D'autre part Bergson avoue nettement admettre une vraie finalité : « La philosophie mécanistique est à prendre ou à laisser : il faudrait la laisser, si le plus petit grain de poussière, en déviant de la trajectoire prévue par la mécanique, manifestait la plus légère trace de spontanéité. Au contraire la doctrine des causes finales ne sera jamais réfutée définitivement. Si l'on en écarte une forme, elle en prendra une autre. Son principe qui est d'essence psychologique est très souple. Il est si extensible, et par là même si large, qu'on en accepte quelque chose dès qu'on repousse le mécanisme pur. La thèse que nous exposerons dans ce livre participera donc nécessairement du finalisme dans une certaine mesure » (p. 43). Mais dans quelle mesure ? Voici : « Comme le finalisme radical, quoique sous une forme plus vague, elle nous représentera le monde organisé comme un ensemble harmonieux. Mais cette harmonie est loin d'être aussi parfaite qu'on l'a dit. Elle admet bien des discordances, parce que chaque espèce, chaque individu même ne retient de l'impulsion globale de la vie qu'un certain élan, et tend à utiliser cette énergie dans son intérêt propre ; en cela consiste l'adaptation. L'espèce et l'individu ne pensent ainsi qu'à eux, — d'où un conflit possible avec les autres formes de la vie. L'harmonie n'existe donc pas en fait ; elle existe plutôt en droit : je veux dire que l'élan originel est un élan commun et que, plus on remonte haut, plus les tendances diverses apparaissent comme complémentaires les unes des autres... Surtout (et c'est le point sur lequel le finalisme s'est le plus gravement trompé), l'harmonie [i. e. la finalité qui se manifeste dans le monde organisé] se trouverait plutôt en arrière qu'en avant [ou comme traduit M. Chevalier : « elle vient d'une vis *a tergo* »]. Elle tient à une identité d'impulsion et non pas à une aspiration commune. C'est en vain qu'on voudrait assigner à la vie un but au sens humain du mot. Parler d'un but est penser à un modèle préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser. C'est donc supposer, au fond, que tout est donné, que l'avenir pourrait se lire dans le présent. C'est croire que la vie, dans son mouvement et dans son intégralité, procède comme notre intelligence, qui n'est qu'une vue immobile et fragmentaire prise sur elle et qui se place toujours naturellement en dehors du temps. La vie, elle, progresse et dure... Jamais l'interprétation finaliste, telle que nous la proposerons, ne devra être prise pour une anticipation sur l'avenir. C'est une certaine vision du passé à la lumière du présent. Bref, la conception classique de la finalité postule à la fois trop et trop peu. Elle est trop large et trop étroite. En expliquant la vie par l'intelligence, elle rétrécit à l'excès la signification de la vie : l'intelligence, telle du moins que nous la trouvons en nous, a été façonnée par l'évolution au cours du trajet ; elle est découpée dans quelque chose de plus vaste, ou plutôt elle n'est que la projection nécessairement plane d'une réalité qui a relief et profondeur.

« C'est cette réalité plus compréhensive que le finalisme vrai devrait reconstituer, ou plutôt embrasser, si possible, dans une vision simple. Mais d'autre part, justement parce qu'elle déborde l'intelligence, faculté de lier le même au même, d'apercevoir et aussi de produire des répétitions, cette réalité est sans doute créatrice, c'est-à-dire productrice d'effets où elle se dilate et se dépasse elle-même : ces effets n'étaient donc pas donnés en elle par avance, et par conséquent elle ne pouvait pas les prendre pour fins, encore qu'une fois produits, ils comportent une interprétation rationnelle, comme celle de l'objet fabriqué qui a réalisé un modèle » (p. 54-56).

De même que toute réalité, dans ce système de l'*évolution créatrice* est due à l'*élan vital* et s'explique par le jaillissement incessant du flux créateur de la vie, ainsi la finalité immanente que retient Bergson appartiendra nécessairement à ce même élan vital en qui se trouvent impliquées et incluses toutes les virtualités.

La théorie de Bergson a été exposée en deux sens très différents d'un côté par J. Chevalier, *Bergson* (1), Plon (1926), p. 211 sq., — de l'autre par J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, p. 50-64 et par J. de Tonquédec, *Comment interpréter l'ordre du monde*, in « Études », 1908, t. I, p. 577 sq. Ce dernier exposé a donné lieu à un échange de lettres publié dans les « Études » de 1912, t. I, p. 514-516 que commente E. Le Roy, dans son propre exposé de la philosophie de Bergson : *Une philosophie*

---

(1) A vrai dire, l'ouvrage de M. Chevalier est beaucoup plus une interprétation, une utilisation de certains principes de M. Bergson, vrais en eux-mêmes si on les détache de leur contexte et de l'ensemble de la philosophie bergsonienne, qu'un exposé scientifique de cet ensemble ; en d'autres termes, c'est une histoire idéale, d'ailleurs intéressante et bien écrite, de ce qu'aurait pu être un bergsonisme orthodoxe, qui est la philosophie même de M. Chevalier, ce n'est pas une histoire de la pensée même de Bergson. L'auteur, du reste, prévient le lecteur qu'il ne prétend pas tant exposer et expliquer la doctrine bergsonienne que la *prolonger ;* et pour justifier la *possibilité* de ce prolongement, il renvoie à la lettre au P. de Tonquédec ! Par malheur autres sont les intentions et certaines affirmations de Bergson, autre la logique et la cohérence de ces affirmations avec ce qu'il soutient par ailleurs, comme nous le verrons plus loin.

On trouvera la pensée de Bergson exposée objectivement et pour elle-même, telle qu'elle est, dans deux articles du P. De Munnynck, *Essai sur la philosophie de Bergson*, in « Revue catholique des idées et des faits », 24 et 31 janv. 1930, reproduits partiellement dans les « Documents de la Vie intellectuelle », juin 1930, p. 542-562 ; dans l'excellent petit volume de R. Jolivet, *Essai sur le bergsonisme*, Vitte, 1931 ; dans l'article de Jankélévitch, *Prolégomènes au Bergsonisme*, publié par la « Revue de Mét. et de Mor. », 1928, p. 437-490, où l'auteur définit ainsi la position de Bergson par rapport à la finalité : « ni déterminisme mécaniste, ni finalisme théologique, mais un élan qui se cherche et qui a son origine dans le « vouloir » pur, antérieur lui-même à l'intelligence » ; M. Jankélévitch a repris cette étude dans le volume qu'il a consacré depuis à *Bergson*, dans la collection des « Grands philosophes », Alcan, 1930. On consultera également avec fruit l'ouvrage de Gillouin, *La philosophie de M. Bergson*, 1911, Grasset ; et la 2e édition, notablement améliorée, de *La philosophie bergsonienne* par J. Maritain, Rivière, 1930. Enfin, signalons trois dossiers importants sur la littérature du sujet, publiés par « Les Documents de la Vie intellectuelle », de janvier, février et juin 1930, et l'ouvrage de F. Grandjean, *Une révolution dans la philosophie, la doctrine de M. Bergson*, 3e édit. revue, 1930. Alcan. — Sur l'*élan vital* on lira un article un peu provocant, mais fondé, de P. Lasserre, *La destinée de Bergson*, dans les « Nouvelles littéraires » de juin 1928 ; Wébert, *Essai*, p. 143, mais surtout A. Metz, *L'évolution créatrice d'après M. Bergson*, in « Etudes », 5 nov. 1931, p. 274-295, chapitre d'un livre à paraître, *Bergson*, lib. Vrin.

nouvelle, p. 202 ; nous en reparlerons au Scholion I et plus tard au tome III, à la thèse de la Création.

La « Revue de Métaphysique et de Morale », avril-juin 1928, supplément, p. 9, interprète à son tour Bergson de la façon suivante : « Nous croyons que le Bergsonisme est beaucoup plus proche d'une doctrine qui, comme celle de Spinoza, refuse de poser des possibles avant l'être et se détourne aussi bien du problème d'une création substantielle que de l'idée d'une finalité authropomorphique et transcendante. Le Bergsonisme est en effet un refus de situer le problème de la vie et de la spiritualité dans le vide métaphysique des origines radicales »... Tel est également le sens que prête à la philosophie de Bergson, L. Brunschvicg dans *Le Progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale*, t. II, l. VIII, c. 21 et 22 (Alcan, 1927).

3. A cette théorie de Bergson, se rattache directement celle de son disciple Edouard **Le Roy**. Elle est exposée tout au long dans son livre *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, paru en 1928.

a) Prenant son point de départ dans la vie intérieure, l'auteur étudie d'abord le *moi*, qui lui apparaît comme « un dynamisme qualitatif, une continuité hétérogène et fluide » (p. 43). De ce changement perpétuel, de ce que « je suis mon histoire », une conséquence se détache inéluctable : l'entité-moi n'est pas une chose à part, elle n'est qu'une « simple étiquette, un symbole d'analyse commode pour grouper des documents sous un titre commun, utile encore pour analyser rétrospectivement le devenir » (p. 36). Mais ainsi le moi n'est qu'une modalité du devenir ; mouvement orienté vers le haut et dont le facteur de dégradation sera l'extériorisation, l'habitude, due à ce fait que dans l'activité devenue machinale, l'esprit laisse refluer le flot de sa mémoire. « Ainsi meurent en *choses* des faits que l'esprit tend à oublier, qu'il abandonne dans les régions de l'automatisme » (p. 37).

Par là nous est suggérée une image de l'*évolution universelle*. Ce sera celle « d'un jet qui s'épanouit en gerbe et qu'arrêtent partiellement ou du moins gênent et retardent les gouttelettes retombantes. Le jet lui-même, la réalité qui se fait, c'est l'activité vitale, dont l'*activité spirituelle* représente la forme la plus haute. Et les gouttelettes qui redescendent, c'est le geste créateur défaillant en inertie machinale, c'est la réalité qui se défait, c'est la *matière*. En un mot, la loi suprême de genèse et de déchéance, dont le double jeu constitue l'univers, comporte une formule par un acte d'invention. Puis vient l'habitude, sorte de corps, comme le corps lui-même est un faisceau d'habitudes. Et l'habitude s'invétérant, œuvre de la liberté qui lui échappe et se retourne contre elle, peu à peu se dégrade en mécanisme où s'endort et s'ensevelit la conscience... »

Tout se résume donc en un double mouvement de montée et de descente. Matière et esprit ne sont pas deux *choses opposées*, comme des termes statiques, mais comme des inverses de mouvement. « La conscience est partout, comme la réalité originelle et foncière, toujours présente à mille et mille degrés de tension ou de sommeil infiniment divers. C'est elle qui est créatrice, elle qui pose, qui commence et qui donne. Après quoi, la matérialité se définit en fonction de l'esprit : elle en constitue le déchet. Pour reprendre à peu près une formule de M. Bergson, l'effort de conscience est la fusée dont les débris éteints retombent en matière » (p. 39). Quant à ce qui existe positivement, c'est toujours un mélange, un tourbillon formé par le heurt de deux courants contraires, qui y entrent en proportions inégales suivant les circonstances.

b) Reste à expliquer et à prouver cette composition. Pour E. Le Roy l'activité physicochimique des réalités vivantes n'étant pas expliquée par les mécanicistes, il faut recourir à un principe supérieur. On s'y élèvera très simplement à partir de l'analyse du vivant, en cherchant « par une véritable intégration à atteindre la continuité mobile ». Le fil conducteur de cette intégration, d'autre part, se trouvera dans une vue d'un autre genre, apparentée à celles de la psychologie. Or, cette vue, c'est précisément la *finalité*, mais la finalité définie comme un simple effort ou *élan de nature psychologique*.

Car il faut s'entendre, dit-il : « Le recours à une finalité intentionnelle n'est certainement pas recevable, je veux dire le recours à une finalité d'un type imitant la démarche de l'intelligence humaine et que l'on maintiendrait tout en supprimant l'intelligence, la conscience explicite, qui seule lui donne un sens. Phase de prévision qui suit une phase d'exécution, calcul et art, efficience balistique et dessein concerté, mécanisme qui lance après l'idée qui vise : toutes ces expressions de marche réfléchie vers un but assigné d'avance prêtent à une critique bien connue que je n'ai pas à refaire ici. Ce qu'il convient de retenir sous le nom de « finalité », ce ne peut être en tous cas que la nécessité, pour comprendre métaphysiquement la vie, de faire appel à un élan ou un effort de nature psychologique. Rien d'une démarche par réalisation d'un plan ou programme préalable. Pareille image nous plongerait dans un anthropomorphisme évidemment illusoire. Ce que la vie comporte ou semble du moins comporter, surtout lorsqu'on en considère l'histoire d'ensemble, c'est uniquement ce genre de finalité dynamique, aux directions successives, aux tâtonnements plus ou moins obscurs, que nous montre l'effort d'invention, et qui consiste dans le caractère de tension orientée, propre à chaque moment d'une conscience en travail créateur » (p. 42-43).

c) Quelle est la nature de cet *effort d'invention ?* On peut ainsi le résumer en trois temps :

1° « Orientation générale de l'inventeur vers l'avenir.. Dans le vague, seule est pressentie une direction d'ensemble.

2° « Essais et tâtonnements multiples.. Tentatives en tous sens... Premières ébauches de l'idée future.

3° « Liaison nécessaire de l'effort individuel avec les circonstances. Enfin, pour unifier et conclure, le génie qui est lui-même le résultat d'une longue phase de maturation ».

Et E. Le Roy de poursuivre : « il serait facile de transposer tout cela en termes relatifs à l'histoire de la vie ». Puis, de conclure laissant le conditionnel : « Ainsi procède l'élan vital, à quelque degré de lumière qu'il soit parvenu ».

Le corps de l'ouvrage est employé à développer, par de longues analyses d'ordre avant tout scientifique, les raisons qui pourraient appuyer l'hypothèse d'une évolution universelle et d'un transformisme intégral dont le processus serait celui qui vient d'être dit ; et à montrer dans un dernier chapitre que l'univers implique bien une finalité, mais cette « finalité d'invention », — tel est le mot magique, — qui se résout en un *facteur d'ordre psychique*, et qui nous transporte d'emblée dans le plan de la conscience.

d) Sans entrer naturellement dans les détails infinis que comportent les développements de l'auteur, il faut, pour comprendre sa pensée, dire en quoi réside à ses yeux, la grande preuve du *transformisme*, puisqu'aussi bien c'est d'elle qu'il tirera sa finalité. « L'essence du transformisme,

d'après E. Le Roy, consiste seulement à reconnaître l'existence d'un lien physique entre les vivants, à tenir pour vraie l'idée que les vivants sont fonction les uns des autres, qu'ils se tiennent mutuellement, et que cette solidarité détermine la structure de chacun, ainsi que l'ordre historique de leurs apparitions successives » (p. 46). Or ce lien physique entre les vivants, ce principe de continuité et d'interliaison existe selon E. Le Roy. C'est même sa découverte ou mieux son application qui fait tout l'original de cette nouvelle théorie, et donc son intérêt, mais aussi son péril.

« Un beau jour, dit le P. Teilhard de Chardin, — sur lequel E. Le Roy aime à s'appuyer, — en face des résultats souples et ordonnés auxquels la conduisaient ses classifications, la biologie de position s'est aperçue qu'au dessus des vivants, il y avait une Vie... réalité physique d'un ordre à part, de propriétés spécifiques déterminées ». C'est la *Bio phère*. « La vie, dit Bergson, est un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé. C'est une continuité de progrès. Il en va comme d'idées multiples au sein de la pensée qui les traverse et les anime » (p. 108). Partant du changement, l'on voit que les vivants ne sont que des moments transitoires ; c'est la vie qui les engendre, et ce ne sont pas les vivants qui supportent la vie. La biosphère serait, d'après cela, un principe d'activité interne à la base de la vie et de l'évolution qui la réalise ; elle aurait un caractère nettement supra-individuel ou mieux préindividuel, elle domine et commande tout (1). L'origine et l'histoire entière de la vie en dépendent et tous les faits scientifiques allégués par E. Le Roy s'expliqueront à sa lumière : nous n'avons pas à le suivre sur ce terrain.

e) Quant à la *finalité* qui doit rendre compte de l'évolution, il suffit, nous dit-on, de regarder cette finalité d'invention agir dans l'homme et de la transporter dans la vie. Or l'homme, lorsqu'il invente, ne marche pas droit au but : « On n'a point conçu d'emblée le projet d'une locomotive du type moderne. Les outils élémentaires ne furent combinés que peu à peu, par étapes successives, à partir d'ébauches presque informes. Chaque esprit, au cours de sa formation intellectuelle ou morale, se meut sans savoir au juste ce qu'il deviendra, ni même ce qu'il veut devenir, vers un idéal toujours naissant qu'il serait incapable de formuler d'avance... De même et à fortiori pour l'invention vitale : à coup sûr, elle ne comporte qu'une finalité de tâtonnements et d'essais, quelle que puisse être au terme l'apparence rétrospective de la réussite... » (p. 254-255). Comment expliquer ce tâtonnement ? Comme en l'homme lui-même. Le génie inventeur, en effet, outre que sa pensée n'est pas toujours individualisée, est d'autant plus habile que sa puissance de perception dans le milieu extérieur est plus considérable. Mais qui dit perception ne

---

(1) Poursuivant la même explication pour l'étendre à la pensée, l'auteur nous parlera dans le volume qui devait suivre celui que nous analysons : *Les Origines humaines et l'Évolution de l'intelligence*, 1929, de la *noosphère* ou sphère de la pensée, émanée de la biosphère à partir de quelques points de jaillissements humains, d'où émergent et fusent vers le ciel des jets de pensée. « Ceux-ci peu à peu s'élèvent, s'épanouissent, se rejoignent par leur cimes, s'étalent en nappe continue pour recouvrir enfin la couche vivante en se laissant traverser comme elle par de multiples courants » (Seillière, *La Religion romantique*, p. 324). Faut-il voir là une simple allégorie, une rêverie poétique, un symbole, comme le veut M. Seillière, à qui nous empruntons ce dernier résumé ? Ou faut-il y voir quelque chose de plus ?

dit pas nécessairement conscience réfléchie. De là les hésitations possibles. De là aussi la logique de l'explication selon laquelle l'ankylose de la matière, c'est-à-dire la matérialité, est inversement proportionnelle à l'action interne de la conscience tendant à se développer. « Comme l'âme pour la matière, comme l'intuition pour les concepts, la vie est fonction unifiante et animatrice par rapport aux phénomènes physicochimiques, ainsi que la réaction sur elle » (p. 245-246).

Telle est la finalité pour E. Le Roy. On peut en résumer ainsi l'idée : Cette finalité d'élan, d'aspiration toujours reprise vers la lumière et la liberté croissantes, est tout près de la vie elle-même. Elle est action dans le futur, non pas à la manière d'une force naturelle, mais comme un principe de lumière. De caractère psychologique, elle influe sur la matière comme et autant que le psychique en est capable : les découvertes de la psychologie expérimentale nous permettront de la définir davantage dans la suite ; parallèlement à elles, nous pénétrons le mystère de la vie.

f) Certains voudront encore peut-être opposer la finalité biologique. Mais celle-ci s'explique fort bien par la méthode que cette science doit suivre, et d'ailleurs s'appuie au point de départ sur la finalité d'invention, plus que sur la finalité intellectuelle. En biologie, la science morcelle pour mieux définir, et une fois le morcelage fait, on ne peut éviter un recours à quelque principe de finalité. Finalité tout externe d'ailleurs, la seule qui existe, — la finalité dite interne se réduisant à une sorte d'intégrale dont l'élément différentiel est toujours une finalité externe. Plus précisément, l'interliaison universelle se transforme en conspiration de fins, aussitôt que, par le morcelage, on a rompu en fragments distincts l'unité cosmique. Les doctrines d'évolution atténuent maintenant, estompent le morcelage. Mais elles laissent subsister la dualité du vivant et de son milieu, au moins celle de la biosphère et du monde inorganique. Or c'est précisément entre ces deux éléments que se développe le psychisme inventeur, le sujet de la finalité.

« Il y a en effet un double facteur de l'invention vitale. L'individu fait effort, mû par les besoins qu'il éprouve sous la pression des circonstances et du milieu, — effort psychique qui peut être pré-intention, sans être intention explicite. Mais son effort trop vague et trop faible resterait stérile et inopérant, si un état *convenable* de la biosphère n'y faisait écho et n'en déterminait un renforcement comme dans un phénomène de résonance. On conçoit au contraire que telles conditions telluriques générales préparent un milieu biosphérique en équilibre instable, où il suffit d'une légère secousse pour que l'ensemble cristallise » (p. 263).

Cette éclosion de la conscience ou de la pensée, puis de degré en degré leur triomphe, voilà en définitive ce qu'il faut appeler la finalité.

4. **Richet** tient pour un vrai finalisme, mais sans intelligence. Il est vrai qu'il nie la finalité externe : « Il faut se garder de toute idée anthropomorphique. Il serait aussi ridicule de supposer la Nature faite pour l'homme, que de supposer la nature douée d'intentions humaines. Ce sont des propositions tellement évidentes qu'il suffit de les énoncer pour les réfuter. La créature humaine est trop misérable, trop infime, pour qu'il y ait quelque rapport entre l'immense nature et sa chétivité. C'est comme si l'huître qui baille sur son rocher s'imaginait que l'Océan a été fait pour elle... C'est comme si la fourmi qui déambule dans la forêt se figurait que le monde a été construit pour alimenter sa fourmillière... Nous n'irons pas supposer que l'Univers a été fait pour nous, et ne pré-

tendrons jamais qu'une intention analogue à une intention humaine gouverne le monde où nous nous agitons » (« Revue des deux Mondes », 1913, t. IV, p. 802-803). Mais il ne nie pas pour autant *toute* finalité.

« Le caractère de toute cellule vivante, c'est que constamment elle tend à croître et s'accroître en fixant les éléments chimiques du milieu où elle évolue. Non seulement elle vit, mais elle lutte pour la vie et tend à vivre. Elle porte en elle-même des activités chimiques qui s'exercent avec force sur les éléments inanimés, carbone, oxygène, azote, hydrogène, qui sont à sa portée, et qu'elle s'efforce de s'adjoindre, de s'assimiler » (ibid., p. 804) « Nous sommes tellement habitués à ces merveilles que nous les regardons distraitement, sans daigner en rien conclure. Et cependant comment ne pas dire, en voyant cette ardeur intensive de tout être vers la multiplication et l'accroissement : Tout se passe comme si la nature avait voulu la vie... La nécessité n'exclut nullement la finalité ». « Quoi ! le professeur chargé d'enseigner à des jeunes gens les lois biologiques aurait le droit de dire : « Les cellules tendent à s'accroître, « quand on leur fournit un aliment ; leur accroissement est rapide ; « il est indéfini, tant qu'on leur donne un aliment suffisant. La con- « servation de l'espèce est assurée par la fécondité des êtres et par la « robustesse des germes ». Et il ne pourrait aller plus loin ! Et on lui refuserait le droit de formuler cette conclusion évidente : *tout se passe comme si la Nature avait voulu la vie !...* » En vérité on ne peut rien comprendre à la biologie générale si l'on n'admet pas cette grande tendance à l'accroissement et à la vie... Tous les organes de tous les animaux sont par leur structure adaptés à leur fonction, qu'il s'agisse des plus infimes ou des plus nobles êtres, des appareils les plus compliqués ou les plus simples... » (p. 807).

Et cependant, malgré une abondance de faits allégués pour établir ce sens, cette orientation du vivant, voici tout ce que Richet en conclut : « Si la vie a émergé de la matière inerte, si l'intelligence s'est dégagée de l'inconscience, c'est parce qu'une loi a dirigé dans ce sens-là les forces cosmiques. Personne n'oserait dire que cette loi a voulu la vie et l'intelligence, car le mot « vouloir » est terriblement humain. Mais personne ne peut se refuser à reconnaître que le développement graduel de la vie et de l'intelligence était dans la destinée du globe terrestre » (p. 829).

L'auteur avait développé une doctrine toute semblable dans sa discussion avec Sully-Prudhomme, c. 3 et il l'a soutenue à nouveau dans la « Revue des Deux Mondes » de 1923, t. VI, p. 383 selon les limites modestes que voici : « Dans un cours de physiologie, on ne peut passer sous silence la finalité des organes. A vrai dire, lorsque je parle de finalité, je ne vais pas au-delà des faits eux-mêmes et je ne présente la finalité que comme un moyen mnémotechnique, mais un moyen mnémotechnique qui fait admirer et qui fait réfléchir. Donc résolument il convient d'insister sur ce fait qu'il n'y a pas dans l'organisme de dispositions qui soient inutiles. Tous les organes ont leur fonction, tout phénomène physiologique est un phénomène de défense, de protection ». Et dans une Introduction au volume de Vigné d'Octon, *La Vérité sur les Origines de l'homme*, 1931, il écrit encore : « Si les lois physico-chimiques ont amené en cent millions de siècles l'efflorescence de la vie et de l'intelligence, c'est que c'était dans le destin [?] terrestre. Le Kosmos immense n'est pas livré au hasard. Il y a une législation dans les espaces et dans les temps. Si la vie et l'intelligence ont apparu, c'est que cette législation suprême [?] l'a décrété. *Hoc erat in fatis.* »

5. **Goblot,** dans son *Traité de Logique,* p. 329 sq., sera le dernier exemple que nous donnerons entre beaucoup d'autres possibles. M. Voisine, dans la « Revue de philosophie », 1921, p. 73 sq., expose pertinemment sa manière de voir. « Il y a de la finalité et cette assertion fera, si l'on veut, l'objet d'un principe. On se gardera cependant d'affirmer que tout a une fin. Ce serait substituer au témoignage de l'expérience une vue toute systématique de l'esprit. Si les phénomènes sont déterminés par leurs causes jusque dans leurs plus infimes détails, ils ne le sont jamais entièrement par leurs fins. La finalité ne regarde que les phénomènes biologiques, psychologiques et sociaux. Elle ne contredit point du reste le déterminisme, elle s'y ajoute. L'indéterminisme l'exclut : « quiconque « poursuit une fin se fie à la nécessité des lois qu'il utilise » (p. 333). Tout processus de la finalité comprend trois termes : la cause initiale, le moyen et la fin. Le terme initial est plus important que le terme final, bien qu'il attire moins l'attention. A lui se rapportent tous les problèmes que soulève la finalité « et il est le seul nécessaire : le terme final peut faire défaut « car il y a des moyens qui manquent leur fin. Tout but visé n'est pas « atteint et la question n'est pas de savoir s'il est atteint, mais s'il est visé » (p. 337). On pourra définir le processus de finalité : « une série causale « orientée, parce qu'il est bon qu'elle le soit. Dans l'activité humaine, la « cause finale semble être l'idée ; en réalité, le terme initial n'est pas néces- « sairement une pensée, il y a une finalité sans intelligence, et même dans « le cas de l'activité intentionnelle, l'idée n'est pas le terme initial, mais « prend son rang parmi les moyens » (p. 340)... Suit l'exemple de la sporulation. Et M. Voisine de conclure son exposé : « La finalité intelligente est un mode de la finalité en général. L'idée n'y est pas le terme initial, mais un moyen. Elle permet de réaliser une triple économie, une économie de temps, car le sujet s'épargne la tentative dont l'échec est prévu ; une économie d'effort, enfin une économie de l'être lui-même, car la tentative infructueuse entraîne souvent l'élimination de l'être qui s'y engage. C'est donc se tromper lourdement que de définir la finalité par la causalité de l'idée. La finalité aveugle est possible, elle est scientifique. Les physiologistes perdent tout prétexte pour s'en défier » (« Rev. de phil. », *loc. cit.,* p. 75-76).

Ailleurs Goblot a défini la finalité *la causalité du besoin,* ou l'action du besoin sans pensée. Cf. *Fonction et finalité,* in « Rev. phil. », 1899, t. II, p. 635; *La finalité en biologie,* ibid., 1903, t. II, p. 366, et *La finalité sans intelligence,* in « Rev. de Mét. et de Mor. », 1900, p. 393 sq.

B. Doctrina horum scriptorum, — breviter resumitur :

1. Causa ordinis adæquata est entibus mundanis *totaliter immanens,* et est causa per se omnino necessaria quæ supponit tendentiam aliquam finalem, ita ut entia mundana tendant ad hunc ordinem vi necessariæ cujusdam directionis ab intrinseco.

2. Unde ordo mundi explicatur *et* per causas efficientes *et* per causas finales, sed ita tamen ut finalitas nullo modo sit transcendens, verum totaliter immanens, nec supponat ullam causam re distinctam a rebus ordinatis ratione destitutis. Apta enim omnium dispositio non est referenda intellectui qui,

fine prius concepto, media ad finem ordinaret, sed resultat ex determinatis quibusdam agentium mundanorum tendentiis, quibus realitas mundi instituitur et proxime aut remote ad hunc nostri mundi ordinem ex necessitate et cæco aut saltem inconscio modo dirigitur.

§ 3. Criticistæ

Criticistæ post Kantium tenent finalitatem eo modo intellectam quo eam nobis repræsentamus, esse anthropomorphicam et mere symbolicam. Unde ex ea non potest fieri ascensio ad Deum, quæ habeat fundamentum vere objectivum.

1. **Kant**, dans *La Critique du jugement*, « démontre avant tout l'unité systématique des lois empiriques ; les êtres vivants sont seulement pour lui un exemple de cette sorte d'unité, et il les considère dans leur plan bien plutôt que dans leur devenir. L'explication des choses par une finalité intentionnelle « analogue à la nôtre » n'est, selon lui, qu'une sorte de fiction commode pour nous représenter l'ordre des êtres naturels ». D'autre part, il n'admet pas que la finalité soit une catégorie. Après avoir consacré au jugement téléologique la moitié de sa *Kritik der Urteilskraft*, il déclare que le jugement de finalité n'exprime qu'une nécessité subjective du moi humain et ne détermine pas les objets eux-mêmes, comme le fait par exemple le jugement de causalité.

Et voici sa conclusion : « Le concept d'une chose considérée comme étant en soi un but de la nature, n'est donc pas un concept constitutif de l'entendement ou de la raison ; mais il peut servir de concept régulateur pour le jugement réfléchissant, et, d'après une analogie éloignée avec notre propre causalité, dans sa tendance générale vers les buts, servir de guide à la recherche d'objets de ce genre » (II, § 65). Ce qu'explique ainsi le *Vocabulaire* de Lalande : « Cela tient à ce que notre entendement va toujours, par sa nature, de ce qui est avant dans le temps à ce qui est après et ne peut, par conséquent, expliquer le moyen par la fin, mais seulement par la représentation de la fin. Et c'est en ce sens qu'il définit la cause finale « la causalité d'un concept » ; mais un esprit intuitif qui verrait par dessus le temps verrait la fin produire elle-même les moyens ou plutôt (car l'idée de fin est encore temporelle) apercevrait entre le moyen et la fin un rapport actuel et *sui generis* dont notre finalité est le symbole » (*Vocabulaire technique...* publié par la « Soc. fr. de phil. » art. *Finalité*, t. I, p. 259).

Voici d'autre part comment Delbos expose dans *Figures et doctrines de philosophes*, p. 251-254, la pensée de Kant sur la finalité : « La supposition nécessaire de la finalité dans la nature n'est pas la vulgaire croyance anthropomorphique qui imagine surtout des rapports de convenance ou d'utilité extérieure entre certains objets du monde et les désirs ou les besoins humains ; elle exprime l'impossibilité où nous sommes, nous autres hommes, d'expliquer mécaniquement les productions organisées de la nature juste en ce qu'elles ont d'organisé et la nécessité où nous sommes en conséquence de juger de ces productions comme si le

mécanisme qui les constitue dans le détail avait été pour l'ensemble réglé par une intelligence. Dans un être vivant, en effet, les parties sont des organes qui se déterminent réciproquement les uns les autres et qui, dans leur existence comme dans leur forme, sont conditionnés par le tout qu'ils engendrent. Or, pour voir des parties produites par un tout, il faudrait une raison intuitive, que nous n'avons pas. Notre entendement, avec ses catégories et ses principes, ne peut jamais comprendre un tout que comme un résultat de parties : il ne peut donc fournir une connaissance achevée de ce qu'est la vie. Mais notre esprit, ne pouvant admettre que la vie cesse d'être intelligible là où elle nous est mécaniquement inexplicable, exerce le droit d'en juger par réflexion, c'est-à-dire de supposer que la vie a, outre ses conditions mécaniques de détermination, des conditions idéales d'organisation. C'est là ce que signifie dans l'usage légitime que nous en pouvons faire, le *Principe de finalité* ; il consiste à nous représenter, non pour en tirer une connaissance, mais pour en contenter notre esprit, des groupes de phénomènes spéciaux, et par extension graduelle, la nature entière sous l'idée de *Tout...* »

Dempf, *Das Unendliche*, (Münster, Aschendorf), 1926, p. 53 sq., donne un aperçu plus complet de la théorie de Kant. Nous verrons à la th. X, *infra*, comment et pourquoi Kant repousse l'argument téléologique.

2. **Lachelier**, disciple résolu de Kant, admet après lui, « la formule qui définit la finalité, la causalité de l'idée, en prenant l'*idée* dans un sens purement objectif, celui de l'εἶδος d'Aristote conçu en dehors de toute conscience et de toute représentation » (*Vocabulaire...*, ibid.). Dans sa thèse sur *Le Fondement de l'induction*, il montre l'insuffisance de la loi des causes efficientes et la nécessité de la compléter par la loi des causes finales. Les exigences de la pensée veulent celle-ci de façon catégorique pour rendre la réalité intelligible. Outre « l'unité mécanique de la nature » que donne la loi de l'enchaînement des phénomènes, il faut à la pensée une seconde unité « qui soit à la matière de ces phénomènes ce que la première est à leur forme et qui permette à la pensée de saisir par un acte unique le contenu de plusieurs sensations » (p. 77). « La première unité était l'unité purement extrinsèque d'une diversité radicale ; la seconde est au contraire l'unité intrinsèque et organique d'une variété dont chaque élément exprime et contient à sa manière tous les autres. Mais l'accord réciproque de toutes les parties de la nature ne peut résulter que de leur dépendance respective à l'égard du tout : il faut donc que, dans la nature, l'idée du tout ait précédé et déterminé l'existence des parties : il faut en un mot que la nature soit soumise à la loi des causes finales » (p. 79). Où l'on retrouve l'idée de Kant exposée plus haut par Delbos.

Mais tandis que « la loi des causes efficientes est d'une application nécessaire et rigoureuse qui ne comporte pas de degrés » (cf. supra, Bergson), « la loi des causes finales est au contraire une loi flexible et contingente dans chacune de ses applications : elle exige absolument une certaine harmonie dans l'ensemble des phénomènes, mais elle ne nous garantit ni que cette harmonie sera toujours composée des mêmes éléments, ni même qu'elle ne sera jamais troublée par aucun désordre » (p. 73). Malgré cela, la loi des causes finales n'en reste pas moins la dernière raison des choses : « ce n'est pas seulement la pensée, c'est aussi la nature que la loi des causes finales fait passer d'une existence abstraite à une existence réelle et c'est dans la distinction de ces deux existences qu'il faut chercher la justification de celle que le sens commun a toujours établie entre nos connaissances et leurs objets » (p. 79-80).

Puis après avoir exposé, *ibid.*, comment il entend ce passage et ce qu'est pour lui l'existence, il tire ces trois conclusions :

1° « L'unité téléologique de chaque être, voilà sans préjudice du mode d'intuition auquel nous pourrions être élevés dans une autre vie, le véritable noumène, dont les phénomènes ne sont que la manifestation et que nous saisissons dès à présent, non par une conception abstraite ou une sensation aveugle, mais par une perception sensible et intellectuelle tout ensemble » (p. 82).

2° « L'existence abstraite, qui consiste dans la nécessité mécanique, a besoin elle-même de trouver un point d'appui dans l'existence concrète, qui n'appartient qu'à l'ordre des fins et ainsi la finalité n'est pas seulement une explication, mais la seule explication complète de la pensée et de la nature » (p.83).

3° « Ce n'est donc pas l'universelle nécessité, c'est plutôt la contingence universelle qui est la véritable définition de l'existence, l'âme de la nature et le dernier mot de la pensée. La nécessité réduite à elle-même n'est rien, puisqu'elle n'est pas même nécessaire ; mais ce que nous appelons contingence par opposition à un mécanisme brut et aveugle, est, au contraire, une nécessité de convenance et de choix, la seule qui rende raison de tout, parce que le bien seul est à lui-même sa raison. Tout ce qui est doit être et cependant pourrait à la rigueur ne pas être » (p. 86).

D'autre part, la loi des causes finales ne se suffit pas à elle-même, elle exige nécessairement la volonté libre : cf. *Psychologie et Métaphysique*, ibid., p. 164.

Mais cette profession de foi finaliste ne doit pas nous faire illusion. Pour avoir la pensée vraie de Lachelier en la matière, il faut remarquer trois choses :

1° La loi des causes finales, conformément à la critique de Kant que l'auteur non seulement ne corrige pas, mais tend à pousser à l'extrême, est, d'après lui, imposée aux choses, à notre esprit, en vertu d'une nécessité *a priori*. L'existence, le noumène, la perception... dont il vient de nous parler, n'ont d'autre réalité que celle de notre pensée, ainsi que Lachelier le développe dans son mémoire *Psychologie et Métaphysique*, postérieur à sa thèse et imprimé maintenant à sa suite (1). Bref toute cette théorie de la finalité doit être interprétée dans le sens du Kantisme *idéaliste* le plus strict.

2° Ainsi que dans les théories précédentes de Bergson ou Goblot, cette finalité qui est affirmée dans la nature, n'implique nullement une intelligence subsistante qui en serait la raison dernière, mais elle est immanente aux choses, sans qu'il faille aller chercher au-delà. Sans doute, là où Lachelier repousse pour chaque organisme « l'hypothèse d'un agent spirituel exclusivement déterminé par des causes finales », qui présiderait au développement du vivant et connaîtrait le plan idéal qu'il devrait réaliser (p. 61-63), c'est parce que l'ordre qui serait en lui devrait être antérieur à la connaissance qu'il en aurait, ce qui rend cette connaissance inutile, mais n'élimine pas nécessairement Dieu comme cause transcendante. Cependant, lorsqu'il exclut péremptoirement tout démiurge, pour placer la conscience que l'on voudrait prêter à celui-ci « dans l'organisme lui-même » et conclure que la nature doit porter en

(1) On en trouvera quelques extraits significatifs dans nos *Institutiones Metaphysicæ*, t. I, p. 541-542 en note.

elle-même son ordre, c'est-à-dire l'Idée qui préside à son évolution, inconsciemment chez les êtres purement matériels, consciemment chez l'homme (p. 62) ; ou lorsqu'il écrit de la cause qui devrait relier les moyens à la fin : « cette cause, dit-on, connaît la fin qu'elle réalise : mais ce n'est pas parce qu'elle la connaît qu'elle la réalise : l'objet de sa connaissance ne peut devenir le terme de son action que si elle se le représente comme un bien, et elle ne peut se le représenter comme un bien, que si cet objet sollicite son activité par lui-même et par un attrait indépendant de toute connaissance » (p. 87), — lorsqu'il dit cela et d'autres choses encore, on est amené nécessairement à conclure que, d'après lui, la nature est un système de fins qui déterminent elles-mêmes leurs moyens et qui se réalisent d'elles-mêmes, qu'en conséquence, du point de vue de la philosophie de la Nature, Dieu est une hypothèse superflue.

Et en effet il reste que, pour lui, « le plan de chaque organisme s'est formé de lui-même, avant toute réflexion, et toute conscience » (p. 63), ce qui est incontestable s'il s'agit de la réflexion et de la conscience de l'organisme ; mais il reste aussi que la causalité de l'idée qui définit la finalité, est à elle-même sa propre fin, sans qu'il y ait aucunement à faire appel, en vertu des exigences nécessaires et ontologiques de la pensée spéculative, à une fin suprême transcendante : « l'ordre des causes finales est affranchi de la contradiction qui pèse, en quelque sorte, sur celui des causes efficientes : car bien que les diverses fins de la nature puissent jouer l'une à l'égard de l'autre le rôle de moyens et que *la nature tout entière soit* PEUT-ÊTRE *suspendue à une fin qui la dépasse*, [c'est tout ce qu'en dit Lachelier], chacune de ces fins n'en a pas moins en elle-même une valeur absolue et pourrait, sans absurdité, servir de terme au progrès de la pensée » (p. 84), en sorte que le processus *in infinitum*, dans les causes finales ne répugne pas (p. 85) et cela de façon absolue. On ne voit pas ce que Dieu viendrait faire dans ce système.

3° Cependant, comme l'a exposé Kant, si la raison spéculative ne saurait nous mener à Dieu, la foi morale le pourra peut-être : « Ainsi l'empire des causes finales, en pénétrant, sans le détruire, dans celui des causes efficientes, substitue partout la force à l'inertie, la vie à la mort et la liberté à la fatalité. L'idéalisme matérialiste auquel nous nous étions un instant arrêtés, ne représente que la moitié, ou plutôt que la surface des choses : la véritable philosophie de la nature, est, au contraire, un réalisme spiritualiste [qui au vrai, dans la philosophie de Lachelier, se résout en un idéalisme radical], aux yeux duquel tout être est une force et toute force une pensée qui tend à une conscience de plus en plus complète d'elle-même. Cette seconde philosophie est, comme la première, indépendante de toute religion [c'est-à-dire que Dieu n'y a aucune place] ; mais, en subordonnant le mécanisme à la finalité, elle nous *prépare* à subordonner la finalité elle-même à un principe supérieur et à franchir PAR UN ACTE DE FOI MORALE les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature » (p. 101-102).

Note complémentaire sur la position de Lachelier. — Afin qu'on ne nous accuse pas de forcer la pensée de Lachelier et de la fausser, nous donnerons quelques précisions sur sa doctrine générale, sur ce qu'elle contient de bon, mais aussi de pire.

C'est dans le phénoménisme radical et provisoire qu'il prend son point de départ. La science, cantonnée dans le phénomène, prétend en fournir toute l'explication. Il montrera que le phénomène, attentivement examiné, passe la science elle-même, qu'il exige comme lien un moi intelligent et libre, et que, dans l'ordre de la nature, le qualitatif qui est l'organisé, le finalisé, domine et explique le quantitatif.

Partons de la succession des phénomènes, telle que la science les constate, sans nous demander encore ce qu'ils sont, distincts ou non du moi, sans faire d'hypothèse métaphysique. Fait primordial déjà constaté par Kant : « La conscience d'une identité personnelle est la condition de toute pensée », car (je cite Lachelier, dans la 6e leçon de son cours de *Logique*), « si notre identité disparaissait d'une pensée à l'autre, il n'y aurait plus de connaissance, notre pensée naîtrait et mourrait avec le moment présent, pour renaître et mourir encore à l'infini. Il faut donc que toutes nos perceptions s'enchaînent dans l'unité d'une même conscience ». Cependant Lachelier n'admet pas que la conscience de chaque acte suffise à nous donner cette unité du moi : il concède volontiers cela aux matérialistes. « Mais, ajoute-t-il, c'est en quelque sorte sur les objets mêmes de nos pensées que nous fondons la conscience de notre unité. C'est dans la succession des objets extérieurs que nous allons chercher le signe de notre identité personnelle ». Ces objets, en effet, la science nous les montre parfaitement déterminés l'un et l'autre, se succédant dans une liaison rigoureuse... Que je fasse cette unité des objets (idéalisme), ou que je la subisse (réalisme), dès lors que je la perçois, leur unité suppose que je suis au moins aussi un qu'eux. Un miroir brisé découpe son dessin. Donc la succession déterminée de mes états de conscience repose sur une vraie unité. — De plus la science me montre des phénomènes organisés, des mouvements harmonisés, des êtres qui, non seulement dans leurs divers états successifs se déterminent l'un l'autre, mais qui présentent en eux-mêmes, à chaque instant, un concours unifié de plusieurs mouvements, une intégration de plusieurs composants. Cette antériorité du tout par rapport aux parties, pour que nous la connaissions, suppose à son tour, qu'en nous, quelque chose domine chacune de nos perceptions successives. Ce quelque chose, c'est la liberté, la finalité qui unit en nous toutes nos idées. — Ainsi la garantie de l'unité de mon esprit, c'est qu'il voit ou fait l'unité du monde ; la garantie de sa spontanéité, c'est qu'il voit ou fait dans la nature des causes finales et de l'organisation.

Par là se trouve réfuté le matérialisme, quand il nie la spiritualité de l'âme, et le déterminisme en tant qu'il réduit tout l'être au mécanique. — Le mécanisme est réfuté, puisque l'examen plus attentif du phénomène y a fait trouver une finalité. Lachelier dira dans sa 28e leçon de *Psychologie* : « Que reste-t-il des corps quand on les a réduits au mécanique, au géométrique ? Des abstractions ». Et il observe dans le *Fondement de l'Induction* que « le mouvement ne répond à la loi des causes efficientes, [n'est pleinement déterminé] qu'en tant qu'il est toujours un et équivalent à lui-même ; mais en tant qu'il est toujours divers et qu'il ne cesse d'offrir un nouvel objet à la pensée [et voilà le fait positif], il n'a plus rien de nécessaire ni de mécanique... Il appartient exclusivement au dynamisme et à la téléologie de la nature » (p. 98).

Le matérialisme est réfuté par la méthode réflexive et par l'analyse de la pensée dont le cours révèle le moi, un et libre. Nous lisons, à la leçon 27 de *Psychologie*, qui a pour titre « de la spiritualité de l'âme » : « La réflexion donne ce que n'a donné ni l'observation ni le raisonnement : un sujet un, identique, spontané ». — Leçon 30 : « réfutation du matérialisme » : « Nous saisissons directement les phénomènes spirituels. Là, en effet, ce qui perçoit et ce qui est perçu sont une même chose. Par conséquent ici nous ne pouvons pas dire que nous avons affaire à une apparence ». — Leçon 28 : « des rapports de l'âme et du corps » : « La pensée serait-elle encore la Pensée et se distinguerait-elle d'une simple représentation matérielle des objets, si elle ne se saisissait pas elle-même, en deçà de ses déterminations, comme l'intelligible primitif dont le contact peut seul rendre les objets intelligibles ?... D'ailleurs s'il en était autrement, comment expliquer que tout mode de pensée ne m'est pas indifférent, que je cherche à mettre dans ma pensée le plus d'unité possible ? Si mes facultés, avant toute détermination, n'étaient que cadres vides et tables rases, je m'efforcerais de charger ces tables et de remplir ces cadres. Or, je cherche au contraire à me concentrer, à ramener la diversité de mes pensées à l'unité de la Pensée pure. Je ne la saisis ni par l'expérience ni par le raisonnement, mais par un procédé intermédiaire ou plutôt supérieur : l'*intuition intellectuelle* ». Il dira de préférence : *la méthode réflexive.*

L'argumentation est peut-être efficace contre les partisans de l'empirisme scientifique. Mais pour ceux qui ne peuvent accepter le point de départ phénoméniste, il n'en est évidemment pas ainsi. Mgr. d'Hulst qualifiait Lachelier de « malfaiteur intellectuel », et Dimier de « déclamateur ». Lorsqu'on lit les définitions que Lachelier

a données de l'*Idéalisme* dans le *Vocabulaire de la Philosophie*, t. I, p. 320-321, et quand on se rappelle par ailleurs qu'il était attaché à ce système par le plus intime de son esprit, l'on est bien près de croire que l'un et l'autre censeur ont raison : « L'Idéalisme au sens philosophique consiste, ce me semble, à croire que le monde — tel du moins que je puis le constater et en parler, — se compose exclusivement de représentations et même de *mes* représentations, actuelles ou possibles, matérielles ou formelles. Par représentations *possibles*, j'entends, par exemple, celle du soleil lorsqu'il est en dessous de l'horizon ; par représentations *formelles*, j'entends celle du temps, de l'espace et de tout ce qu'on y peut construire *a priori* ; j'entends aussi celles des lois de causalité et de finalité ». C'est donc l'apriorisme subjectiviste le plus radical, impliquant et avouant en dernière analyse le *solipsisme* absolu. Seulement on ne peut s'y tenir. « *Mais n'existe-t-il que mes représentations ?* poursuit l'auteur. *Pour moi et dans* MON *monde*, OUI ! *Mais il* PEUT *y avoir d'autres systèmes de représentations, d'autres mondes en partie parallèles, en partie identiques au mien* ». — « Il peut y en avoir », soit ; mais, d'après le principe posé au début, il est évidemment nécessaire, de nécessité logique absolue, que je ne puisse en savoir et en connaître rien du tout et donc que je doive m'interdire d'en parler et d'en affirmer quoi que ce soit. Ce qui n'empêche pas Lachelier, par un saut brusque, de conclure : « Il n'y a de sujets pensants différents qu'en tant que leurs pensées s'incorporent à des représentations sensibles différentes, ou plutôt il n'y a, à proprement parler, que des sujets pensants qui pensent d'une seule et même pensée (!!!). Rien n'empêche, dès lors, de considérer cette unique pensée comme la substance commune dont les différents sujets sentants ne sont que les accidents. Ainsi l'Idéalisme qui se présentait d'abord sous une forme psychologique, devient une doctrine métaphysique : *mon* monde devient *le* monde, dans la mesure où *ma* pensée devient la vérité, et à ce titre la substance unique et universelle ». C'est donc à un idéalisme panthéistique strict qu'aboutit en philosophie cette doctrine. Lachelier ne s'en cachait pas et on en retrouve l'aveu explicite dans le « Bulletin de la Société Française de Philosophie » de 1912, p. 256. Son phénoménisme radical et son finalisme immanentiste menaient logiquement à cette conclusion. Il ne nous appartient pas de juger les intentions de l'auteur, mais en dépit de la vénération dont Lachelier a joui et des éloges que Boutroux, Fouillée, Bergson et tant d'autres lui ont adressés, il nous est impossible d'avoir le moindre respect pour une telle philosophie (1).

NOTE. — A cet idéalisme solipsiste on peut rattacher une boutade célèbre de PROUDHON : « Il est aussi absurde de rapporter le système du monde à des lois physiques sans tenir compte du Moi ordonnateur que d'attribuer la victoire de Marengo à des combinaisons stratégiques, sans tenir compte du Premier Consul » (*Système des contradictions économiques*, Prologue, t. I, p. XVIII, Paris, Guillaumin, 1846). Ce Moi ordonnateur dans la pensée de Proud'hon n'est nullement le Dieu transcendant, mais est immanent au monde : « Le moi pensant est localisé dans le cerveau de Bonaparte, tandis que, par rapport à l'univers, le moi n'a pas de lieu spécial et se répand partout ». Inutile d'insister sur pareilles rêveries.

§ 4. CONCLUSIO : SENTENTIA THEISTARUM

Juxta **Theistas** omnes : habetur finalitas intenta ab Ente intellegente.

---

(1) R. JOLIVET, dans la *Notion de substance*, p. 251-265 interprète, d'ailleurs à la suite de CHEVALIER, la philosophie de Lachelier en un sens décidément substantialiste. Nous craignons fort qu'une telle interprétation ne retienne qu'un des aspects de la pensée du philosophe de l'*Induction* et n'aperçoive pas la contradiction, l'absurdité essentielle qui est au fond du système, absurdité dont Lachelier, si intelligent qu'il fût (à combien d'autres est arrivée pareille mésaventure !), n'a jamais pu s'apercevoir.

1. Causa ordinis adæquata est entibus mundanis *simul* immanens, et transcendens ; et est causa *per se*, ita ut aliquam causam intellegentem et liberam supponat.

2. Unde ordo mundi efficitur *proxime* ab ipsis entibus mundanis et *remote* a Deo. Entia autem mundana ratione privata ideo ordinem mundi efficiunt, quia ad hunc tendunt vi directionis ab intrinseco, i. e. vi naturæ suæ ; ergo sunt causæ *per se* ordinis. Ideo autem hanc directionem intrinsecam, hanc naturam habent, quia in essentia Dei, causa exemplari, fundantur et quia Deus ex libera volitione ordinis mundani, talem naturam condidit.

Ordo sic explicatur *et* per causas efficientes *et* per causas finales, ita ut in eo pateat finalitas simul transcendens et conscia, qua Ens necessarium, præconcepto *hoc* ordine mundi et conceptis simul his mediis ad eum obtinendum, ex libera voluntate finis, media effecit, eligendo et disponendo ea præcise elementa ex quorum concursu resultaret hic mundus noster.

ART. III. — STABILITUR THESIS

THESIS VI. — Existere universi causam per se intellegentem seu sapientissimum ordinatorem, probatur efficaciter ex ordine et finalitate quæ manifestantur in rebus mundanis, præsertim in viventibus (I) ; hic autem ordinator, distinctus ab universo, arguit intellectum purum qui sit a se ideoque Deus (II).

STATUS QUÆSTIONIS

I. Positio quæstionis. — Propugnabimus quartam sententiam supra propositam et ostendemus ordinem præsentem mundi præsertim illum qui entium viventium sive morphologiam sive physiologiam regit, quique determinismo rigido subjacet, non resultare ex sola natura elementorum quibus res mundanæ constant, sed intendi ab aliquo intellectu et exigere rationem sufficientem quæ sit præter ens prædicamentale, ergo ordinatorem transcendentem, intellectu et voluntate præditum.

Non negamus valorem argumenti quod ex ordine generali cosmico desumeretur. Multos semper movit et semper verum est præconium Deo tributum a Propheta : « Cæli enarrant gloriam Dei et opera manuum ejus annuntiat firmamentum » (Ps. 95, 1). Ceterum ordinem universi firmiter ponebat Aristoteles : « Perscrutandum autem etiam hoc, quonam modo natura universi habeat ipsum bonum et ipsum optimum ; utrum separatum quiddam, et ipsum per se, an ipso ordine, an utroque modo, quemadmodum exercitus. Etenim in ordine est ejus bene esse, et dux ipse, atque magis hic : non enim hic propter ordinem, verum ordo propter ipsum est. Cuncta autem coordinata sunt quodam modo, verum non similiter et natantia, et volatilia, et plantæ : nec ita se habent, ut sit ullum alteri ad alterum, sed sunt ad quippiam ; ad unum namque coordinata sunt omnia : verum quemadmodum in domo liberis quidem minime licet quodcumque facere, sed omnia, aut plurima, his ordinata sunt ; mancipiis vero, et bestiis parum quod ad commune conferat, sed ut plurimum quodcumque contingit : tale namque principium cujusque eorum, natura est : dico autem quod necesse est omnia in mutuum quidem discrimen venire ; et alia ita sunt communiter omnia conferentia ad universum servandum » (*Metaphys.*, l. XI, (XII), c. 10).

Doctissimi inter recentes idem etiam proclamant : « Les planètes, le soleil, les étoiles suivent sans heurts leurs orbites compliquées et solidaires. Sur la terre au visage mobile, les océans nouveaux continuent à battre les rivages qui se sont maintes fois modifiés ; la faune et la flore s'équilibrent en dépit des changements de climats et des variations considérables des espèces dominantes ; la Nature, dans sa fureur aveugle de création, continue à duper les individus par le désir et le mirage de l'amour et assure par mille subterfuges ingénieux la continuation de l'incessant combat qu'est la vie... En somme, l'Univers est et il dure ; tout change, mais en dépit du mal physique comme du mal moral, tout se coordonne et se perpétue. C'est le fait de la durée dans l'ordre et dans l'évolution générale qui me paraît le miracle des miracles » (Cuénot, *L'inquiétude métaphysique*, in « Études », 20 octobre 1928, p. 140).

Si conspectus hujusmodi generalis prima fonte convincens videatur, fatemur tamen eum præbere magnas difficultates, quando crisi in specie et in individuo subjicitur. Quare ab hoc

puncto non proficiscemur, etsi minime vituperamus illos qui istud amplectuntur.

II. Quomodo procedemus. — 1. TERMINUS A QUO :

a) NON erunt *facta incerta* ut proponuntur a Galeno (ap. Richet in « Revue des Deux Mondes », 1913, loc. cit., p. 801), vel Hippocrate (tr. Littré, t. IX, p. 77) ; *neque finalitas extrinseca*, ad modum Bernardini de S. Pierre, (*Eludes de la nature*, Étude XI, Œuvres, éd. Martin, 1833, t. IV, p. 338, 360, 375, etc.), vel Buckland (ap. Janet, p. 267 sq.) et aliorum : etsi enim hæc finalitas non neganda est in multis casibus, immo etsi aliqua erit certo admittenda, quando probata fuerit Providentia, tamen hac seclusa vix potest assignari finalitas arcui cælesti vel lumini solis, et innumeris aliis phænomenis et de hac finalitate extrinseca valet quod dicebat Fr. Baco : « Causarum finalium inquisitio sterilis est et tamquam virgo Deo consecrata nihil parit ».

b) SED ex *factis certis* quæ vere aptam dispositionem mediorum ad finem manifestent, quæ ideo intentionem sensu stricto ideoque intellectum arguant. Quare *e finalitate intrinseca* procedemus et quidem ex ea solum intrinseca quæ præsertim eminet in *viventibus* et magis ac magis nunc conceditur a scientificis, quatenus in eis viventibus clare appareat « idea cujusdam totius determinantis suas proprias partes », quæ idea necessario supponit intellectum (1).

---

(1) C'est au P. VALENSIN, *A travers la Métaphysique*, p. 202-204, que nous empruntons cette définition de la fin (finis operis) qui rend raison de l'ordination mutuelle d'un ensemble de faits ou de parties : « L'idée d'un tout qui détermine ses propres parties ». Le même auteur distingue en outre la finalité intrinsèque et la finalité extrinsèque, pour ramener la première à des organismes, la seconde à de l'organisation. Mais d'après lui, la finalité qui apparaît dans les organismes ne sert pas à prouver Dieu en tant que finalité, elle le prouverait seulement en tant que contingence. En dernière analyse, telle est bien notre conclusion, lorsqu'il s'agit d'établir l'aséité de l'ordonnateur ; mais, croyons-nous aussi, cette finalité de l'organisme nous révèle une intelligence distincte de l'organisme même et qui a dû lui imprimer, lui imposer cette finalité que l'organisme ne peut s'être donnée tout seul, et cela constitue bien une voie spéciale pour remonter jusqu'à l'Être premier. Selon le P. Valensin, au contraire, l'organisation seule prouverait directement Dieu, l'idée du Tout ne pouvant être que dans un esprit, distinct du tout, qui organise les parties de ce tout en les pensant. Mais ici il faudrait distinguer. L'auteur entend-il l'organisation dans le sens de finalité extrinsèque, qui serait dans l'espèce l'ordre et l'harmonie générale du monde ou, comme il le dit, « l'adaptation les uns aux autres des différents éléments de notre planète de manière à la rendre habitable » ? Alors nous avouerions trouver une grande difficulté à prouver apodictiquement la réalité de ce plan qui préside à l'organisation de l'univers, avant d'avoir déjà prouvé l'existence de Dieu. Cette vue est hau-

Quare rursus non arguemus ex illa finalitate intrinseca universali quæ etiam elementis physico-chemicis propria est et omnem quamcumque activitatem regit vi solius determinismi naturalis. In hac enim regione activitatis anorganicæ, præsertim si agitur de corporibus simplicibus, non immediate apparet intellectus seu intentio, sed omnia sufficienter explicari videntur, saltem in ordine mere analytico, ipsa determinatione naturæ corporis, si jam supponitur hanc naturam dari : nempe ignis urit quia talis est ejus natura, quin ullus intellectus in tali effectu arguatur. Si autem opponitur in ordinatione naturæ anorganicæ ad effectum talem obtinendum, necessario haberi finem (quippe qui sit id *propter* quod aliquid fit), omnem autem finem implicare intellectum (cum illud *propter* dicat intentionem), tunc responderi potest : primum assertum esse omnino verum, sed secundum esse probandum, cum videatur in lusu verborum niti, quo confundatur mera consequentia vel resultantia cum intentione et prævisione (1).

Quærenti vero : « cur talis est natura ut ordinetur ex se ad talem effectum producendum ? », rursus adversariis finalitatis semper licebit respondere, et quidem cum fundamento, talem quæstionem in ordine formali et analytico, in quo loquimur nunc, non habere sensum, sed solvi hac sola ratione : « quia est talis, nempe quia tali modo est ens ». — Quam fortasse responsionem urgere tentabis et complere, cum dixeris : « ratio est quia tali modo participat perfectionem essendi : porro tibi dicendum est quomodo ontologice explicetur hæc participatio entis » ? Cui instantiæ, tunc simpliciter respondendum esset nos ita totaliter exire a quæstione et jam causas finales nullum nobis præbere posse argumentum. Quænam enim sint conditiones quibus

---

tement probable, j'y consens. Mais aucun argument *a priori* ne l'établira, comme nous le dirons au Scholion II, en discutant certains essais de preuve qui en ont été donnés : et *a posteriori* la présence dans l'univers du désordre et du mal empêchera toujours d'y croire, si elles n'ont déjà Dieu, un grand nombre d'âmes que ce désordre et ce mal ont atteintes directement. Si au contraire, par ce mot d'organisation, le P. Valensin ne désigne pas exclusivement cette finalité extrinsèque, mais comprend encore ces merveilleux ensembles d'organismes que sont les animaux, surtout des espèces supérieures, et où une multitude d'organes divers concourent à constituer les individus et à les maintenir dans la vie, comme à perpétuer leur espèce, alors nous ne lui ferions plus aucune difficulté : c'est précisément notre position.

(1) La différence entre la finalité dans les vivants et l'activité de la nature inorganique pure est fort bien mise en évidence par Gagnebin, *Le raisonnement finaliste en biologie*, in « Scientia », nov. 1930, p. 302 ; l'exemple qu'il donne est celui de l'orogénèse.

aliqua natura possit, qua talis natura, participare perfectionem essendi, hoc stabilitur mediantibus aliis argumentis, quæ sunt et contingentia creaturæ et infinitas Creatoris, immo, si vis, argumentum ex gradibus, certe vero non finalitas anorganici qua talis. In ordine ontologico et synthetico quidem, omnis essentia et natura etiam inorganici referetur ad Deum tamquam ad causam exemplarem et efficientem, sed, donec Deus probatus fuerit, quæstio participationis poni non poterit.

Absit tamen ut hanc finalitatem intrinsecam in anorganicis negare videamur, cum eam e contra, ut par est, firmiter teneamus. Immo nullo modo negamus posse fieri ut construatur argumentum validum ex hoc fundamento desumptum. Dantur enim magis in dies indicia apta quæ hanc finalitatem vehementer suadeant, ut constat, v. g. ex legibus cristallographiæ jam supra citatis, vel ex lege mutationis æquilibrii (loi du déplacement de l'équilibre) (1). Sec hic quærimus modum aptissimum et firmissimum omnibus animis bonæ fidei perludicum, qui conclusionem nostram stabiliat. Porro talis argumentatio nobis onerosior videtur quam ut eam assumamus, quippe quæ disputationibus stricte scientificis et adhuc controversis locum præbeat, nec ideo objectionibus positivistarum responsionem immediate fulgentem suppeditet, etiamsi objective hæc responsio omnino potuerit esse valida et pertinens.

Unde tantum ex viventibus procedemus, in quibus elucet miro modo intentio intellectus prævidentis et providentis cum effectum futurum, tum adaptationem mediorum ad finem. Sic ex manifestationibus finalitatis intellegentis hanc esse realem concludemus et rationem ejus sufficientem determinare conabimur.

c) Ceterum operæ pretium erit in mentem rursus revocare nos in hac thesi sicut ubique supponere, cum S. Thoma in sua quinta via quam ad ejus sensum strictum exponere contendemus, res naturæ habere valorem stricte objectivum nec haberi posse ut intelligibiles nisi admittatur earum activitatem necessario ordinari ad aliquem finem juxta sensum axiomatis supra

(1) Vide hanc ultimam legem apud opus collectivum, *L'orientation actuelle des sciences*, a L. PLANTEFOL propositam in sua collatione : « La biologie végétale », p. 146-151. P. Abelé consectaria hujus legis rursus exposuit et amplificavit in « Arch. de phil. », VIII, 4, p. 160-166.

expositi : « omne agens agit propter finem », quod axioma denuo infra explicabimus ubi aliqua argumenta minus apodictica crisi subjiciemus (1).

2. TERMINUS AD QUEM : primo supremus erit ordinator, h. e. causa per se intelligens, non vero immediate Creator, ens infinitum perfectione, sc. Deus. Hunc, ut Ens necessarium, affirmabimus mediante recursu ad argumentum ex contingentia et ad repugnantiam processus in infinitum.

Qui modus procedendi præoccupat objectiones KANTII (ap. Lahr-Picard, t. II, p. 487), juxta quem (*Crit. rat. puræ*, trad. Trem., p. 508-514) ex ordine concludere licet artificem quemdam, non autem Creatorem et Ens necessarium nisi fiat recursus ad argumentum cosmologicum, neque Ens summe perfectum nisi supponatur argumentum ontologicum. Omissa hac ultima assertione quæ est absolute falsa, libenter conceditur prior, nempe dialecticam finalitatis non aptam esse quæ demonstrationem Dei apodicticam per se solam suppeditare valeat, nec ordinem inter entia mundi vigentem directe exigere Ens infinitum et a se quod sit sola ejus ratio intelligibilitatis, prouti declarabimus in crisi variorum argumentorum post probationem thesis et præsertim ubi de appetitu beatitudinis loquemur.

Ceterum hæc positio :

a) apte consonat cum declarationibus quas initio protulimus vi quarum omnia argumenta nobis videntur ad unum esse reducenda et viam causalitatis efficientis implicare tamquam solam in ordine discursus scientifici apodicticam ;

b) ea est certo certius quam S. Thomas in sua quinta via supponit, et quidem legitime ;

c) ab innumeris scholasticis admittitur, inde a CAJETANO (in I^{m}, q. 2, a. 3) ut jam supra commemoravimus. Satis sit inter modernos citare Boedder, *Theol. natur.*, n. 99, p. 62 ; Hontheim, *Theodicea*, p. 113 ; Loinaz, *Præl. e theol. natur.*, p. 74, etc. etc. Pariter Card. Mercier, *Théodicée*, p. 51 ; Gayraud, in « Rev. de philo. », 1908, t. II, p. 129 ; Ruibal, *Los problemas*

(1) Ut recte scribit P. D'ARCY : « The fifth proof [S. Thomæ] rests upon the existence in being of definite essences, with definite natures and a definite perfection. S. Thomas does not appeal to external design but to an internal finality. The notion of end is not for him a conjecture or hypothesis : it is rooted in the very conception of being, and is in fact an other word for essence and nature ; to remove it is to remove all possibility of definition and science » (*Thomas Aquinas*, London, 1930, p. 164).

fundamentales, t. VI, p. 609-611 ; item d'Hulst et Kleutgen, *loc. cit.* in bibliogr., qui probant dari Ordinatorem supremum, sed stabilire omittunt hunc Ordinatorem mundi esse Deum (1).

III. Nota thesis. — Absolute certa. — Cum argumentum procedat exclusive ab ordine mundi materialis, dicendum est physicum.

Notandum est momentum hujus argumenti apud multos sive rudes propter suam simplicitatem et immediatam evidentiam, sive etiam aliquando apud doctos (nota est reverentia Kantii erga illud). Non tamen indiscriminatim omnibus est proponendum, propter existentiam mali et deordinationes saltem apparentes, quæ multos magis afficiunt et de quibus infra loquemur.

DEMONSTRATIO

Iª PARS. — Ordo mundi implicat causam per se intellegentem.

Datur in mundo ordo seu conspiratio constans complurium complexorum ad effectus futuros obtinendos, al. v. datur causalitas finalis intrinseca in mundo, quæ supponit intentionem finis et adaptationem mediorum ad finem.

Atqui hujusmodi ordo requirit causam per se intellegentem.

Ergo.

---

(1) Parmi ceux-là mêmes qui semblent contredire le plus nettement Kant, n'en trouve-t-on pas qui lui concèdent en somme l'essentiel de son objection ? Tel le P. Sertillanges qui écrit dans son édition de la première partie de la *Somme théologique, Dieu*, t. I, p. 346 : « Notons que l'argument par l'ordre du monde n'aboutit pas seulement, comme Kant l'a prétendu, à l'affirmation d'une intelligence supérieure, mais finie ; car l'ordre relevé dans le monde n'est pas un ordre quelconque, obtenu du dehors, c'est un ordre produit par des agents qui agissent tous *en raison de ce qu'ils sont*, de telle sorte que l'ordre, ici, se rattache à l'être même et requiert une cause explicative de l'être, c'est-à-dire une cause créatrice ». La raison dernière alléguée est donc la nécessité d'assigner une cause créatrice aux êtres, parmi lesquels règne ce que l'on est convenu d'appeler l'ordre du monde et qui réalisent cet ordre par leur activité en tant qu'ils sont ce qu'ils sont. Or, qu'est-ce là autre chose que l'argument de la contingence par le recours à la causalité efficiente au sens le plus rigoureux du mot ? Ce qui montre une fois de plus la nécessité absolue de sortir de la finalité pure si l'on veut que la preuve conclue de façon ferme. Nous admettons tout à fait pour notre part la solidité du processus qui vient d'être indiqué, mais parce qu'il nous semble reconnaître implicitement la valeur de l'objection de Kant.

PROBATUR MAJOR. — STABILIUNTUR FACTA

Ex factis præsertim vitalibus finalitas intrinseca apparet manifesto, sive spectatur morphologia, sive physiologia viventis, quatenus in isto omnes manifestationes vitales et structura organica indubitanter non tantum favent productioni, conservationi, evolutioni et generatim bono vitæ vel in individuo vel in specie, sed positive ad eam ordinantur et adaptantur. Quod constat ex variis indiciis inter quæ sequentia eligimus.

1. Corpus humanum. — Si macrocosmum omittimus tamquam punctum a quo argumentationis, liceat initio sumere microcosmum, nempe hominem, cujus innumerabilis varietas et summa elementorum et organorum quæ eum componunt, simul atque eorum activitatum et functionum maxima diversitas ita coordinantur ut omnia cooperentur mirifice ad realisationem unitatis individualis, ejusque conservationem (1).

---

(1) Sous une forme imagée et populaire, qui pour cela sans doute ne plaira pas à des spécialistes, mais qui n'en est pas moins très expressive de la réalité, le Docteur MURAT compare le corps humain à une immense agglomération d'usines dont les ouvriers ou cellules vivantes, en nombre fantastique dépassant le quatrillion, concourent tous dans une concorde parfaite au bien de l'individu et à sa conservation. En voici brièvement résumé le tableau d'ensemble :

« L'usine de la régénération de la vie par oxygénation, en haut (poumons) ; l'usine de produits alimentaires raffinés par la digestion et assimilables, au-dessous (estomac et intestins) ; l'usine de calorification et de force motrice, la dynamo et l'officine pharmaceutique, à droite (foie) ; l'usine de formation des globules rouges et d'élaboration du fer, à gauche (rate) ; les usines de filtration et d'épuration, en arrière (reins) ; la machine élévatoire des eaux, la double pompe aspirante et foulante, au centre (cœur) ; à laquelle se relie le système de tuyautage dans toutes les directions du corps et dans les deux sens (artères et veines) ; l'usine électrique, au sommet (le cerveau) d'où rayonne et où converge le réseau innombrable et compliqué des fils conducteurs (systèmes nerveux à multiples courants électrolytiques) ; les appareils mécaniques des mouvements ; leviers, ressorts, engrenages, mortaises, trochlées avec burette à huile et manchons protecteurs (os, muscles, aponévroses, tendons, ligaments, articulations et synoviales), répartis et disséminés dans l'organisme ; les appareils de locomotion, en bas, (jambes, pieds) ; les appareils de défense et de travail, en avant (bras, poings, doigts) ; les instruments d'optique à lentilles, réflecteur, obturateur, diaphragme, et pellicule photographique, loupes ou jumelles d'approche, tour à tour, suivant les besoins, en haut et en avant (yeux) ; les instruments enregistreurs des sons : cornet acoustique, violon, résonnateur ou microphone et boîte à musique, en haut et latéralement (oreille) avec véritable téléphone électrique oto-cérébral (nerf auditif), le phonographe ou plutôt gramophone et le hautbois musical (larynx) et l'appareil d'essai et de contrôle alimentaires des produits (papilles du goût)... Et enfin, le revêtement général, isolant et élastique, protecteur de tous les appareils (tégument cutané). Et dans tout cela, malgré la complexité architecturale de l'ensemble, l'harmonie, l'eurythmie, la coordination esthétique, la facilité de fonctionnement, le silence » (*Merveilles du corps humain*, p. XXXVI).

La contemplation de cette extraordinaire « machine », comme disait La Mettrie, qu'est le corps humain pris dans son ensemble, a de quoi confondre et dépasse de loin en perfection, en délicatesse comme en complexité tout ce que jamais intelligence humaine pourra imaginer et construire. Chaque organe, chaque fonction n'est et ne travaille que pour le tout, l'idée de celui-ci commande chacune des parties dans son architecture et dans son activité, elle est le principe et le terme qui seul permet de comprendre le détail de cette organisation supérieure : ce qui réalise la finalité au plus haut sommet, mais ne s'explique pas par soi-même et exige nécessairement un fondement ontologique, c'est à savoir une intelligence qui ait conçu cette idée, une puissance qui l'ait réalisée. — Nous avons là l'esquisse de toute la preuve, il nous reste à en pénétrer le détail.

2. Organa. — Quod ex una parte constat elementis innumeris quæ sint naturæ diversæ, instructa activitate diversa, immo sæpe independentia invicem in suo agere ;

Quod ex altera parte, vi suæ constitutionis valde complexæ, exercet functionem unam determinatam quæ supponit multas conditiones simul verificatas, immo quod eam constanter exercet per totam vitam individui et in tota specie, quod demum constanter sese defendit contra obviantia, et sese nutrit atque reficit (quando vulneratum) secundum ordinem seu typum determinatum : — illud manifestat conspirationem variorum elementorum suorum ad effectum futurum constanter obtinendum, h. e. determinatam tendentiam ad determinatam functionem exercendam, et ita quidem ut omnes conditiones et elementa prædicta appareant ordinata ad hanc functionem, seu media adaptata ad eam tamquam ad finem suum, ideoque intenta.

Atqui hujusmodi organa in vivente, præsertim in homine, exstant quæ ad tales functiones ordinari et talem finem intendere sint dicenda. Sic :

1° **Oculus**, cujus functio apte describitur v. g. a Janet, *Causes finales*, 1. I, c. 2, p. 76-91 ; a Richet, in « Rev. des deux Mondes », 1913, loc. cit., p. 808 ; a Goblot, *Traité de Logique*, p. 346 ; vel ab Hartmann, *Philosophie de l'inconscient*, tr. fr., t. I, p. 54-56. Audiamus hunc ultimum, qui exponit varias conditiones visionis :

« Comme cause de la vision, on observe un ensemble de conditions dont les plus importantes sont les suivantes : 1° certains filets nerveux partent du cerveau et sont ainsi constitués que chaque excitation qui leur est communiquée est perçue dans le cerveau comme une sensation de lumière ; 2° ces filets se terminent par un tissu conformé d'une façon toute spéciale et très impressionnable (la rétine) ; 3° en avant de ce tissu se trouve une chambre obscure ; 4° la distance est généralement en harmonie avec l'indice de réfraction relatif à l'air et aux milieux de l'œil

(excepté chez les animaux aquatiques) ; 5° la distance focale doit varier à l'aide de contractions diverses, selon que la distance de l'objet à l'œil varie depuis quelques pouces jusqu'à l'infini ; 6° la qualité de lumière qui parvient à la rétine est réglée par les contractions et les dilatations de l'iris, et, par suite, lorsqu'on voit distinctement un objet en pleine lumière, les rayons périphériques sont éteints ; 7° les organes terminaux des bâtonnets et des cônes, qui se rattachent aux dernières ramifications nerveuses, ont une construction lamelleuse telle que chacun d'eux transforme les ondes lumineuses d'une longueur déterminée (couleur) en ondes fixes, et produit ainsi, dans les fibres primitives correspondantes du nerf optique les vibrations physiologiques qui répondent aux couleurs ; 8° le dualisme des yeux produit la vision stéréoscopique avec la troisième dimension ; 9° les deux yeux peuvent par le moyen de filets nerveux et de muscles particuliers, se tourner en même temps d'un même côté et d'une façon asymétrique par rapport à leurs muscles homologues ; 10° la netteté de l'image visuelle, qui va croissant de la périphérie au centre de la rétine, prévient la dispersion autrement inévitable de l'attention ; 11° la direction réflexe du point de la vision distincte vers le point le plus éclairé du champ visuel facilite l'éducation de la vue et la formation des perceptions d'étendue qui se développent avec elle ; 12° l'humeur lacrymale, qui coule constamment, entretient la transparence de la surface de la cornée et enlève la poussière ; 13° la place retirée de l'œil derrière l'os frontal, les mouvements réflexes que les paupières exécutent en se fermant au moindre danger, les cils et les sourcils enfin protègent les organes contre la rapide altération qu'y causerait l'action des agents extérieurs.

« Ces treize conditions sont toutes nécessaires à l'exercice de la vue normale et à sa conservation. Elles sont toutes réalisées déjà à la naissance de l'enfant, bien qu'elles n'aient pas encore été appliquées. Les circonstances qui en précèdent et en accompagnent la formation doivent donc être cherchées dans l'acte générateur et dans la vie fœtale. Mais certainement les physiologistes ne réussiront jamais à découvrir avec quelque vraisemblance dans le disque embryonnaire de l'œuf fécondé, dans l'afflux du liquide utérin, une cause suffisante à l'apparition de toutes ces conditions. On ne voit pas pourquoi l'enfant ne pourrait pas se développer sans nerfs optiques ou sans yeux » (1).

2° **Stomachus** ordinatus ad digestionem, ut ostendit Janet, p. 43, vel P. de Tonquédec, « Rev. pr. d'Apol. », 1917, p. 13%. Hoc organum cujus functio est dissolutio alimentorum, et in quo inveniuntur ad hoc succi active dissolventes, debebat ipsum non dissolvi. « Comment l'estomac

(1) A cet endroit, l'auteur introduit une argumentation basée sur le calcul des probabilités qui a été fort louée par certains apologistes, mais que P. Janet nous paraît apprécier à sa juste valeur dans cette note de la p. 53 de ses *Causes finales* : « Hartmann a essayé de soumettre au calcul la probabilité qu'un produit organique est le résultat d'une cause intelligente et non d'une cause physique. Par exemple, pour la production de l'œil, cette probabilité serait, suivant lui, de 0,99999, c'est-à-dire presque équivalente à l'unité ou à la certitude. Mais ces calculs mathématiques sont de pures fictions qui ont le tort de donner une fausse apparence de rigueur à ce qui ne peut pas en avoir et à traduire purement et simplement en signes abstraits une conviction que l'on a déjà dans l'esprit » : nous dirions plutôt une évidence métaphysique qui est d'un autre ordre. A ce terme près, ces réflexions nous paraissent s'imposer.

qui digère la viande ne se digère-t-il pas lui-même ? Comment le suc gastrique, qui attaque et dissout tous les aliments, ne dissout-il pas l'estomac qui est précisément de la même nature que les autres aliments ? Eh bien, il se trouve que la nature répondant d'avance à l'objection, a enduit les parois intérieures de l'organe d'un vernis particulier qui les rend inattaquables à l'action du suc gastrique..... Peut-on penser que pendant que certaines causes physiques produisaient la substance appelée estomac, d'autres causes, sans accord avec les précédentes, produisaient la substance appelée « épithélium », qui immunise l'estomac et est la condition *sine qua non* de la fonction digestive ? (Janet, *loc. cit.*). Cf. etiam Lœb, *Organism as a whole*, p. 350, quo loco auctor optime describit quomodo stomachus sese non dissolvat, sed negligit ullam rationem dare facti.

3° **Cor** ordinatum ad circulationem sanguinis et dispositum ad modum autliæ (pompe) perfectæ : cf. Tonquédec, *loc. cit.*, p. 129-132, qui ita concludit descriptionem : « Il est impossible d'examiner tout ce dispositif sans conclure qu'il a été voulu, choisi, exécuté en connaissance de cause par une intelligence qui savait ce qu'elle faisait et qui travaillait pour un but déterminé : à savoir faire circuler le sang dans une direction donnée et l'amener successivement aux différents points où sa présence est nécessaire. On ne peut pas logiquement refuser de conclure pour le cœur comme on a conclu pour la pompe, puisque les données sont semblables. Pas plus dans un cas que dans l'autre, il ne serait raisonnable de parler ici de hasard, d'attribuer la construction de l'appareil à un concours d'éléments aveugles, agissant sans coordinations et sans direction ».

4° **Jecur**, cujus miræ functiones et constitutio apte describuntur in opusculo D[is] L. Murat, *La finalité en biologie. Etude du foie*, Bloud, 1908. — Etc., etc.... — Quibus addamus per modum complementi, pauca circa :

5° **Organa utensilia**, ex quibus D. Cuénot desumit mirum argumentum analogiæ, *Genèse des espèces animales*, p. 528, *L'état actuel du problème de l'évolution*, loc. cit., p. 61-66 ; *L'inquiétude métaphysique*, loc. cit., p. 137-139, *Le sens de la vie et de l'évolution*, in « La Presse médicale », 8 nov. 1930, p. 1524, — quæ omnia desumuntur præter hominem.

Voici quelques données extraites de *L'état actuel de l'évolution :* « des organes doivent-ils glisser l'un sur l'autre d'un mouvement rapide sans se désunir ? Ils sont munis d'un rail et d'une rainure de guidage... Je pourrais vous citer mille exemples de parallélisme entre organes d'animaux et instruments humains : pelle, pioche, lime, scie, pince, instruments de musique, presse, ventouse, canule à injection, flèche, cuirasse, ancre, rame, peigne, brosse, pile électrique, parachute, cloche à plongeur, lanterne, etc.. [et ailleurs il ajoute : appareils d'éclairage, gaz toxiques, camouflage, hameçon appâté, perforatrice, boutons-pression, filet, pic, etc...] La solution donnée par la nature ne diffère de celle de l'artisan que par sa perfection bien plus grande, sa souplesse et sa solidité, son élégance et son luxe de petits détails... Il faudrait fermer les yeux à l'évidence pour nier la finalité dans les phénomènes de la vie : la Physiologie, étude des fonctions devrait s'appeler « science de la finalité biologique ».

Dans la « Presse médicale », *loc. cit.*, il serre de plus près les faits : « Invo-

quer pour la genèse de ces organes des causes naturelles qui existent certainement, ce n'est nullement épuiser les problèmes qu'ils posent. En effet, quand un homme fabrique un outil, c'est-à-dire un assemblage de parties dont la réunion ne peut pas être l'effet d'une rencontre fortuite, l'outil a une *fin intentionnelle*, qui révèle l'existence d'un esprit capable d'abstraction et de prévision ; en outre des déterminismes mécaniques, il y a, lors de la fabrication, un guidage exercé constamment par l'ouvrier. Or il est de toute évidence que des accidents fortuits de variation, même préservés par une sélection hypothétique, ne peuvent se superposer pour édifier un organe qui n'a d'intérêt vital que lorsqu'il est parfaitement terminé. Darwin le sentait bien, lui qui disait que le problème de la genèse de l'œil lui donnait la fièvre. Nous sommes donc amenés invinciblement à postuler l'existence d'un agent directeur d'ordre métaphysique guidant les variations vers une fin utile, de même que l'ouvrier se servant des matériaux qu'il a sous la main, dirige la fabrication d'un outil ».

3. Ontogenesis. — Nempe series transformationum quas patitur individuum inde a fœcundatione ovi usque ad statum perfectum, eamdem conclusionem imponit : hanc evolutionem videlicet fieri secundum typum et ideam determinatam. Quod probatur ante omnia præformatione futurorum organorum in ovo, cum formatio ipsa non possit produci influxu conditionum actualium ovi.

Explico. — L'ultra-microscope nous révèle que la plus petite unité vivante est un mélange très complexe de colloïdes différents, mélange cependant très déterminé, encore qu'il ne le soit pas d'une façon fixe et immuable une fois pour toutes, mais qui varie à chaque instant selon les réactions des molécules les unes par rapport aux autres et selon les réactions du milieu extérieur. Or d'une part les combinaisons possibles à partir des éléments simples de ce vivant sont, pratiquement, en nombre illimité. D'autre part entre toutes ces combinaisons, une seule, nettement déterminée à chaque instant donné, peut conserver la vie. Comment se fait-il dès lors, que cette cellule persiste, alors que physico-chimiquement elle pourrait aussi bien ne pas se conserver ? L'accroissement du vivant va de l'indéterminé au déterminé ; mais il n'est pas libre d'être à son gré ou au gré d'un autre, mammifère, oiseau, reptile ou poisson : il doit suivre une ligne qui lui est imposée. On crut un temps que l'embryon était un animal en miniature ou qu'il représentait, dans son évolution ontogénique, chaque stade où s'étaient arrêtées définitivement les espèces inférieures. On est complètement revenu de cette erreur : l'embryon d'un animal pourra ressembler plus ou moins à celui d'un autre animal, mais jamais à un animal formé, même très élémentaire (Cf. R. Collin, *La métaphysique de la vie*, p. 11, et L. Vialleton, *Un problème de l'évolution : la théorie de la récapitulation des formes ancestrales* au cours du développement embryonnaire, Montpellier, Coulet, 1908).

Le développement de l'œuf fécondé se fait par *épigénèse*, par des additions et différenciations successives de plus en plus complexes. La substance de l'œuf, tout en étant assez simple, est cependant quantita-

tivement et qualitativement hétérogène : les localisations germinales prouvent que la destinée de ces parties constitutives n'est pas abandonnée au hasard. Cependant, l'œuf n'est pas une machine dont le déclic serait d'abord la fécondation, puis les excitants fonctionnels. Après mutilation d'un œuf en fécondation, les cellules voisines agissent de façon à réparer le dommage fait et à régénérer l'organe mutilé (1) ; d'autre part les œufs sont plus ou moins capables de régulariser leur structure interne de manière à donner naissance à un embryon complet (2). Que les « potentialités » qui président au développement de l'œuf ou aux phénomènes régulateurs, proviennent des éléments constitutifs du protoplasma, c'est fort bien. Mais comment, sans sortir des phénomènes physico-chimiques, expliquer que telle potentialité plutôt que telle autre, entre en ligne de compte lorsqu'un besoin imprévu de l'organisme survient, besoin qui est d'ailleurs le maintien de la forme spécifique, (R. Collin, p. 18-20), le maintien de la vie ? Pourquoi de même, dans l'ontogénèse typique, les phénomènes se déroulent-ils de façon à réaliser telle forme spécifique, déterminée dès la fécondation, bien qu'elle ne présente aucune structure définie ? Impossible d'en rendre compte si l'on ne suppose une idée du tout antérieure au développement des parties, qui préside à celui-ci, qui est la finalité interne de l'être, et qui est en quelque sorte imprimée en lui. Concluons donc, toujours avec R. Collin, p. 21 : « Dans l'ontogénèse, l'œuf en se développant va à la conquête d'une forme spécifique qui ne se développera que plus tard. Cette forme est déterminée dès la fécondation, mais elle ne se trouve pas incluse dans l'œuf à l'état de réduction puisque le mécanisme du développement n'est pas la préformation, mais l'*épigénèse*, c'est-à-dire une organisation progressive, une complication par addition de détails nouveaux. Nous dirons donc que la forme future est *en puissance* dans l'œuf ou encore que l'idée de la forme future, c'est-à-dire du but ou de la fin à atteindre est dans l'œuf ». Et telle est aussi la conclusion très nette de l'étude consacrée par M. Ch. Pérez à *Quelques aspects de la biologie* dans l'ouvrage collectif *L'orientation actuelle des sciences*, p. 101-124, que résume ainsi le P. Abelé : « S'il n'y a pas de prédétermination structurale substantielle, si les différentes ébauches de l'embryon ne sont pas déjà réalisées dans l'œuf, elles y sont du moins prédéterminées *en puissance* » (« Arch. de phil. », VIII, 4, p. 159).

« Le finalisme du développement ontogénique, écrit Rignano, *Qu'est-ce que la vie ?* p. 31, est trop évident pour qu'on puisse essayer sérieusement de le nier. Il résulte de la convergence de multiples activités morphogénétiques vers un but unique, c'est-à-dire vers la création d'une admirable unité fonctionnelle, dont chaque partie « sert » à main-

---

(1) De même, si on pratique l'ablation du cristallin chez une larve de Triton, il se régénère aux dépens du feuillet rétinien de l'iris. Voir un autre exemple de régénération donné par Driesch, dans « Scientia », t. 36, p. 15-16.

(2) « Les monstres eux-mêmes sont là pour dénoter cette tendance de l'embryon en voie de développement à arriver, à tout prix, à son terme prédéterminé ; car, même les accidents les plus graves qui puissent se produire aux premières phases ontogéniques, ne font, tout au plus, qu'arrêter le développement de telle ou telle partie, en tel ou tel point, en suite de quoi les parties restantes de l'embryon s'adaptent du mieux qu'elles peuvent à ces arrêts locaux partiels, tout en cherchant à réduire au minimum leurs propres modifications nécessaires à cette adaptation, et à conserver ainsi, malgré tout, aussi invariée que possible, leur forme spécifique » (Rignano, *loc. cit.*, p. 351).

tenir la vie et à garantir le bien-être de l'ensemble. Nous le répétons : rien de semblable, même de loin, ne s'observe dans aucun processus physico-chimique du monde inorganique ». — « Quiconque réfléchit, écrit Grassi, à la manière dont un poussin naît d'un œuf, éprouve un profond étonnement ; le biologiste connaît les détails les plus minimes de ce processus évolutif, sans que cette connaissance réussisse à diminuer son sentiment d'admiration, étant donné qu'il voit se réaliser sous ses yeux un miracle analogue à celui d'un palais qui s'élèverait spontanément, sans l'intervention d'aucun ouvrier, à partir d'un petit tas de chaux et de briques et dans lequel il verrait s'ouvrir peu à peu portes et fenêtres, se former vitres, jalousies, balcons et meubles » (*La Vita*, p. 4).

Encore que l'explication personnelle donnée par Rignano de la finalité (p. 43 sq.) soit inadmissible (1), on trouvera dans ce même chapître p. 30-42, (comme dans d'autres) une somme considérable de faits et d'analyses qui établissent efficacement la finalité de l'ontogénèse comme une donnée positive et qui vont directement à notre thèse. De même et mieux encore dans *Physique et métaphysique de la vie*, par le Dr R. Collin, p. 5-22, ou P. Janet, *loc. cit.*, p. 67-69, etc...

Sur quoi nous conclurons : si le vivant est un merveilleux ouvrier qui travaille à sa propre construction, il n'en est pas l'architecte qui en a conçu le plan, mais est soumis à un déterminisme total, dont ni lui, ni ses progéniteurs ne sont libres de modifier le cours et qui s'impose à eux en dehors de tout choix, de toute connaissance. Dans la vie fœtale, des organes apparaissent présentant un ordre préétabli qu'ils ont dû réaliser avant de pouvoir fonctionner et qui en fait des instruments adaptés en vue d'un but à obtenir. Aussi bien, durant l'incubation, dans l'œuf séparé du milieu extérieur se fabriquent tous les appareils nécessaires à la vie dans ce milieu extérieur : une machine acoustique en parfaite harmonie avec le son que l'embryon n'a pu encore percevoir, une machine optique en rapport avec la lumière qui n'est jamais parvenue dans l'œuf. Il y a là « l'accord d'un système avec un phénomène qui ne se produira que longtemps après et dans des conditions nouvelles, par conséquent une correspondance qui ne peut être fortuite » (Janet, p. 57). Il y a là prévision, préordination, prédétermination. Or qui rendra compte de cette adaptation ? Devançant la preuve de la mineure, disons-le tout de suite : seule une cause intelligente et autre que l'organe a pu diriger cette formation : *intelligente*, puisque le but à obtenir est tout entier dans le futur, et que le choix, la détermination des éléments qui constitueront l'organe se fait uniquement d'après ce but lointain ; *autre que l'organe lui-même*, puisque celui-ci n'existait pas, non plus que l'exercice de sa fonction, avant que cet organe même fût réalisé.

4. Lex correlationum organicarum. — Hæc primo inventa est a Cuvier et est certa. Fatendum quidem est applicationes quasdam ejus probatas fuisse falsas, quando v. g. ex uno elemento structuræ morphologicæ, ita ex una dente, contendit

(1) On trouvera une critique très pertinente des idées fort contestables de Rignano, dans les « Archives de philosophie », V, 3, p. 98-100, par le P. de Sinéty et VI, 1, p. 10-16, par le P. Burdo.

Cuvier posse totum ædificium animalis iterum construi. Sed hoc non impedit quominus « la conception de Cuvier qui cherchait dans l'organisme lui-même, considéré comme un système unique et clos, la véritable loi de sa formation, se présente à l'esprit avec une force nouvelle et réclame toute l'attention des chercheurs » (Vialleton, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes*, 1924, p. VI). Quam considerationem evolvit idem auctor p. 608 sq.

Il conclut ainsi, p. 611, avec Gegenbaur : « Comme il découle de la notion de la vie qu'elle est l'expression harmonique d'une somme de phénomènes se causant les uns les autres en vertu d'une loi, on ne saurait considérer aucune fonction d'un organe comme pouvant exister par elle-même. Tous les organes sont en rapports plus ou moins étroits entre eux ; ces rapports qui constituent les corrélations de Cuvier, nous montrent le chemin par lequel nous pouvons arriver à une appréciation rationnelle de l'organisme animal. Celle-ci comporte avant tout l'estimation de l'organisme comme un tout individuel qui dépend de ces parties comme chacune d'elles commande les autres ». « Cette formule est la vraie, poursuit M. Vialleton : le seul moyen de comprendre un organisme est de le considérer comme un tout individuel dont toutes les parties sont liées. Comme le disait Cuvier (*Anatomie comparée*, 2e éd., t. I, p. 161), on verra « que toutes ces parties du squelette sont admi- « rablement adaptées à la nature de chaque animal, qu'elles concourent « toutes à le faire ce qu'il est : c'est là, selon nous, la véritable loi qui a « présidé à leur disposition ».

L'être organisé forme donc, d'après cette loi, un système déterminé, dont les parties se correspondent mutuellement et concourent à une même action définitive par une réaction réciproque. La cellule vit, sans doute, pour elle-même, mais aussi et avant tout pour et par l'organisme. Tout se passe comme si l'idée du tout prédéterminait la structure et les fonctions des parties et comme si le tout était accordé à la vie.

L'*adaptation de toutes les parties au tout* implique nécessairement la finalité intrinsèque et des savants comme Cuénot se voient contraints pour expliquer ces différentes corrélations, qui sont indéniables en dépit de certaines exagérations de Cuvier, de faire appel à une sorte de « préadaptation » (*La Genèse des espèces animales*, 2e éd. Alcan, 1921, p. 453 ; cf. du même *L'adaptation*, 1925), bien plus à la présence dans le vivant d'un *agent directeur*, d'un agent *orthogénique* (*L'inquiétude métaphysique*, in « Science moderne », déc. 1931, p. 610-611), entendez d'un principe d'unité et d'activité finalisante qui ressemble singulièrement à la forme substantielle des scolastiques. De son côté, l'anglais A. Dendy invoque un *régisseur général*, gouvernant l'ensemble vivant : cf. « Scientia » 1923, *Mécanisme et vitalisme*, p. 325-332 (1). — Sur l'adaptation cf. infra, p. 365-366.

(1) E. RABAUD, dans un ouvrage récent, *Le Transformisme*, Presses universitaires, 1931, prend à partie avec âpreté la notion d'adaptation, si brillamment défendue par Cuénot, pour conclure à nouveau à une négation matérialiste radicale de toute finalité. Cette notion est, à ses yeux, « une illusion de concordance... un produit

Paul Janet, longtemps auparavant, avait écrit dans le même sens : « Les corrélations organiques vérifient d'une manière remarquable le principe auquel Kant ramène la finalité, à savoir la prédétermination des parties par l'idée du tout. Cette préordination desp arties au tout, ce gouvernement anticipé des parties par le tout et l'accord de ce tout lui-même avec ce phénomène général que l'on appelle la vie, semble bien indiquer que le tout n'est pas un simple effet, mais une cause et que les parties n'eussent pas affecté cette disposition si le tout ne l'avait pas commandé d'avance » (*Causes finales*, p. 67).

A cette loi de la corrélation des organes et de l'adaptation des parties au tout, nous pouvons rattacher ce courant d'idées qui tend à pénétrer de plus en plus les divers domaines de la science dans l'Allemagne moderne et qui restaure incontestablement l'idée de finalité. Voici comment nous le décrit le P. Przywara :

« La question est de savoir si le tout est antérieur et supérieur aux parties, le corps aux membres, le général à l'individuel, de sorte qu'il s'agisse d'une génération de membres par le tout [d'une organisation des éléments, à partir de l'ensemble] — ou si au contraire le tout est produit par les parties, le corps par les membres, le général par l'individuel, de sorte que leurs rapports soient des rapports de composition [synthèse à partir de l'individuel]. Dans le premier cas [priorité du tout sur les parties individuelles], on parle aujourd'hui de communauté, dans le second de société. Nous pourrions donc dire qu'il s'agit d'un passage de la notion de société (*Gesellschaft*) à celle de communauté (*Gemeinschaft*).

« Cette volte-face dans la psychologie récente [en Allemagne], a eu comme point de départ véritable la théorie de la personne de William Stern qui consomme la rupture avec la vieille psychologie fondée sur les sciences naturelles. Autrefois les éléments « psychiques » passaient pour les données premières, qui, grâce aux « associations et aux lois » se constituaient en ensemble ; au contraire, pour la nouvelle psychologie, la donnée première est la personne considérée comme un tout et contenant déjà le germe des éléments inférieurs. Cette tendance trouve son expression d'ensemble dans la nouvelle *psychologie* (Wertheimer, Köhler) : dans la nouvelle doctrine *biologique* où l'on suppose un principe ordonnateur de la vie qui agit dès le premier instant de l'existence (Driesch, Reinke, etc...) ; dans la nouvelle doctrine de l'*évolution*, qui considère l'idée de l'homme comme « l'entéléchie » du processus de l'évolution (Edgar Dacqué) ; et même dans les directions nouvelles de la *physique* et de la *chimie* qui acceptent les principes de la théorie de la forme et reviennent ainsi aux vieilles conceptions qualitatives » (*La situation spirituelle et religieuse de l'Allemagne* par le P. Przywara, in *La pensée catholique dans le monde contemporain*, Ed. Spes, 1931, p. 164-166).

5. *Instinctus brutorum.* — Isti modo determinato et cons-

---

mort-né de notre imagination » (p. 50) ; et à l'encontre, il soutient que « les organes s'agencent les uns par rapport aux autres en dehors de tout plan préétabli et fonctionnent comme ils peuvent » (p. 41). Pour défendre cette thèse, Rabaud se contente de passer en revue quelques exceptions que semble comporter la loi d'adaptation et que lui fournissent certaines espèces, par exemple de lézards, de papillons, etc. Mais ces exemples ne prouvent nullement ce que l'auteur voudrait leur faire dire. Outre qu'ils admettent des explications toutes différentes de celles que Rabaud nous propose, celui-ci est mal venu à argumenter comme si l'exception *détruisait* la règle au lieu de la *confirmer !* L'absence d'adaptation en certains cas, ou plus exactement l'ignorance où nous sommes de l'utilisation et de la finalité de certains organes ne supprime en aucune façon l'adaptation et la finalité d'une foule d'autres qui impliquent et supposent un plan : en présence de ces cas, la seule attitude scientifique raisonnable consiste à continuer à chercher. — L'ouvrage de E. Rabaud dénote une mentalité étonnamment primaire et retardataire.

tanti dirigunt eorum activitatem in bonum et individui et speciei. Porro in eis apparet simul et pluralitas elementorum quæ concurrunt, et harmonia effectus, et constantia tendentiæ ad idem bonum (1).

Comment expliquer que la jeune araignée, avec une science qui ravit les géomètres, tisse sa toile sans aucun apprentissage ? que la petite hirondelle, sans avoir reçu la moindre leçon, bâtisse son nid comme l'ont bâti ses parents ?...

L'ammophile, avant de mourir, paralyse pour sa progéniture qu'elle ne verra pas, la chenille nécessaire à sa subsistance : il sait la piquer aux endroits précis qui l'immobiliseront sans lui ôter la vie (Cf. Fabre, *Souvenirs entomologiques*, t. II) (2). L'abeille dans la construction de sa

---

(1) Quorum exempla mira habes apud Fabre, *Souvenirs entomologiques*, v. g. t. II, p. 21-26 (ammophile hérissé), vel t. VIII, p. 290-294 (géométrie de l'insecte), etc. De natura instinctus, et ejus origine, cf. etiam Fabre, *ibid.*, t. II, p. 38-56 ; t. III p. 35-37 ; t. VII, p. 175-178 et 193. De finalitate instinctuum, multa quoque habet Rignano, *loc. cit.*, c. VI, p. 97 sq.

Les études de Fabre ont été, du point de vue scientifique, violemment prises à partie par E. Rabaud, dont le matérialisme ne pouvait s'accommoder des théories spiritualistes de l'instinct qu'a défendues l'illustre entomologiste. Ainsi, dans une étude intitulée : *Recherches expérimentales sur le comportement des araignées* (« Année psychologique », p. 21-57, t. XXII), Rabaud écrit : « Nos connaissances à leur sujet se bornent aux affirmations plus ou moins explicites de J.-H. Fabre : redire leur insuffisance commence à devenir un truisme » ; et encore : « l'énoncé même de cette explication en fait ressortir l'extrême puérilité ». Sur quoi, M. Maurice Thomas, qui cite ce texte dans la « Science moderne », sept. 1928, p. 423, fait les très judicieuses remarques suivantes : « Sans doute, Fabre n'a pas tout vu, et il est possible que les *Souvenirs entomologistes* contiennent quelques erreurs. Sans doute, quelques-unes des interprétations du grand naturaliste seront à reviser dans l'un ou l'autre point secondaire. C'est bien heureux pour M. Rabaud comme pour nous tous, entomologistes, qui, sans cela, n'aurions plus autre chose à faire qu'à lire ses admirables *Souvenirs*. Cependant, quoi que certains en puissent dire, le contrôle de l'observation et de l'expérience prouve presque toujours la justesse des observations de Fabre, l'exactitude de son point de vue ». Et l'auteur de cette note renvoie à ce propos au livre excellent qu'il a écrit sur ce sujet et auquel nous renvoyons nous-même le lecteur : *Jean-Henri Fabre et la Science, Réponse à Etienne Rabaud*, Bruxelles, Lamertin, 1926. Voir aussi Dr Legros, *La Vie de J.-H. Fabre*, Delagrave, 1927, nouv. édit. — Enfin citons, à propos de l'instinct, outre le livre classique de H. Joly, *L'instinct*, l'ouvrage important du même M. Thomas, *L'Instinct*, Payot, 1929 ; le livre du major R. W. G. Hingston, *Problèmes de l'instinct et de l'intelligence chez les Insectes* (surtout des Tropiques), trad. Jankélévitch, Payot, 1931 ; et encore : P. Vignon, *Introduction à la biologie expérimentale*, c. II, p. 88-189 ; sans oublier J. de Joannis, *La psychologie des Insectes*, in « Études », 1919, t. 159, p. 159-189, 298-327.

(2) Le cas de l'ammophile hérissé a été l'objet de vives contestations, par exemple de la part de Rabaud, *L'instinct paralyseur des hyménoptères vulnérants*, Comptes rendus de l'Acad. des sciences, t. 165, p. 680. Mais, outre que cet auteur n'a pas refait ses expériences avec les mêmes insectes dont parle Fabre, un seul détail, insignifiant dans l'espèce du point de vue de l'instinct, se trouve contesté : d'après Fabre (que résume Rabaud) l'hyménoptère « dirige son coup d'aiguillon exactement dans les ganglions nerveux qui doivent être atteints par le venin pour produire les effets de paralysie, de curarisation sans lequels la proie piquée serait rendue, par la putréfaction, impropre à la nourriture des larves de l'agresseur ». D'après Rabaud, au contraire, si l'on soumet à la piqûre de Pompile, p. e. des araignées de taille assez forte,

ruche résout des problèmes de mathématiques les plus difficiles de façon parfaite qui enchante les plus grands savants (cf. Fabre, t. VIII, ou Janet, *Causes finales*, p. 108-109). — « Le pied du pétaucle est tour à tour une alène, un crochet, une perche, un ressort. L'homme le plus habile n'en pourrait pas dire autant de l'un quelconque de ses membres, quand il a pourtant sur le pétaucle l'avantage d'être intelligent. — L'argonaute, quand il est effrayé, rentre dans sa coquille, qui perd alors l'équilibre, se renverse et coule au fond de l'eau. — De même le tétrodon peut se donner la forme globulaire en avalant de l'air qui passe à travers son jabot et l'enfle comme un ballon. La partie abdominale étant plus légère, le corps se retourne, l'estomac devient le dos et l'animal flotte, hérissé d'épines qui le défendent » (Joly, *L'Instinct*, p. 66). — Un autre exemple non moins remarquable d'instinct, primaire celui-là au premier chef et qui n'a pu être acquis, est celui du *Galeodes arabs*, ou *Solifuge*, que nous décrit le major Hingston. Cet insecte « énorme, velu, ressemblant à une araignée, qu'on rencontre dans le désert, près de Bagdad », a pour antagoniste un grand scorpion noir et pour point de mire dans sa lutte la glande venimeuse qui est à la base de l'aiguillon. Ayant réussi à accrocher la queue du scorpion avec ses pinces, il la « saisit entre ses dents et écrase l'organe au point que l'aiguillon se trouve arraché ou rendu complètement inoffensif ». « Exemple de la sagesse de l'instinct..., admirable cas de prescience », poursuit l'auteur. « Comment en effet le solifuge a-t-il pu acquérir cette connaissance ? Ce n'est certainement pas par expérience, car il lui aurait suffi d'éprouver une seule fois les effets de l'aiguillon du scorpion pour en mourir. Nous ne pouvons pas davantage admettre que le solifuge ait été instruit de ces faits par d'autres solifuges, car les jeunes les connaissent aussi bien que les individus adultes et emploient la même stratégie » (*Problème de l'instinct*, p. 73-74). Inspiration infrapsychique ? soit, mais comment se défendre de conclure que cette invention fut inspirée ?

Mais si l'instinct pose de formidables problèmes, la merveilleuse *adaptation des vivants au milieu* où ils se meuvent en pose d'aussi grands. Certains poissons doivent-ils vivre à des profondeurs où la lumière ne pénètre pas ? Eux-mêmes produiront leur lumière : « Ceretias, par exemple, porte un hameçon phosphorescent qu'il agite au bout d'une véritable ligne. La lanterne est double chez Linophryne. — Scopélidés et Stomadiés présentent des organes lumineux placés le long du corps ; d'autres,

---

le dard ne s'acharne pas contre la cuirasse chitineuse, mais se plonge au contraire sans hésitation dans la région moins protégée de l'anus et des filières, bien que les ganglions soient très loin de là. Rabaud constate que tous les effets de curarisation se produisent presque instantanément à la suite de la piqûre faite à cet endroit et établit, d'après de nombreuses expériences, que la piqûre se fait là où la peau est assez tendue pour permettre la pénétration, sans aucun souci des relations anatomiques avec les ganglions. L'auteur en conclut qu'il ne reste rien de la légende accréditée par Fabre. Il nous semble tout au contraire que ces expériences ne font que confirmer, mais en les précisant, les observations de Fabre : la piqûre n'est pas exclusivement dirigée vers les ganglions nerveux, c'est entendu, mais elle est dirigée intentionnellement vers une partie quelconque où l'effet de curarisation est certainement obtenu, et cela suffit : tout ce qu'en conclut Fabre sur la finalité de l'instinct chez ces insectes demeure au complet et renforcé. — Sur ces hyménoptères-perceurs, on trouvera d'autres détails, également très curieux, dans l'ouvrage du major Hingston, signalé plus haut, *Problèmes de l'instinct*, p. 269-271.

mieux pourvus, possèdent de véritables projecteurs lançant au loin leurs rayons dont l'animal varie la couleur à volonté... » (Moreux, *Les confins de la science et de la foi*, t. II, p. 188). On trouvera nombre d'autres faits notables dans Joly, *L'Instinct*, p. 60 sq., 86, etc..., et dans J. Corset, *Les coaptations chez les Insectes*, Presses universitaires, 1931.

Rignano, *Qu'est-ce que la vie*, c. III, p. 47 sq. donne de son côté des exemples d'adaptations préétablies et au c. IV, il décrit des phénomènes d'adaptation nouvelle qui impliquent également un finalisme très caractérisé. — Enfin signalons le chapitre très suggestif que M. Chevalier a consacré à « La vie et l'adaptation », dans son volume, *L'habitude*, p. 43-68 : on y trouvera l'amorce de toute une critique de l'évolutionnisme et des éléments nombreux en faveur de la finalité. — Cuénot avoue que l'origine, le « comment » des adaptations ne peut s'expliquer ni par le défaut d'usage, ni par la lutte pour la vie, ni par le mutationisme (1).

6. Factum et Organa reproductionis, — ad conservationem speciei, miram adaptationem mutuam, in plerisque casibus extrinsecam, manifestant et ad futurum providendum evidenter ordinantur : cf. Janet, p. 69-72 et Kant, *Critica judicii*. Immo instinctus ipse sexualis qui ordinatur ad prolem futuram obtinendam et non ad bonum individui sed imprimis ad bonum speciei, ergo ad futurum exercetur, ostendit luce clarius, ante omnia alia facta, intentionem finis et relationem mediorum ad finem futurum, quæ a nemine negari possunt. Sed, ut patet, hujusmodi argumentum cum discretione debita tantum usurpare licebit (2).

Dans la reproduction agame, la division des cellules se fait par bipartition ; tandis que les cristaux se forment aux dépens de la solution mère. Quant à la reproduction sexuée, les lois de la chimie physique en régissent sans doute les phénomènes : l'activation d'un œuf, qui est provoquée habituellement par un spermatozoïde, peut l'être par un agent physique ou chimique. De plus, l'on peut légitimement espérer découvrir les facteurs qui orientent telle ou telle cellule vers le rôle de gonocytes et expliquer mécaniquement les lois de l'ovogénèse et de la spermatogénèse. Mais pourquoi, au milieu des agents physiques et chimiques qui orientent la différenciation cellulaire dans tel ou tel sens, ne voyons-nous jouer en général que les facteurs favorables à la réussite de la génération ? En outre, dans la reproduction par conjugaison de gamètes, nous avons le type le plus remarquable qui se puisse imaginer d'appropriation mutuelle d'organes. Ces organes ne sont pas effets l'un de l'autre, mais distincts et indépendants : ce qui n'empêche que telles sont leur struc-

---

(1) A l'instinct l'on pourrait rattacher le *mimétisme*. M. P. Vignon l'a étudié avec grands détails et de la façon la plus pertinente dans son *Introduction à la biologie expérimentale*, p. 310-459.

(2) Loeb, *Organism as a whole*, p. 92 sq. développe l'exemple des fougères, qui est facilement utilisable.

ture et leur forme, qu'ils ne peuvent s'expliquer que l'un par l'autre et par leur fonction ordonnée tout entière à la reproduction de l'espèce. Pareille adaptation n'a pu se faire avec le temps, car l'espèce ne pouvant subsister sans elle, aurait péri avant que l'adaptation eût pu se réaliser. Cf. R. Collin, *loc. cit.*, p. 8-9.

A ces considérations sur la reproduction dans le monde animal, l'étude du monde végétal pourrait en ajouter d'autres. Tels les curieux phénomènes auxquels donne lieu la fécondation de la *vallisnérie :* « La saison venue, le mâle laisse échapper toutes ses fleurs qui montent à la surface de l'eau, où elles flottent et brillent comme des paillettes d'argent. Au même instant la femelle déroule sa hampe florifère, qu'elle avait tenue jusque-là au fond de l'eau, resserrée en spirale ; elle élève sa fleur solitaire à la surface, pour l'ouvrir au moment où elle y sera arrivée. Alors on voit les fleurs du mâle comme s'agiter et se diriger vers celle de la femelle pour la couvrir de la poussière animée. Devenue féconde, la femelle referme sa fleur, resserre les spirales de sa tige et se retire au fond des eaux pour y déposer sa postérité » (Joly, *L'instinct*, p. 230).

Plus admirable en un sens que l'instinct lui-même, ce mécanisme des fonctions vitales et les *préadaptations* organiques qu'il suppose révèlent un principe qui n'est pas le pur élan vital, mais implique une préordination idéale où la finalité apparaît à l'évidence, une force ou entéléchie transcendante à la pure matière physico-chimique, qui, en déterminant dans les individus les organismes de protection et de croissance, pourvoit aussi par la fonction de reproduction, au développement perpétuel de l'espèce.

Enfin, comment ne pas noter dès maintenant ici que, dans la reproduction et la fécondation, aucun avantage ou utilité individuelle ne revient aux cellules ou organes qui président à cette fonction, en dehors de l'exercice même de leur activité. Leur seule raison d'être apparaît à l'évidence de reproduire et de continuer la vie, voire une vie qui sera absolument indépendante des organismes générateurs.

7. Phænomena assimilationis (1). — Les cristaux s'accroissent par juxtaposition et pour ainsi dire, indéfiniment ; le vivant, lui, s'accroît par intussusception, après avoir assimilé, c'est à dire rendu semblables à sa substance, des matériaux choisis (2), différents de sa propre substance, et qu'il puise dans le milieu où il vit : il ne peut grandir que dans des limites assez étroites. L'équation chimique du vivant a une caractéristique : l'un des corps qui y participent augmente quantitativement, tout en conservant ses qualités. De plus, grâce au jeu complexe de l'assimilation et de la désassimilation, « tout se passe dans la matière comme si la préservation d'un équilibre chimique instable constituait son but immanent » (3).

Enfin et surtout comment expliquer la formation habituelle de produits assimilables et non d'isomères qui ne le seraient pas ? En chimie organique, deux corps complexes mis en présence ne donnent pas tou-

---

(1) L'ensemble des phénomènes d'assimilation et de désassimilation a reçu le nom de *Métabolisme*. Nous ne retenons ici que les premiers.

(2) Rignano, *Qu'est-ce que la vie*, p. 10-11, et R. Collin, p. 1.

(3) Piéron cité par Rignano, *ibid*, p. 14. — Loeb, *Organism as a whole*, reconnaît lui-même, p. 14-15, la différence essentielle entre un cristal et la vie.

jours le même produit ; celui-ci variera selon la présence ou l'absence d'un catalyseur. Or, dans le phénomène de l'assimilation qui a lieu chez tous les êtres vivants, il se forme d'une manière constante un produit assimilable et non pas un autre qui ne le serait pas. On explique ce fait par la présence d'un catalyseur. Mais pourquoi, dans le cas présent, parmi tous les catalyseurs possibles, se rencontre celui-là seul qui est propre à une assimilation correcte et pourquoi « est-ce la propriété catalysante, utile à la conservation de la vie, qui joue et non pas les autres » ? (R. Collin, *loc. cit.*, p. 4).

8. Phænomena irritabilitatis. — L'irritabilité est « l'attribut que possède la matière vivante de transformer son énergie chimique propre en énergie mécanique sous l'influence d'agents excitateurs, tout en conservant son individualité ». Si l'on ne tient compte que de la première partie de la définition, l'explosion d'une gargousse serait un exemple d'irritabilité, mais après avoir explosé, la poudre ne conserve plus sa forme propre et s'en va en fumée. Dans la réaction de la matière vivante, il n'y a pas destruction, mais libération d'une certaine quantité d'énergie qui se reconstituera automatiquement par l'assimilation. L'irritabilité du vivant se manifeste donc jusqu'à un certain point autonome et, la vie se maintenant malgré les forces contraires, tout se passe comme si les réactions motrices obéissaient à un pouvoir régulateur tendant à conserver la vie dans la substance excitée, comme si, par conséquent, cette dernière connaissait les conditions de sa propre existence.

9. Facta restitutionis. — Comment expliquer en dehors d'une finalité immanente stricte *ab intrinseco ad intrinsecum*, impliquant un but proprement dit et dépassant absolument la structure et la constitution physico-chimique du vivant, ces faits de restitution sur lesquels Driesch dans ses ouvrages, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre* (1905) et *The science and philosophy of the organism*, 2 vol., 1908 et 1909 (tr. fr., t. I, 1921), a fondé son néovitalisme : restitution de l'embryon d'*Oursin*, de l'*Astérias glacialis*, du *Lombric*, de la *Tubularia* surtout, sans parler de beaucoup d'autres auxquels il accorde une valeur simplement persuasive et indicative ? Soit par exemple la Tubularia. Ce polype aquatique « se compose d'une tige de 3 à 5 cm. et d'une tête. La tige est contenue dans une sorte de tube corné : le périsarque ; la tête, qui sort de ce périsarque, porte deux couronnes de tentacules les uns plus courts, les autres plus longs et plus nombreux. Amputée de sa tête, la Tubularia la reforme très vite : en dix-huit heures parfois. Voici de quelle manière : bientôt après l'opération on voit apparaître sur la tige deux anneaux formés chacun d'un certain nombre de traits rougeâtres ; ces traits s'accusent davantage et deviennent des bourrelets. Puis, ces bourrelets se détachent peu à peu de la tige, à partir du haut, de manière à n'y plus adhérer qu'à la partie inférieure, et voilà reconstituées les deux couronnes de tentacules. La tige grandit alors, et la nouvelle tête sortant du périsarque, prend la place de l'ancienne. Où que l'on fasse la section, on obtiendra le même résultat : on verra toujours apparaître vers l'extrémité supérieure de la tige la double couronne de bourrelets, mais de taille variable suivant la grandeur de la partie restante. Ici donc chaque partie de la tête provient d'une partie déterminée de la tige. Mais la puissance prospective [faculté qu'un élément organique a de donner dans la suite du développement morphogénétique telle ou telle partie de

l'individu] est-elle pour cela invariablement déterminée ? Non, puisqu'en faisant la section à un autre endroit, chaque élément de la tige aurait donné autre chose » (F. Donau, *Un vitaliste idéaliste, H. Drieseh*, in « Revue des Quest. scientif. », 1910, t. 67, p. 430-432). De ces faits, Driesch concluait justement par une critique serrée (cf. ibid.) qu'il y a en jeu dans les phénomènes vitaux un agent qui porte en lui-même sa fin et auquel il a donné le nom d'*entéléchie* « pour rendre hommage au grand génie d'Aristote » ; il concluait surtout que le vivant comporte non pas seulement une *finalité statique*, mais une *finalité dynamique* propre qui ne trouve pas dans « les éléments matériels ou leur structure sa suffisante raison d'être » (ibid., p. 442).

Et sans doute l'entéléchie de Driesch n'est pas du tout l'entéléchie d'Aristote, ni le principe vital, ni la forme des scolastiques, puisqu'aussi bien pour lui, qui est et se proclame un idéaliste pur, elle est une pure catégorie Kantienne, qu'il veut insérer de force dans la célèbre division des catégories de Kant en la substituant à la catégorie de l'action mutuelle ; et puisque, quoiqu' individualisante, elle n'est pas à ses yeux individuelle, mais supra-individuelle, rien n'obligeant à donner à chaque individu vivant son entéléchie. Mais il n'y a qu'à laisser tomber cet idéalisme désuet pour conclure rigoureusement des faits et de l'interprétation scientifique que Driesch leur donne, à l'existence réelle de l'entéléchie, principe immanent qui préside au développement et à l'activité finaliste du vivant. Cf. du même Driesch, *Le Vitalisme*, dans « Scientia », 1924, II, p. 13-22.

Enfin, car il faut se borner, comment, en dehors de la finalité, expliquer des phénomènes comme la *phagocytose*, c'est-à-dire la fabrication par le sang d'antitoxines, différentes pour chaque poison introduit dans l'organisme et qu'il faut éliminer ?

Résumé. — Ainsi la structure du vivant et les phénomènes physico-chimiques dont il est le sujet, ne se présentent pas d'une façon quelconque ; ils sont groupés d'une certaine manière, et tout se passe comme s'ils étaient orientés en vue de la vie elle-même (1). Sans doute « la nature vivante présente des désharmonies : s'il en était autrement, la planète serait peu-

(1) Bien que la science soit très loin de pouvoir rendre compte de chacun des phénomènes qui se passent dans le vivant (cf. par exemple, l'insuffisance des tropismes exposée par Manquat dans les « Études » de janvier 1927, p. 55 ; et le mystère du chimisme interne, ibid., p. 53), on peut lui accorder « qu'il y a à toutes les formes vivantes des causes naturelles, c'est-à-dire qu'elles sont déterminées en dernière analyse par des forces physico-chimiques ; ce n'est aucunement nier une direction générale incluse dans ces mêmes forces » (Cuénot, *L'adaptation*, p. 395) et la raison dernière en reste toujours à donner. Ce qui caractérise le vivant, ce n'est pas ce que telle cellule produit, mais la manière dont tout le vivant agit et réagit ! cellules dans le vivant et mitochondries dans la cellule sont conditions nécessaires mais non suffisantes de la vie. Le savant a tendance à placer la spécificité de la vie dans les propriétés moléculaires (Meyerson, *Explication dans les sciences*, t. I, p. 235) ; mais il reste toujours à expliquer ces propriétés qui contiennent virtuellement la finalité du vivant, et aussi comment a pu se former un groupement assez complexe pour conditionner les phénomènes vitaux. Si nous pouvions faire la synthèse de la vie (Meyerson, ibid., p. 23), le vivant aurait cependant une cause ordonnatrice (Grégoire, *Matérialisme contemporain*, p. 24).

plée d'immortels » (R. Collin, p. 55) (1). Sans doute encore chaque vivant n'a pas toute la perfection dont nous pouvons l'imaginer capable. Mais il suffit d'affirmer une « finalité statistique » : dans l'immense majorité des cas, il y a adaptation entre les êtres vivants et leur fonction, puisqu'ils vivent par le jeu de ces fonctions : et d'autre part, puisque la vie se maintient sur la terre, l'ensemble de ces manifestations vitales s'opère dans un sens favorable à la vie.

Il y a donc une loi générale de finalité. Un certain nombre de phénomènes physico-chimiques très complexes, et dont les relations sont soumises à un déterminisme rigoureux, se disposent nécessairement suivant une idée centrale : la vie à maintenir (les objections viennent d'une confusion entre but et fin : Meyerson, *Explication dans les sciences*, t. I, p. 235). Quant à assigner aux adaptations une explication causale, dans le domaine scientifique, tout le monde est d'accord maintenant pour dire que, même si nous connaissions une loi générale qui en rendît un compte suffisant, comme on l'a cru longtemps pour la loi darwinienne, il se poserait encore une question suprême que l'homme ne peut éluder : « Pourquoi cette loi générale ? Pourquoi tout se passe-t-il comme si la nature voulait la perpétuation de la vie ? Pourquoi cette finalité spéciale que la vie impose à la matière ? » (2). Cf. Cl. Bernard, *Le vitalisme contemporain*, p. 12.

---

(1) Le transformisme, dans la mesure où il est une hypothèse soutenable, peut expliquer les exceptions apparentes de la finalité, comme le remarque Manquat.

(2) M. Cuénot, n'osant dépasser le « comme si » qui suffit à la science (Meyerson, *loc. cit.*, p. 37, 65, 227 et *Identité et réalité*, p. 250), concluait pratiquement dans son ouvrage, *L'Adaptation*, p. 396, à l'agnosticisme métaphysique, tout en inclinant plutôt vers le spiritualisme : « La science ne peut, dans ce conflit vieux comme le monde, départager spiritualistes et mécanistes ; leurs convictions aussi indémontrables l'une que l'autre sur le terrain de la connaissance sont affaire de sentiment intime. Pour l'un, les questions de commencement, de dessein, le « pourquoi » se posent invinciblement et exigent une réponse, qu'il trouve dans l'idée de Dieu et dans cette immense synthèse de l'Univers, de la Vie et de l'homme, auxquelles on ne saurait refuser la grandeur ; le second n'a pas d'inquiétude métaphysique et le « comment » épuise sa curiosité ». Dans l'article cité des « Études », de 1928, *L'inquiétude métaphysique*, faisant un pas en avant décisif, M. Cuénot conclut nettement à la nécessité d'un ordonnateur : « On ne peut échapper à la contradiction, et rendre compte du fait capital de la Préordination qu'en sortant de la réalité positive et en admettant une intervention métaphysique, une Pensée dont l'univers est l'acte ; il nous faut alors considérer l'évolution universelle comme l'appel d'une Volonté qui nous dépasse infiniment, qui, par un commencement absolu, a imprimé le mouvement au monde et le dirige dans ses voies par l'action des causes efficientes ou secondes » (p. 141). Il est plus net encore si possible dans la « Science moderne », déc. 1931 sous le même titre.

PROBATUR MINOR. — INTERPRETATIO FACTORUM

I^m Memb. — Talis ordo requirit causam per se.

Ordo constans, i. e. qui, invitis innumeris elementorum mutationibus magnaque virium contrarietate, sit constanter modo uniformi iterum productus, requirit causam quæ sit ipsa constans, seu constanti modo determinata ad eum efficiendum.

Atqui talis nequit esse nisi causa determinata ad hunc effectum, sive ex intentione voluntaria agentis, sive ex ordinatione naturæ, h. e. causa per se. Cf. *de Verit.*, q. v, a. 2. — *Ergo.*

Ad Majorem. — Deficiente causa quæ determinate tendat ad hujusmodi constitutionem, non est ratio sufficiens cur tot et talia elementa conspirent in hoc organum efformandum et constanter conservandum in bonum individui.

Cf. Janet, p. 25-27 et 73-74 : constantia excludit casum in phænomenis ordinis physici et est phænomenon explicandum.

II^m Memb. — Quæ sit causa intellegens :

1^a Forma. — Ordo qui manifestat intentionem finis supponit prævisionem alicujus effectus futuri obtinendi et realizandi, et ordo qui arguit adaptationem mediorum ad hunc finem arguit cognitionem relationis qua talis inter hunc finem futurum et aptitudinem mediorum.

Atqui talis prævisio finis, sicut et perceptio hujusmodi relationis qua talis unde consequitur conspiratio ad effectus futuros obtinendos et directio activitatis in finem, necessario arguit causam intellegentem, et quidem spiritualem, — sive hæc causa intellegens sit identica cum vivente, sive ab eo distincta, quod in parte sequenti videbimus. — *Ergo.*

Prob. min. per partes : — 1° Ubi effectus futurus non existens agit in operationem et determinat activitatem, necessario habetur cognitio : secus ille finis qui non existit, non posset esse ullo modo præsens subjecto, neque ideo causalitatem exercere ullam in ejus activitatem. *Porro* hæc cognitio debet in casu esse saltem reductive intellectualis. Nam :

2° Illa adaptatio mediorum variorum et heterogeneorum ad finem, quæ est relatio ad finem, non est intelligibilis *nisi* quatenus finis unus et simplex vel organi, vel subjecti affirmatur ratio ontologica activitatis multiplicis elementorum physico-

chemicorum quæ subordinantur bono individui secundum lineam determinatam et constantem ad quam hæc elementa de se sunt indifferentia ; — *nisi* quatenus inter varia media quæ vivens adhibere potest, habetur selectio mediorum secundum aptitudinem uniuscujusque seu relationem ad finem individui ; — *nisi* ergo quatenus percipitur formaliter relatio medii ad finem, præ omnibus aliis, quæ dirigit executionem finis secundum intentionem præhabitam.

Atqui talis reductio multiplicis ad unum qua unum, — talis selectio determinata mediorum in bonum individui, — talis perceptio relationis ut talis quæ est sola ratio sufficiens activitatis, pertinent ad solum intellectum, quippe qui solus possit reducere multiplex ad unitatem, seligere media secundum relationem ad aliud et percipere relationem ut est relatio. — *Ergo.*

Cf. *De Verit.*, q. v, a. 2 ca. finem ; *II C. G.*, c. 23, n. 5 ; c. 24, n. 3, et præsertim I^a II^{ae}, q. I, a. 2. — Præterea Garrigou-Lagr., *Dieu*, p. 334-335 (sed non secundum omnia) ; Janet, *loc. cit.*, p. 38-42.

2ª Forma. — Causa per se illius ordinis debet tendere in ea quibus ordo constituitur (finem nempe et entia ad eum conspirantia) et ita quidem ut *et* finis intendatur qua finis, i. e. qua effectus futurus et bonum propter quod aliquid fit, *et* entia ad eum conspirantia intendantur præ cæteris, i. e. eligantur qua media proportionata.

Atqui sola causa intellegens hoc potest facere. — *Ergo.*

Ad Majorem. — Secus non daretur ratio sufficiens cur aliqua causa (unica aut multiplex) relative ad illum ordinem mirum et constanter efficiendum sit causa per se, seu cur ad hunc effectum sit determinata.

Ad minorem. — 1° Sola causa intellegens potest apprehendere rationem finis, medii et mutuæ relationis, seu proportionis inter media et finem.

2° Tendere in media sub ratione finis est tendere ad aliquid futurum ut futurum, ita ut futurum dicendum sit agere in actionem præsentem. *Atqui* futurum non potest actu agere in præsens, nisi per intentionem, i. e. per intellectum.

Brevi : Ubi adaptatio elementorum ad effectum futurum determinatum et constantem, ibi adaptatio medii ad finem.

Atqui ubi adaptatio medii ad finem, ibi perceptio relationis qua talis, ergo necessario causa intellegens.

Ergo ubi talis adaptatio, ibi necessario causa intellegens.

Résumé. — Le vivant, pour nous en tenir à lui, manifeste une unité dans la complexité dont toute explication par la résultance, le hasard ou les déterminations de la matière brute est complètement impuissante à rendre compte. Il s'agit en effet d'expliquer la similitude parfaite des effets, c'est-à-dire des individus vivants de même espèce, dont le développement est obtenu dans des circonstances et des milieux les plus divers; il faut expliquer la coordination de tant d'éléments hétérogènes qui constituent un organe et qui, livrés à eux-mêmes, se mélangeraient, se détruiraient..., il faut expliquer leur commune et constante convergence vers des actes déterminés, leur subordination au bien de l'individu; puis la cohésion intime, permanente de ce dernier, que suppose le travail de reconstitution, de réparation des différentes parties lésées, selon un type défini; enfin et par dessus tout la reproduction. D'une part, pour nous borner à notre premier exemple, la vision anticipée commande tout l'organisme de l'œil; d'autre part cet organisme fait partie intégrante du tout et est condition de la conservation et du développement normal du vivant complet. Celui-ci est une unité dynamique dont toutes les activités, souvent opposées et disparates, réalisent un équilibre stable et harmonieux au bénéfice d'un sujet d'attribution unique; ce sujet se les subordonne toutes et se développe jusqu'à se reproduire, en vue non pas seulement de l'individu, mais de l'espèce. Il y a là un but vers lequel le vivant, dépourvu ou non de raison, est comme tel dans l'ordre physiologique manifestement orienté selon une direction déterminée et cette orientation qui est imprimée à sa nature commande toute son organisation, comme toute son activité; elle implique une adaptation intentionnelle préformée, prévue et voulue; un type constant, une idée transmissible, toujours la même parmi une infinité d'autres possibles, qu'aucune rencontre fortuite, aucun mécanisme, aucune force aveugle ne suffira jamais à rendre intelligible, tant qu'on ne recourra pas à une intelligence qui a présidé à cette organisation si complète et coordonné ces éléments si hétérogènes.

Sous une autre forme, nous dirions encore que, pour expliquer les phénomènes vitaux, il faut sans doute les rattacher au passé en invoquant la physico-chimie des éléments, mais aussi les comprendre en fonction de l'avenir que manifestement ils anticipent. En particulier, pour réaliser l'accord d'un système, tel que le vivant en formation, avec des conditions lointaines et extérieures, bien différentes de celles de la vie embryonnaire, la cause déterminée, qui, dans le vivant, assure l'ordre du vivant, n'a à sa disposition que des moyens, c'est-à-dire des phénomènes mécano-chimiques très complexes, qui d'ailleurs sont d'eux-mêmes indifférents à tel ou tel ordre. Dès lors il n'y aurait pas de raison suffisante pour que la cause de l'ordre du vivant orientât celui-ci d'une façon absolument déterminée, si, par elle-même ou par une autre, cette cause ne connaissait pas la relation entre la fin, c'est-à-dire tel vivant bien déterminé à réaliser ou à conserver dans l'existence, et les moyens physico-chimiques nécessaires à ce résultat. En d'autres termes, toute l'évolution du vivant, et spécialement l'épigénèse, implique une action du futur sur le présent, c'est-à-dire manifeste une ordination réelle

active de moyen à fin, et non pas une pure résultante. Or cette relation entre moyen actuel et fin future étant réelle, ne se comprend pas sans une intelligence qui, ayant perçu cette fin comme le but à atteindre par l'activité du vivant, comme sa raison d'être, oriente les puissances, règle les fonctions, dirige les choix, élimine les obstacles, suscite les réactions dudit vivant uniquement en vue de lui faire viser cette fin d'une façon constante.

Ce n'est pas de l'anthropomorphisme indû. Nous n'invoquons pas pour les besoins de la cause une prétendue « théorie juridique » des lois naturelles ; nous ne présupposons pas *a priori* que la nature est assimilable à l'homme, son activité à la nôtre. Nous prenons comme point de départ que certains faits naturels portent la marque indéniable d'un résultat futur, — le maintien de la vie ; — que ce résultat futur inactuel dirige le choix des moyens et règle l'activité actuelle ; — que ce choix et la constance de l'orientation du sujet impliquent la perception d'une relation de moyen à fin et la réduction de l'un et de l'autre dans l'unité de représentation qui rattache le tout à la raison d'être, c'est-à-dire dans l'espèce au bien de la nature du sujet, nature participée comme nous le disons plus loin. Or ces faits nous imposent de nécessité absolue l'intervention d'une intelligence, en dehors de laquelle ils seraient inexplicables, positivement inintelligibles, et donc ne seraient pas.

II^a PARS. — Hæc causa intellegens est distincta a rebus mundanis modo spectatis (1), nec potest dici totaliter immanens (2), sed arguit intellectum purum qui sit a se (3).

Entia mundana præsertim viventia manifestant et arguunt intellectum ex prima parte, quatenus eorum organisatio atque activitas arguit rationem intelligibilitatis intellectualem ; sunt enim quasi sub influxu propinquo aut saltem longinquo alicujus principii autonomi, providentis et œconomi quod intendit finem et selegit media ad eum attingendum : unde patet ex parte solius activitatis ordinatæ essentialis eorum contingentia et insufficientia in esse.

Sed hæc ratio intelligibilitatis, hic intellectus estne immanens et cum eis identicus, — an e contra ab eis distinctus, ita ut hæc viventia ab isto principio suam determinationem propriam et naturalem acceperint et ab alio ordinata sint ut naturaliter et per se, sed cæco modo, finem determinatum consequerentur ? Hanc alteram hypothesim stabilit secunda Pars et contendit solam rationem sufficientem finalitatis viventium, quippe quæ intellectum supponat, esse Intellectum qui sit a se, realiter distinctus a viventibus, cujus vero ideas et volitiones per suam substantiam et activitatem ista realisant ac proinde perfectionem imitantur. « In rebus naturalibus, dicit Aquinas, invenimus natu-

ralem appetitum quo unaquæque res in finem suum tendit, unde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum qui res naturales ad finem suum ordinaret et eis naturalem inclinationem sive appetitum indiderit » (*De Ver.*, q. II, a. 3 c.).

Hic ergo Intellectus a se qui ordinem talem instituit et præordinavit talis dicendus erit qui condiderit et produxerit naturas ordinatas, et a quo omnes in esse pendent, qui ergo sit auctor et causa a se ordinis considerati. Utrum vero sit unus an non, thesis non concludit, cum ordinem mundanum generalem non spectet, qui dici posset unus, ergo causam haberet unam, sed tantum ordinem particularem viventis determinati.

Hoc autem triplici stadio seu tribus membris stabilitur :

1um Membr. — Est distincta, — si res mundanæ jam per se ipsas hunc finem intendere nequeunt.

Atqui ita est. — *Ergo.*

Ad Majorem. — Tunc enim res mundanæ non possunt dici causæ intellegentes neque ideo identicæ alicui causæ intellegenti. Porro ex 1ª parte debet dari causa intellegens.

Prob. Minor. — Hæc causa intellegens identica cum rebus mundanis non posset esse in viventibus nisi illa vis seu principium immanens, quoquo modo appellatur, vi cujus vivens sese dirigit in evolutione suæ vitæ et immediate agit secundum prævisionem futuri et intentionem finis.

Atqui, nedum illud principium prævideat futurum et intendat finem ordinetque subjectum ad finem, al. v. nedum vivens sibi præstituat finem, passive totaliter se habet sive in origine, sive in evolutione organismorum suorum, ita ut determinismo rigido subjiciatur, et dicendum sit agi, moveri, dirigi ab alio seu a virtute activa cujus non est conscium, neque directionem habet. Non tantum nullus intellectus proprie dictus in eo appareret, sed neque ullum vestigium cognitionis quam haberet hujus finis.

« Aucun signe de clairvoyance personnelle n'est donné par l'organisme ou par quelqu'une de ses parties. Tout cela fonctionne sans réflexion et sans conscience. D'autre part l'intelligence éveillée de l'homme n'étend pas son pouvoir jusqu'à la confection et à la direction des organes : cela est de toute évidence » (Tonquédec, *loc. cit.*, p. 138).

Quod patet in variis factis supra allatis, præsertim in facto *ontogenesis* : v. g. in embryone avis adhuc in ovo, jam efformantur alæ antequam

avis possit cognoscere quænam sint necessitates suæ futuræ et quibus membris egere possit in futurum ; præterea determinatur a necessitate innata ad hoc vel ad hoc assumendum aut recipiendum in formatione sua, juxta genus et speciem parentum : cf. Janet, p. 56-57, et R. Collin, p. 9-21. Pariter dicendum de visione, digestione, etc., etc... ita ut impossibile sit tribuere quemlibet minimum gradum cognitionis embryoni, qui tamen se evolvit modo ordinato et determinato secundum typum præfixum.

Ergo causa intellegens quæ prævidet et ordinavit evolutionem viventis non est identica cum ipso vivente.

Nota Bene. — Aliud est cognoscere rem *quæ* est finis, seu finem sive in fieri, sive in facto esse, aliud cognoscere rationem finis seu finem intendere *qua finem*, nempe ut quid obtinendum per media proportionata : cf. *I*m *II*ae, q. I, a. 2. Unde quando jam nata sunt viventia, poterunt hunc finem cognoscere ut quid *quod* sibi sit a natura impositum, sed quod a se non pendeat, quodque ipsa non intenderunt sed cui subeunt (1). Quare sive spectatur ordinatio partium, sive evolutio organismorum in vivente, sive activitas eorum et causalitas mutua, tunc dicendum est vivens totaliter dirigi ab alio et moveri ad finem, non vero sese dirigere et movere.

Si autem objicitur intellectus et finalitas immanens, tunc habetur argumentum sequens :

2um Membr. — Non posset esse totaliter immanens, — ut volunt multi moderni. Nam hæc causa immanens et rebus identica aut esset inconscia vel subconscia, aut esset conscia.

Atqui si est inconscia aut subconscia, non est intellegens ; si est conscia, est distincta sed non totaliter immanens. — *Ergo.*

Prob. Min. per partes :

1° Si causa immanens ***inconscio aut subconscio*** *modo* (per modum instinctus fatalis) vivens dirigeret ad finem, jam dicenda esset finem intendere per seipsam qua est cæca, vel quatenus modo absolute determinato hic finis ei imponitur. Quod est contradictorium, nec potest reddere rationem intentionis determinatæ, prævisæ et intentæ. Unde et ipsa requirit explicationem. « Une

(1) L'élément conscience n'apparaît chez le vivant animal que dans l'exercice d'une activité qui suppose le sujet déjà en possession de facultés développées et orientées dans un sens très défini, en vue de poser les conditions requises à l'exercice de ces facultés ; mais le domaine sur ces facultés mêmes, leur orientation, les conditions nécessaires pour qu'elles agissent lui échappent totalement : ces facultés, ces organismes, cette organisation du vivant sont un donné, leur constitution, leur mécanisme sont antérieurs au contrôle de cette conscience et en sont indépendants. L'intelligence qui a prévu et qui dirige cette organisation et ordination est donc distincte du vivant même.

intelligence qui dort, qui ne connaît ni ses moyens, ni son but, une intelligence aveugle n'est pas une intelligence, car le propre de l'intelligence est de voir. Le choix des moyens et leur adaptation ne peut être que le fait d'une faculté clairvoyante qui sait ce qu'elle fait. Admettre à sa place quelque chose d'aveugle, c'est revenir à la sotte hypothèse du hasard » (J. de Tonquédec, *loc. cit.*, p. 139); al. v. causa intellegens totaliter inconscia est contradictio in terminis, quatenus cognosceret, intenderet, ordinaret simul et non cognosceret, neque intenderet, neque ordinare posset.

Pariter intellectus *subconscius* et deminutus qui modo fatali impelleret (ut aiunt pampsychistæ) vivens secundum ordinem determinatum, jam et ipse dicendus est impelli, dirigi ad finem mediante aliqua vi in eo impressa, et esse vis cæca quæ minime cognoscat nec ullo sensu intendat finem per seipsum, quæ ideo nullam rationem intelligibilem reddat factorum explicandorum; sed aliam præter se exigat quæ sit ipsa intellegens et conscia. Vis a tergo sine vi a fronte est inintelligibilis.

Si subconscium admittitur erga finem, jam admitti potest tunc dari quasi materiam cognitionis finis, non vero formam quæ implicat cognitionem finis qua talis et est sola ratio intelligibilis ultima illius dynamismi determinati et ordinationis ad finem quæ enti imprimitur naturaliter, mediante ejus forma specifica immanente. Hæc est instrumentum mediante quo ens non se dirigit sed dirigitur ad finem obtinendum et hoc instrumentum non dirigit ad finem quia illum intendit et prævidet per seipsum, sed quia alius illud determinavit ad hunc finem intendendum. Et hoc est quod significat S. Thomas, cum distinguat apud animalia inter cognitionem finis *qui* attingendus est et cognitionem finis *qua* est finis, cf. supra. Quævis cognitio sive subconscia sive etiam conscia *finis qui* necessario supponit, ut sit intelligibilis, cognitionem finis *qua* finis.

Neque **objeceris** phænomena inconscii vel subconscii de quibus tractat psychologia experimentalis : nam hæc phænomena, quæ minime negamus, non explicantur nisi in relatione et per relationem ad intellectum stricte conscium.

Nota Bene. — 1° Si autem allegatur intellectus qui initio erat conscius et lucidus, qui vero paulatim consopitus est in variis organismis, respondetur tunc confundi effectum cum causa ; facultas eligendi non consopitur, sed bene habitudines quæ consequuntur ejus actionem (Ton-

quédec, ibid.). Prætèrea hic pseudo-intellectus non posset per se *intendere* finem, sed ad summum *cognosceret* passive, quod in casu non sufficit (cf. supra), nec ceterum ullo modo justificari potest.

2° Juxta Lachelier, illa causa finalis est mere contingens et non habet nisi valorem idealem subjectivum.

3° Si quis ad instinctum appellaret, peteret principium : instinctus non est explicatio, sed ipse est explicandus. Porro instinctus non potest explicari nisi per causam intellegentem distinctam, cum *per se* sit cæcus neque prævideat futurum, neque rationem medii ad finem, cumque tamen de facto per instinctum prævideatur futurum et habeatur ratio medii ad finem. Cf. Voisine, « Rev. de phil. », 1921, p. 78-79, et præsertim Tonquédec, *loc. cit.*, p. 140, nota : « si l'abeille et la fourmi se montrent dans tout l'ensemble de leurs actes dénuées de la faculté de réfléchir, et si pourtant, en certains cas, elles opèrent avec une précision qui suppose un calcul profond, il faut bien que quelqu'un d'autre ait réfléchi et calculé à leur place et prédéterminé leurs activités pour les buts à atteindre en ces cas-là ».

Intellectus quem manifestat instinctus, vel quilibet appetitus finis, quantumvis subconscius, apparet primo ut reflectens alium intellectum, qui eum movet, sed simul ut ipsi naturæ ab alio inditus, et quoad totum ab alio dependens.

2° Si ***conscio*** *modo intendit finem* et percipit ordinem mediorum ad finem, et dirigit effective, — quod ceterum non datur etiam in entibus ratione præditis, quæ totaliter aguntur quoad evolutionem organismorum, — tunc dicendum est principium spirituale distinctum a materia, quod nempe materiam domet et transcendat et quod ad summum immanens esset rebus mundanis juxta modum quo anima spiritualis est immanens corpori humano.

Atqui tunc de hoc principio, — quod in nullo individuo constat, sed quod ut animam mundi aliqui excogitaverunt (v. g. Plato in *Timæo*, juxta quem mundus est magnum animal), — idem dicendum esset quod de anima, nempe hoc principium esse immanens quidem, sed distinctum realiter a materia.

Ceterum, hæc hypothesis — etsi ad thesim nostram sufficeret ut inde præter hanc animam concluderemus ens a se, — absolute gratuita est et mera fictio sine ullo fundamento. *Ergo* principium intellegens substantialiter distinctum a rebus mundanis necessario est admittendum.

Explico. — Sans doute, nous ne nions pas qu'il puisse y avoir dans chaque vivant une âme particulière, une ἐντελέχεια dirigeant ces phénomènes. Mais, c'est le principe vital, s'il existe, c'est cet instinct aveugle et sûr tout à la fois, qu'il s'agit d'expliquer ; et, disons-nous, il ne peut l'être que par l'existence d'une intelligence claire et cons-

ciente dont il procède et qui en soit distincte. Aucun signe de clairvoyance personnelle n'est donné par l'organisme ou par quelqu'une de ses parties ; l'intelligence éveillée de l'homme n'étend pas son pouvoir jusqu'à la confection des organes ni à leur direction : dans cet ordre, tout se passe en lui, sans lui, sans que sa volonté y soit pour rien... En tout il dépend et donc il est simplement contingent. D'autre part une intelligence inconsciente, assoupie, ne rend pas compte de la finalité : le choix des moyens adaptés à la conservation de la vie ne peut être que le fait d'une faculté clairvoyante, sachant ce qu'elle fait...

De plus cette intelligence ordonnatrice des vivants doit en être substantiellement distincte. Elle ne leur est pas étrangère sans doute, mais elle ne s'identifie pas avec eux. Si elle était totalement immanente aux phénomènes vitaux, elle serait comme eux soumise à un absolu déterminisme. Loin de pouvoir utiliser le déterminisme en faveur de la vie, elle serait elle-même prise dans cet engrenage et exigerait ultimement une autre cause intelligente distincte du déterminisme.

Il existe donc une intelligence ordonnatrice des vivants et distincte d'eux, au moins à la façon dont l'âme humaine est distincte du corps. C'est ce que prouve par lui seul l'argument tiré de la finalité chez les vivants. Pour avoir Dieu, il faut faire un nouveau pas :

3um Membr. — Hæc causa intellegens ordinis mundani arguit causam intellegentem quæ sit a se.

Etenim hæc causa quæ ordinavit, et dirigit finalitatem in entibus mundanis præsertim viventibus, vel est substantialiter unita his entibus, nempe ad modum animæ informantis, vel est substantialiter distincta.

Si primum : *a*) dicenda est contingens, quatenus dependens ab innumeris circumstantiis extrinsecis, et necessario mobilis, quatenus mundum mobilem substantialiter informans. *Ergo* ne habeatur processus in infinitum in causis subordinatis, debet admitti intellectus qui sit substantialiter a se.

b) Dicenda est contingens, si ordo cui præest et cum quo substantialiter unitur est ipse contingens, ergo ab alio.

Atqui ita est, nempe « ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex seipsa, sed ex alio et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem providentiam demonstrat » (*de Ver.*, q. v, a. 2, ad 5). — *Ergo*.

Prob. Minor. — Est contingens ille ordo qui potest esse vel non esse.

Atqui talis est in vivente, cum ejus evolutio subjiciatur quidem determinismo, sed tali determinismo relativo qui minime confundendus sit cum necessitate absoluta, qui e contra dicat necessitatem mere hypotheticam, seu dependentem a variis

conditionibus, immo, qui possit impediri (monstra), vel mutari (transformismus moderatus), qui ergo sibi non sufficiat, nec sit a se, qui ergo sit ab alio.

Explico : — 1. Le déterminisme absolu, qui seul entraînerait une nécessité absolue, n'admet aucun à peu près, aucune exception : il est mathématique ou il n'est pas. De même qu'il n'y a pas d'exception à $2 + 2 = 4$, si le mécanisme ou déterminisme pur vaut absolument *a priori*, il est impossible de concevoir une exception aux lois de la mécanique : l'action = la réaction, ou à toute autre. Le conflit de deux déterminismes absolus est, dans cette hypothèse, impensable. Or nous constatons d'une part que, dans la nature, il y a finalité, de l'autre que cette finalité, par suite d'obstacles positifs ou par manque de conditions nécessaires pour réaliser l'ordre qu'elle comporte, ne peut aboutir et est mise en échec. Si donc la finalité qui est détermination des parties par le tout est aussi principe des choses et implique une certaine nécessité des choses, se trouve ainsi subordonnée au déterminisme absolu universel, c'est donc qu'elle est elle-même contingente, relative, hypothétique. Comme telle, elle dépend de conditions mécaniques, mathématiques, matérielles, elle dépend du milieu où elle se développe, elle ne se suffit pas par soi, mais elle exige une cause qui rende compte de son existence subordonnée au déterminisme universel comme de son évolution et qui finalement explique le déterminisme universel lui-même. Ce qui ne peut se faire que par un être distinct du déterminisme, un être *a se*.

A moins que l'on ne dise : déterminisme et finalité ne sont pas distincts, tout fait complexe est en même temps un ordre et il n'y a pas d'ordre imparfait : être sourd-muet, paralytique, manchot et syphilitique est d'un ordre aussi parfait qu'Antinoüs. Mais dire cela, c'est vider la finalité de sa signification propre et ne plus s'entendre.

2. Se place-t-on en dehors de l'hypothèse du mécanisme absolu et du déterminisme mathématique, alors sans tomber pour autant dans les impossibilités du contingentisme absolu préconisé par Boutroux, il ne peut plus être question que de finalités indépendantes entre lesquelles il y a lutte, que d'un ordre où la réalisation d'une finalité altère les conditions du milieu matériel nécessaires pour la réalisation de l'autre. Aucune n'est absolue, toutes sont contingentes ; mais alors celles-ci ne sèront intelligibles que dans la mesure où on pourra les rattacher à une nécessité absolue d'être.

3. Alors que Boutroux admet au moins en droit une indétermination foncière des causes naturelles ou essences définies par rapport à leurs effets, ce qui entraîne la non valeur métaphysique de la notion de « nature » et du principe de causalité (cf. supra, p. 284 et en outre Lahr-Picard, t. II, p. 405-407 ; Gardeil, « Revue thomiste », 1896, p. 803-821), — Leibniz se contente de proclamer la contingence de certaines lois générales de l'ordre universel qui commandent la marche générale du monde et des êtres matériels, et dont on ne voit nullement qu'elles sont nécessaires, qu'elles n'auraient pas pu être autres : pourquoi le mouvement apparent du soleil est-il dans un sens plutôt que dans le sens contraire ? De même les lois du mouvement et de la conservation de la force sont-elles nécessaires ? etc. Cf. Janet, *loc. cit.*, p. 642-650 où se trouvent les textes de Leibniz. Ces lois pouvaient être autres ; elles impliquent donc contin-

gence et choix. Mais si ces lois sont essentiellement contingentes, comme beaucoup le concèdent à Leibniz, — ce que nous ne voulons pas discuter ici, — l'ordre auquel elles président ne peut pas ne pas l'être aussi.

Si secundum, hæc causa intellegens ordinis qui est in mundo substantialiter distincta a rebus mundanis, vel est a se, et tunc habemus intentum, scilicet Deum, — vel est ab alio, sed tunc non erit ratio plene adæquata illius organismi atque organisationis et admittendus erit aliquis alius intellectus qui sit ipse a se et a quo pendeat ille organismus in sua dispositione, ergo in suo esse : nam non datur processus in infinitum per se in causis ordinatis essentialiter causatis quibuscumque. Nempe intellectus ordinator qui esset dependens, solam suppeditaret explicationem dependentem sed sibi non sufficientem ordinis qui invenitur in mundo, ergo explicationem inadæquatam, quæ ipsa aliam explicationem exigit.

Hic autem ordinator ultimus atque auctor entis viventis et ordinati erit Deus.

ART. IV. — INSUFFICIENTIA EXPLICATIONIS QUÆ ESSET PER CASUM

Est corollarium immediatum demonstrationis præcedentis. Nullus enim concursus causarum per accidens potest reddere rationem sufficientem effectus constantis, qui sit unus essentialiter, etsi procedens a causis valde complexis. Casus nempe non est nisi absentia explicationis, quæ repugnat ubi de effectibus hujusmodi agitur qui implicant ordinationem mediorum ad finem. Non enim casus est causa sed factum, et juxta verbum H. Poincaré, « le hasard est la mesure de notre ignorance ». Ut jam dixerat Ovidius : « Et quia sæpe latent causæ, fortuna vocatur ».

L'importance de la question cependant est telle qu'il nous semble nécessaire d'ajouter ici quelques compléments spéciaux qui répondent plus directement aux objections des adversaires modernes de la finalité. Nous exposerons d'abord leur thèse, nous y répondrons ensuite.

I. La thèse moderne du hasard. — Reprenant une forme très vieille d'argument (cf. Janet, p. 431-432), on raisonne ainsi : « Prenez le nombre de lettres de l'alphabet que contient l'Iliade, mêlez-les dans un sac et tirez-les une à une : il n'est pas impossible qu'elles sortent selon

l'ordre précis que suit l'épopée homérique. Tout de même pour l'ordre actuel du monde. La combinaison actuelle des éléments est réelle et donc était possible. Or, avec un nombre suffisamment grand d'expériences, ainsi que l'expriment la loi des grands nombres et le calcul des probabilités, « toute combinaison possible finit par arriver ». Il n'est donc pas impossible que, les éléments étant donnés, cet ordre que nous constatons soit un simple résultat de rencontres ménagées par le seul hasard ». — « La nature, écrit Rougier, dans *Les Paralogismes du rationalisme*, (Alcan, 1920), p. 352-354, dispose de l'infini du temps et récupère toujours l'énergie qu'elle engage dans ses différentes transformations... Par la folle prodigalité de ses mises, qu'autorise son inépuisable richesse, elle peut, sans définitive banqueroute, réaliser des réussites exceptionnelles, amenées en vertu des lois du hasard par d'innombrables défaites ». Et après avoir cherché à rendre ainsi compte de la formation des éléments, c'est à la loi des grands nombres que le même auteur fait en définitive appel pour « expliquer que du désordre d'une multitude d'éléments puisse naître l'ordre statistique de l'effet d'ensemble qu'ils manifestent à une échelle de grandeur supérieure » (1). Conception que l'on peut illustrer par le « miracle » des singes dactylographes, bientôt devenu classique, exposé plaisamment dans l'ouvrage de E. Borel sur *le Hasard*, p. 164, et bien résumé dans le compte rendu qu'a fait de cet ouvrage G. Bonnier dans la « Revue hebdomadaire », du 23 mai 1914, p. 542.

Sous une autre forme encore, on nous dit que « le hasard peut servir de base à toute la science ; c'est une modalité du déterminisme, car s'il est choquant de dire qu'il y a des lois du hasard, il est tout à fait vrai d'affirmer que le hasard est une loi » (Delbet, *La science et la réalité*, p. 239). Et l'on croit pouvoir appuyer cette « affirmation » sur ce que l'on appelle *la loi de constance*, ou de « l'homogénéité des longues séries de faits homologues ». Cette homogénéité est « une nécessité absolue qui découle de l'absence de loi causale... Un ensemble de faits extrêmement nombreux a nécessairement un ordre. Il ne peut échapper à la loi causale que pour rentrer dans la loi de constance... Celle-ci s'applique à tout l'univers, c'est pour cela que je disais au commencement de ce chapitre, que le hasard est la loi la plus générale » (*ibid.*, 263-267). Tout ce chapitre en effet (p. 232-272) est à lire, si l'on veut connaître une bonne fois, comment, sous le couvert de notions scientifiques, l'absence de loi et de cause, transformée en loi, va devenir elle-même une cause, une explication, comment par l'intervention de « séries exceptionnelles », dont naturellement on n'explique en rien l'apparition, et par la construction d'une théorie purement descriptive où l'on réussit à faire entrer ces mêmes séries, on croit pouvoir se passer de toute cause première ontologique.

---

(1) Les pages 350-355 de ce livre contiennent la quintessence des objections modernes élevées au nom de la science contre la finalité ; aussi, dans ce qui suit, les aurons-nous spécialement en vue.

Voici la conclusion de cet étonnant développement : « La théorie cinétique permet de comprendre que, dans la complexité infinie des phénomènes, peuvent se produire des séries exceptionnelles sans que les lois soient violées. Ces séries exceptionnelles sont capables d'aiguiller des phénomènes dans une direction qu'à l'échelle où nous observons, il aurait été impossible de prévoir avant qu'elles se soient produites. Ainsi, sans que les lois présentent une évolution, des séries rares peuvent survenir qui modifient la succession des phénomènes. Il en résulte un certain flottement dans le déterminisme, mais sans l'intervention de rien qui ressemble à une liberté ou à une volonté. La théorie cinétique, qui fait pénétrer plus avant dans la constitution de la matière, montre que le chaos moléculaire a pour résultat global à l'échelle moléculaire une loi causale, et en même temps, elle permet de comprendre, par les séries exceptionnelles, qu'il peut y avoir un certain flottement dans le déterminisme, sans qu'il y ait d'autres éléments en jeu que l'énergie et la matière » (p. 270-271).

II. Le calcul des probabilités n'explique pas la formation du monde (1). — Il faut nier de façon catégorique la parité des deux cas envisagés plus haut : la composition fortuite de l'Iliade et l'ordre présent de l'univers.

1. La première hypothèse reste possible dans l'absolu, dès là que les conditions nombreuses et déterminées requises par les *mathématiciens* pour fonder le calcul des probabilités seront supposées vérifiées. Peuvent-elles d'ailleurs, dans un cas comme celui de l'Iliade, être vérifiées physiquement, la chose resterait à voir et sans aucun doute il n'est pas un *physicien* qui ne la doive nier. Mais c'est affaire à eux et non à nous : il nous suffit de reconnaître la non-contradiction abstraite de cette hypothèse purement abstraite et mathématique (cf. Klein, *Note sur le hasard*, in « Arch. de phil. », III, 1, p. 92-93).

2. Mais il n'en est pas de même pour le second cas :

a) Les « *réussites de hasard* » n'expliquent pas les effets individuels privilégiés. Le calcul des probabilités porte, en effet, sur des réalités existantes et s'applique uniquement à des phénomènes qui, eux, supposent des natures réelles, concrètes, déjà complètement déterminées, bien loin de les créer ou de rendre compte de leurs déterminations : or, c'est de cela seulement qu'il s'agit ici. Comme l'écrivait Tannery : « Donnez-moi la matière et du mouvement, a-t-on dit, et je ferai le monde ; il aurait fallu dire : « donnez-moi la matière, telle qu'elle est » (*Science et philosophie*, p. 6).

En d'autres termes, le calcul des probabilités pourrait peut-être s'employer dans le cas suivant : « Étant donné un grand nombre de mondes possibles, dont la réalisation a pour chacun d'eux une proba-

(1) Sur le calcul des probabilités, le meilleur ouvrage d'initiation nous paraît être : Du Pasquier, *Le Calcul des probabilités*, Hermann, 1926, auquel il faut joindre de Montessus de Ballore, *Probabilités et statistiques*, Hermann, 1931.

bilité différente, quel est celui de ces mondes qui existera à l'exclusion de tous les autres » ? Mais ce n'est pas de cette question qu'il s'agit ici. Nous cherchons la raison suffisante du monde actuel, tel qu'il est, avec ses natures concrètes et déterminées. Qu'on ne nous réponde pas qu'il est le produit d'un coup heureux de la nature universelle, dont les atomes et le mouvement, en voie continuelle de s'associer et de se dissocier, se sont rencontrés avec bonheur dans un état stable. Le monde n'est pas ordonné à la façon des images d'un Kaléidoscope. Il faut expliquer la cohésion interne de cet ordre. Une rencontre d'éléments ne fera jamais que l'unité de l'être produit soit stable, à moins que ces éléments portent dans leur essence une destination spéciale en vue de la constitution de cet être (cf. Voisine, in « Rev. de philo. », 1921, p. 77). Mais alors c'est admettre la finalité dans les éléments constitutifs des choses : et nous n'en demandons pas davantage.

C'est ce qu'a parfaitement montré J. Chevalier dans son livre sur *L'Habitude*, Boivin, 1929, p. 124 : « Tout ce que nous voyons se produire sous nos yeux, tous les événements de l'univers, ne sont sans doute que des rencontres, et en ce sens, on peut, si l'on veut, les appeler des « hasards » : mais c'est à condition de bien s'entendre sur la signification de ce terme. Le principe même du déterminisme, selon lequel il n'y a pas d'effet sans cause, nous contraint à définir l'événement accidentel comme *un effet dont nous ignorons la cause*, mais non pas du tout comme un *effet sans cause* : à plus forte raison ne saurait-on ériger en cause des phénomènes notre ignorance de la cause, hypostasiée sous le nom de hasard. Disons donc que nous ignorons la cause qui fait concourir les séries : en ce sens, et en ce sens seulement, nous pouvons dénommer « hasards » les « convergences » que nous constatons. Laissons ouverte la question de savoir quelle peut être la cause de telles rencontres. En tout cas, ces « hasards », même les plus simples, pour être *durables*, doivent être *utilisés*, sinon ils s'effaceraient comme les reflets changeants d'une eau qui coule. Or leur utilisation suppose l'existence de quelque chose qui soit apte à les utiliser et qui, par conséquent, y préexiste : ce quelque chose, dans le monde vivant, c'est la forme, comme dans le monde idéal, c'est le génie de l'inventeur. Cette forme, elle est NATURE, et non point artifice ni chance. Elle est le donné primitif d'où tout procède et à quoi sans doute tout retourne. Sur ce point, il en est du hasard comme de l'habitude. Si l'habitude mérite d'être appelée une seconde nature, n'oublions pas toutefois qu'elle n'est que seconde : elle se greffe sur la nature première, elle ne s'y substitue pas ; à plus forte raison ne l'a-t-elle pas engendrée.. De même que l'*acte* préexiste à son *effet*, la nature préexiste à l'habitude : ainsi l'être préexiste aux hasards qu'il utilise. Et au principe de tout, de la nature, de l'être et des convergences vitales, il doit y avoir quelque chose qui ressemble à un acte créateur. *Ce monde est un monde donné.* »

A quoi nous pouvons ajouter dans le même ordre de considération : Si ce hasard a présidé à la formation du monde, comment pouvons-nous être sûrs de sa stabilité ? Si l'univers a son origine dans une combinaison

fortuite, pourquoi n'aurait-il pas à redouter d'être détruit de même à tout instant. Le déterminisme qui est à la base de toute science et de la vie, dont au reste se réclament farouchement nos modernes partisans de la théorie du hasard, ne serait ainsi qu'une pure illusion.

b) D'ailleurs, nous nions que le calcul des probabilités puisse s'appliquer au calcul de la probabilité du monde actuel, parce que le nombre des mondes possibles est mathématiquement infini et donc en soi strictement indéterminable. La probabilité d'un événement étant le rapport $\frac{n}{N}$ du nombre de cas favorables n au nombre de cas possibles N, on pourra sans doute trouver une probabilité, très faible, mais qui ne sera pas nulle, pour que les lettres de l'Iliade jetées au hasard se retrouvent dans l'ordre du poème, car n et N sont alors tous deux finis. Il n'en est plus de même quand il s'agit d'une disposition spatiale : les combinaisons possibles y sont en nombre strictement infini, puisque, n'y eût-il que deux éléments, le second peut occuper une infinité de positions différentes par rapport au premier. Soit donc une disposition possible, celle des éléments de l'univers : sa probabilité est $\frac{1}{\infty}$, c'est à-dire 0. On ne peut donc lui appliquer le calcul des probabilités, ni la loi des grands nombres. — Les probabilités continues auxquelles on doit recourir quand N est infini ne s'appliquent pas davantage. Il faudrait en effet, pour que l'application fût possible, que n, nombre de cas favorables, fût, lui aussi, infini, car alors le rapport $\frac{n}{N}$ pourrait avoir une valeur déterminée que le calcul permettrait d'évaluer. Mais si n est fini, comme tel est le cas présent, les probabilités continues n'autorisent aucune conclusion.

c) Que d'autre part la nature ne puisse, ainsi que le peut un banquier, refaire sa mise, et que, « le monde d'il y a n siècles étant donné, il formait un système, un des systèmes possibles et un seul, soumis dans son évolution à un déterminisme, d'où tout « Hasard » est exclu, de telle sorte que l'ordre présent était virtuellement contenu dans le chaos primitif », — c'est ce qu'a montré de façon péremptoire J. Klein, *loc. cit.*, p. 103-105 ; la longueur du morceau nous empêche de le reproduire ici, mais on ne se dispensera pas de le lire.

III. La loi des grands nombres n'explique pas davantage la « suréminence des effets d'ensemble vis-à-vis de leurs causes individuelles ». — On prétend s'appuyer sur cette loi (1) pour affirmer le principe suivant « toute combinaison possible finit par arriver ». Or :

---

(1) Cette loi dit « en substance » que les théorèmes du calcul des probabilités s'appliquent avec une approximation plus ou moins grande aux phénomènes naturels qui se répètent dans des conditions à peu près identiques ». Et voici comment l'énonce M. Du Pasquier : « Dans une série d'épreuves répétées un grand nombre de fois dans les mêmes conditions, chacun des événements fortuits possibles se manifeste avec une fréquence relative sensiblement égale à sa probabilité mathématique. L'approximation augmente en général assez rapidement, à mesure que les épreuves deviennent plus nombreuses » (*Le calcul des probabilités*, p. 76).

1. Cette loi est établie et vaut dans l'hypothèse fondamentale du calcul des probabilités à savoir que « toutes les combinaisons sont également possibles ». Ce calcul, en effet, comme nous l'avons déjà rappelé, porte sur des réalités déjà existantes et complètement déterminées, soit quant à leur nombre, soit quant à leur nature, mais non pas évidemment, comme il le faudrait ici, sur la constitution même de ces natures et de leurs déterminations ; il suppose des chances égales, c'est-à-dire invariables pendant toute la durée des expériences : ce qui entraîne que les combinaisons doivent être instables, faute de quoi des combinaisons seraient exclues. Enfin ces deux conditions (probabilité définie, chances invariables) une fois vérifiées, le calcul ne prouve pas que l'événement aura lieu, mais qu'il se réalisera probablement.

2. Or il est certain que ces conditions ne sont pour ainsi dire jamais réalisées et que, si une infinité de combinaisons reste possible dans l'ordre abstrait pur, dans la majorité des cas les phénomènes physiques se succèdent suivant un déterminisme rigide. Par conséquent les effets sont complètement définis dans leurs causes, et les combinaisons étant stables, l'hypothèse fondamentale ne peut se vérifier.

De plus on ne peut jamais reconnaître avec certitude si les conditions requises sont réalisées ; si bien qu'on est réduit à constater *a posteriori* que la plupart des phénomènes physiques suivent cette loi. On ne pourra donc l'appliquer légitimement — et dans ces cas seulement — que là où le calcul des probabilités pourra s'appliquer, là où l'expérience l'aura vérifié.

Aussi bien, autre chose est la probabilité en mathématiques qui pose une définition et des conditions *a priori*, autre chose la probabilité en physique qui procède *a posteriori* par une véritable induction. Or la loi des grands nombres, en vertu de laquelle, lorsque les observations sont de plus en plus étendues, la probabilité statistique (rapport du nombre de cas favorables au nombre de cas observés) oscille dans les limites de plus en plus étroites $p - e$ et $p + e$, l'écart tendant à devenir nul quand le nombre des coups est infini, — cette loi, qui exprime la probabilité en physique, est une loi purement expérimentale. Loin de nous révéler rien sur la nature intime et sur les causes des phénomènes auxquels on l'applique, elle ne fait que traduire sous une forme approchée et empirique, sous la forme de moyennes, un ensemble de faits dont le déterminisme nous échappe et que nous serions autrement impuissants à atteindre, mais que la pratique nous révèle propres à entrer dans le cadre des probabilités mathématiques (1).

La théorie cinétique des gaz en fournit un exemple remarquable :

---

(1) En d'autres termes, la loi des grands nombres est une loi physique, d'après laquelle, telles conditions se trouvant réalisées, tout se passe comme si les règles du calcul des probabilités (lois mathématiques purement abstraites) pouvaient s'appliquer. Mais cette loi physique porte sur des éléments donnés qui sont hétérogènes et de nature déterminée, qui contiennent donc en germe, virtuellement, en vertu du déterminisme des lois, toutes les déterminations du monde tel que nous l'avons et donc une orientation, et donc un ordre, et donc une fin.

cf. Klein, *loc. cit.*, p. 97-99 (1). L'application de la loi à ce cas typique s'est montrée féconde et son succès l'a légitimée. Or, dans cette hypothèse, on ne nie nullement que « le mouvement de chaque molécule soit déterminé par des lois. Supposer le contraire, ce serait renoncer à toute physique : ce serait absolument impensable. Une intelligence capable de saisir en un instant les positions et les vitesses de toutes les molécules, avec les lois de leur mouvement, pourrait, en théorie, en déduire tous leurs mouvements ultérieurs. Il n'y a là rien d'indéterminé, rien pour le hasard, au sens qui impliquerait une indétermination dans la cause. Mais cette intelligence-là, nous ne l'avons pas. Impossible de résoudre ce système fantastique de milliards d'équations différentielles... On était donc devant une impasse. Par un artifice de calcul, on applique à ces milliards de milliards de molécules la loi des grands nombres... » Ce qui réussit, mais ne nous apprend rien de nouveau au point de vue philosophique et ne comble en rien notre ignorance des causes. « Si l'on connaît toutes les causes des événements, et le mode de leur efficience, le calcul des probabilités n'est d'aucune portée : on a atteint l'idéal de la science : la connaissance certaine des effets par leur cause » (J. Lottin, *Le calcul des probabilités*, in « Revue néoscol. », t. XVII, p. 50).

Et c'est pourquoi « la suréminence des effets d'ensemble vis-à-vis de leurs causes individuelles » n'explique rien de ce qu'elle doit expliquer. La loi des grands nombres, loin de substituer comme explication le désordre à l'ordre, exprime tout au contraire ce qu'il y a de profondément harmonisé dans l'univers ; elle ne nous livre pas un ordre strict, mais seulement que l'ordre apparent n'est qu'une première approximation : il ne s'ensuit pas du tout qu'elle nie l'ordre en rien, et il ne s'ensuit pas davantage qu'il n'y en ait pas un, supérieur, à qui il faille tout rattacher. Bien au contraire (2). Cependant, L. Rougier affirme que « l'ordre qui frappe nos sens à une certaine échelle de grandeur, n'est que l'effet d'ensemble apparent du mouvement désorganisé d'éléments en quantité considérable, à une échelle de grandeur inférieure, en vertu des lois de hasard ». Sur quoi le P. Klein poursuit : « N'avons-nous pas le droit de dire qu'il y a là un paralogisme ? L'ordre ? Mais il est impliqué dans ces mouvements désorganisés qui obéissent cependant aux lois de Gauss et aux lois du choc. Le hasard, le seul dont il soit logique de parler ici, c'est celui des physiciens, celui de la loi des grands nombres, celui qui n'est qu'un des aspects du déterminisme » (p. 102-103).

3. Le principe que « toute combinaison possible doit nécessairement

---

(1) M. Périer dans la « Rev. apol. », 1er janv. 1926, p. 26-29, en donne d'autres exemples, qui montrent aussi pertinemment que le hasard, pris dans son acceptation scientifique, n'est encore que le nom dont nous couvrons notre ignorance.

(2) Les « séries exceptionnelles » et cependant « constantes » dont nous a parlé Delbet (supra, p. 382), le supposent ou sont un comble d'absurdité. De ce que *nous* ne pouvons pas définir la loi de cet indéterminisme apparent, il ne suit nullement que cette loi ne soit pas donnée et n'appartienne pas au déterminisme le plus rigide Cf. supra, p. 280-281.

arriver » *pourvu qu'il y ait un temps suffisant*, ne saurait non plus s'admettre, si on le considère dans l'absolu, ou tout au moins il exige une distinction essentielle.

a) S'il s'agit de combinaisons dont toutes les conditions se trouvent déterminées dans leurs causes, c'est-à-dire dont le déterminisme causal doit nécessairement, selon le cours des lois de la nature, amener l'événement, le principe est certain. En ce sens, il n'y a aucun choix laissé à la nature et la possibilité s'entend au sens concret qui se confond avec le déterminisme. La formule signifie donc « toute combinaison qui arrivera nécessairement (comme prédéterminée dans ses causes) doit nécessairement arriver », — ce qui, toute réserve étant faite sur l'intervention d'une cause libre (divine ou humaine) dans le mécanisme de l'univers, est une vérité acquise. Mais alors, comment le principe peut-il être invoqué contre l'ordre dans l'univers ? on ne le voit évidemment pas. C'est bien plutôt l'ordre qu'il vient confirmer, et qu'il suppose.

Si l'on voulait au contraire signifier par là que toute combinaison abstraitement possible, c'est-à-dire considérée en elle-même au titre de simple non-contradiction, doit nécessairement arriver, — il faudrait nier de la façon la plus catégorique une telle proposition, que la raison *a priori* jugerait absurde et impensable, que tout contredit *a posteriori*, et qui ne se peut soutenir, « même avec l'infini du temps. L'évolution du monde ne choisit pas indifféremment entre deux possibilités différentes. Sinon nous aurions un effet sans cause, nous aurions une infraction absolue au principe de raison suffisante. M. Rougier, dans sa philosophie, doit concéder que ce principe est au moins une loi de notre pensée. S'il y renonce, il est inutile d'aller plus loin : philosophie et physique nous sont également impossibles » (Klein, p. 103).

b) A cette réponse tirée de la métaphysique essentielle, s'en joint une autre tirée de la science elle-même. L. Rougier fait appel à l'infini du temps et aux lois statistiques. A. Rey, dans son livre sur *Le retour éternel et la philosophie de la physique* y recourt de même et, ne se contentant pas d'affirmer, il se risque à donner ses preuves. Or, ces preuves, du point de vue physique comme du point de vue mathématique, ne tiennent pas. « L'improbable, dit M. Rey, doit nécessairement se réaliser, si rarement que ce soit. Sans cela, il ne serait pas l'improbable, mais l'impossible ». Le P. Abelé, dans les « Archives de philosophie » V, 3, p. 106-114, lui a montré de façon décisive que non seulement la théorie cinétique des gaz imprudemment invoquée par lui comme par L. Rougier, mais aussi et surtout celle du calcul des probabilités qui constitue la clé de voûte de son argumentation, avaient été interprétées par lui d'une manière absolument fausse et complètement méconnues dans leurs fondements essentiels. Nous ne pouvons que renvoyer à cette démonstration péremptoire et lumineuse.

IV. Les lois statistiques. — C'est le dernier argument auquel on recourt pour justifier l'appel au hasard. « L'extrême complexité intestine des systèmes que nous considérons comme les plus simples, tels que l'atome et la molécule, et les lois du hasard permettent d'expliquer que du

désordre individuel d'un grand nombre d'éléments puisse naître l'ordre statistique de l'effet d'ensemble qu'ils manifestent à une échelle de grandeur supérieure. C'est ainsi que de la confusion d'un chaos peut naître la belle ordonnance d'un Cosmos » (Rougier, *loc. cit.*, p. 354).

Nous nous contenterons, pour répondre à cette difficulté, de reproduire une page du P. Sertillanges où la question est parfaitement traitée et que nous empruntons à un article paru dans la « Vie intellectuelle » du 10 janv. 1932 : *L'ordre du monde et les causes finales*, p. 58-60 :

Ce qu'on appelle des *lois* et que volontiers jusqu'ici on envisageait comme quelque chose d'absolu, ne seraient que la résultante de nombreux hasards, n'auraient qu'un caractère *statistique*, « apparence de lois qui naît de l'absence de lois », dit quelqu'un, comme, au bord de la mer, la respiration régulière du flot, le rythme de ses plissements, qu'on prendrait pour une loi de sa vie permanente, n'est que le résultat de chocs innombrables au sein de sa masse anarchiquement bouleversée. Il est de nos savants pour assurer que les phénomènes physico-chimiques pourraient être exactement ce qu'ils sont, alors que les éléments premiers de la matière sous-jacente seraient doués de libre arbitre et se conduiraient entièrement à leur gré.

De telles notions sont, à coup sûr, capitales au point de vue de la science ; mais pour notre problème, leur intérêt est nul. Les hasards dont on nous parle et qui, étant des hasards, n'ont pas de signification pour l'esprit, sont enclavés entre deux ordres de faits qui en ont une. A la base, il y a les démarches premières du réel, auxquelles il faut bien qu'on arrive, si l'on veut que les hasards dénoncés puissent se concevoir. Il faut nécessairement s'arrêter dans la *statistisation*, dit justement M. Winter (*La Physique indéterministe*, in « Rev. de Mét. et de Mor. », avril 1929). Henri Poincaré avait déjà fait une observation semblable (*Dernières pensées*, p. 205). Si les actions individuelles entre atomes, molécules ou électrons sont encore sous la loi des grands nombres, comme on croit savoir que le sont les actions physico-chimiques, on devra chercher plus loin, dans la direction de l'infiniment petit, un ordre nouveau d'actions individuelles ; mais il faudra à la fin qu'on s'arrête. Et quand on remontera dans l'autre sens, on rencontrera, comme résultat des prétendus hasards, ce qui se trouve sous nos yeux : des êtres constitués, relativement stables, parcourant un cycle défini, engendrant, s'ils sont vivants, d'autres êtres, bref, composant cet ensemble de *sphères*, qu'on nous décrit maintenant et que couronne, unie à la *biosphère*, la *noosphère* ou sphère de la pensée.

Ne parlons pas de celle-ci, qui pose un problème à part. Mais la vie n'est évidemment pas un phénomène de hasard ; elle a une signification précise, trace une courbe éminemment *rationnelle*, donne lieu à ce classement de fonctions que je viens de dire analogue au discours humain. Il en est de même, quoique le fait soit moins sensible, des espèces chimiques, des cristaux, des molécules, des cellules vivantes, des atomes.

Si au-delà ou en cours de route, du hasard se rencontre, j'ai dit qu'il ne peut reposer lui-même que sur un déterminisme fondamental, sans quoi tout croulerait dans l'inintelligible. Car le hasard, comme l'avait déjà montré Aristote, comme l'a expliqué Cournot, se produit à la rencontre de deux ou plusieurs séries de faits déterminés, chacun, mais dont la convergence ne l'est point. L'exemple d'Aristote est célèbre. Deux esclaves se rencontrent sur l'Agora : c'est peut-être un hasard; mais ce hasard ne se serait pas produit si chaque esclave, de son côté, n'avait été envoyé délibérément par son maître.

Avant tout hasard, il faut donc du déterminé, de l'orienté, une racine d'ordre, un *droit* immanent, une *intention* de nature,... comme au delà des hasards, les utilisant, brassant leurs *grands nombres* et en tirant sa fortune (à la manière d'une compagnie d'assurances ou d'une banque de jeux), il y a un immense effet d'ordre, il y a le cosmos.

Le hasard n'occupe, ici, qu'un poste intermédiaire, il est absorbé, éliminé par le travail d'ensemble, comme dans le calcul un élément *irrationnel*. La finalité naturelle n'est donc par là nullement compromise, elle est renforcée ; elle est montrée beaucoup plus active, puisque, pour aboutir, elle doit franchir en quelque sorte des abîmes,

arriver au rationnel à travers des zones d'irrationalité, des hiatus, où il semble qu'elle devrait se perdre. Elle ne se perd pas, le monde subsiste ; le monde est un prodige où le hasard lui-même fait œuvre intelligente, où la probabilité joue le même rôle que la certitude ».

V. L'objection des Épicuriens. — L'objection toute moderne dont nous venons de parler, avait déjà été proposée sous une autre forme par les anciens Epicuriens. Voici comment Fénelon la résume : « Les atomes, dit-on, ont un mouvement éternel ; leur concours fortuit doit avoir déjà épuisé dans cette éternité des combinaisons infinies. Qui dit infini dit quelque chose qui comprend tout sans exception. Parmi ces combinaisons infinies des atomes qui sont déjà arrivées successivement, il faut nécessairement qu'on y trouve toutes celles qui sont possibles... Il faut donc que la combinaison des atomes qui fait le système présent du monde soit une des combinaisons que les atomes ont eues successivement. Ce principe posé, faut-il s'étonner que le monde soit tel qu'il est ? Il a dû prendre cette forme positive un peu plus tôt ou un peu plus tard. Nous nous trouvons dans ce système ».

Ce que P. Janet, qui donne cette citation, résume ainsi : « Si le temps est infini, le nombre des jets pourra être infini. Dès lors il suffit qu'une combinaison soit possible pour qu'elle se produise. Or, la combinaison qui compose le monde actuel est possible, puisqu'elle est : donc elle devra se produire infailliblement un jour ou l'autre » (*Causes finales*, p. 434). Ecoutons le même Paul Janet résoudre ce paralogisme :

« Le fond de cet argument consiste à supposer que la combinaison actuelle fait partie de la série des combinaisons possibles des atomes. Elle est possible, dit-on, car elle est. Je dis que c'est poser ce qui est en question. La question, en effet, est de savoir si le monde est possible sans une cause intelligente. Ceux qui le nient soutiennent que l'un des éléments de la combinaison est précisément l'intelligence, de telle sorte que, si l'on supprime cet élément intellectuel, le monde cesse d'être possible. N'est-ce pas comme si l'on disait : « Ce tableau est possible, car il est : donc il n'a pas eu de peintre ». Je le nie, car, sans le peintre, le tableau n'est pas possible. On confond ici la possibilité *logique* et la possibilité *réelle*. Est possible logiquement ce qui n'implique pas contradiction. Or, telle rencontre de couleurs n'implique pas contradiction, puisqu'elle est. Elle est donc logiquement possible. Mais pour passer de cette possibilité logique à la possibilité réelle, ne faut-il pas une cause précise, un agent déterminé ? C'est résoudre la question par la question que nier la condition qui est l'objet du débat en affirmant une possibilité que nous n'accordons que sous cette condition même ».

Or, précisément, les arguments donnés dans la thèse montrent que notre monde actuel, le monde des vivants, implique une intelligence, que le facteur intelligent est une des conditions absolument nécessaires de son existence. Les combinaisons possibles ne seront réalisées que si leurs conditions d'existence sont posées et, dans le cas du monde des vivants, que si vous faites intervenir le concours d'une intelligence directrice (cf. Périer, *loc. cit.*, p. 30-31).

VI. Résumé. — Pour répondre à l'objection du ***hasard***, nous avons développé les points suivants :

1. Le hasard n'est en somme qu'une absence d'explication imaginée pour suppléer à notre ignorance. Or, une absence d'explication n'est pas une explication et laisse intact le problème à expliquer. Comme le dit très justement Boutroux (*Contingence des lois de la nature*, p. 340) : le hasard, « ce mot dont nous couvrons notre ignorance et qui, loin d'expliquer les choses, implique le renoncement même à toute tentative d'explication, est en quelque sorte l'abdication de la pensée ».

2. La non-impossibilité absolue d'une réussite de hasard, comme celle de la reconstitution de l'Iliade, ne supprime nullement les causes finales ni la nécessaire intervention d'une intelligence, s'il est avéré que :

a) La constitution du monde vivant entraîne, comme la thèse l'a prouvé, parmi ses conditions essentielles, l'intervention d'une intelligence ;

b) La reconstitution même de l'Iliade implique, pour être simplement possible, dans l'ordre abstrait du calcul des probabilités, l'intervention d'une intelligence qui a prévu et rassemblé le nombre exact de lettres de l'alphabet qui entre dans la composition de cette œuvre « La réussite du monde était possible, écrit Cuénot, puisqu'elle s'est faite : il y avait donc une préordination, dans la nébuleuse primitive, de même qu'il y a une préordination dans l'amas de lettres d'imprimerie, puisqu'il y a toutes les lettres nécessaires » (*L'inquiétude méta physique*, in « Études », loc. cit., p. 141).

3. Nous nions d'ailleurs de toutes façons la parité entre le cas de la reconstitution de l'Iliade et celui de l'apparition du vivant, où la nature des éléments envisagés ne permet aucunement l'application de la probabilité mathématique.

Celle-ci ne peut expliquer ni les effets individuels privilégiés, c'est-à-dire l'apparition d'êtres nouveaux non encore déterminés, car elle ne s'applique qu'à des êtres complètement déterminés ; ni la formation du monde actuel, car les mondes possibles sont en nombre infini, et le calcul ne s'applique qu'à des possibilités finies.

4. La loi des grands nombres n'explique pas davantage la suréminence des effets d'ensemble vis-à-vis de leurs causes individuelles, comme parle Rougier. Car, étant donné le nombre limité et la nature déterminée des éléments qui sont supposés à l'origine, toutes les combinaisons ne sont pas physiquement possibles, comme l'exigerait le calcul pour pouvoir s'appliquer. Et d'autre part, il est faux, comme le suppose l'argumentation, que toute combinaison possible finisse toujours par arriver.

Les réponses contenues sous 3 et 4 ne peuvent être justifiées qu'à l'aide de données qui supposent déjà une sérieuse formation scientifique. Il suffit de savoir qu'elles peuvent mathématiquement s'établir. Les réponses des nos 1 et 2 suffisent dans la pratique.

Cf. KLEIN, « Arch. de phil. », III, 1, p. 92 sq. ; — PÉRIER, *Hasard et causalité*, in « Revue apologétique », 1er avril 1926 ; — JANET, *Causes*

finales, p. 432-440 ; — P. Descoqs, *Institutiones metaphysicæ*, t. I, p. 513-515 ; — Sertillanges, *Les grandes thèses*, p. 188 sq. ; — F. Warrain, *Rationalisme et thomisme. Examen des critiques de M. Rougier*, in « Revue thomiste », 1931, p. 94-127.

ART. V. — INSUFFICIENTIA DOCTRINÆ EVOLUTIONISMI

Hunc articulum in quatuor § dividemus : in 1ª, de insufficientia evolutionismi in genere dicemus ; in 2ª de evolutione creatrice H. Bergson ; in 3ª de finalitate evolutionistica E. Le Roy ; in 4ª demum de crisi præsenti evolutionismi brevem sermonem habebimus.

§ 1. De insufficientia evolutionismi in genere

Proficiscitur evolutionismus a causis determinatis et necessariis, in quibus et vi quarum modo fatali omnia producerentur. Sed tunc, nisi supponatur causa intellegens, nulla ratio redditur cur in initio omnia sic disposita sint ut inde ordo sequatur ; lege Tonquédec, « Rev. pr. Apol. », 1er nov. 1917, p. 135-136. Ut optime dixit Cl. Bernard : « l'évolution est la marche dans une direction dont le terme est fixé d'avance ». Sed a quo ? Est tota quæstio quæ apud evolutionistas atheos remanet sine ulla solutione : etenim juxta eos origo universi deberet explicari per *nihilum* et eorum principium fundamentale huc redit : « ens necessarium necessario determinatur ex natura sua ad sibi dandum per evolutionem id quod non habet », quæ formula, ut patet, est intrinsece inintelligibilis et contradictoria. Affirmant ita primatum potentiæ et nihili contra primatum actus et τοῦ esse ; et in hoc tollunt totam rationem et philosophiam.

Ceterum « notandum est nostrum argumentum tantum probare ordinem mundanum non posse explicari sine causa intellegente ; ideoque sive præsens ordo mundanus evolutione productus fuerit sive non, argumentum nostrum validum est : præcisive enim se habet quoad illam quæstionem » (Brosnan, *Inst. theol. nat.*, p. 62).

Ecoutons encore le P. de Tonquédec, *loc. cit.*, p. 137 : « Nous venons de voir que l'évolution toute seule n'explique rien, qu'op-

posée à Dieu, mise en dehors de toute influence intelligente, elle est incompréhensible. Mais subordonnée à Dieu, admise concurremment avec une Cause Première organisatrice, elle n'a plus rien qui répugne. Supposez en effet que des facteurs de l'évolution aient été disposés sciemment par quelqu'un, tout s'éclaire et s'explique. L'hypothèse d'une nébuleuse primitive — amas de gaz dont les astres et la terre seraient les fragments détachés, — est admise par beaucoup de croyants... Ce mode de formation ne suppose pas moins d'art et de prévoyance que la production d'un monde adulte et développé. De même dans le règne de la vie, une certaine évolution, accomplie sous l'influence de l'adaptation au milieu, de la lutte pour l'existence, de l'hérédité, n'est pas niable. Seulement il est impossible de passer de la matière brute à la vie sans intervention supérieure. Et d'autre part, toutes ces influences modificatrices supposent des organismes déjà constitués, viables et solides. Enfin eux et elle font partie d'un plan général, qui ne s'explique pas sans une suprême Sagesse ».

De son côté M. L. Cuénot écrit fort justement : « Il nous faut admettre que la vie est transcendante à la matière inerte ; si elle ne peut se manifester que sur un support matériel avec toutes ses propriétés physico-chimiques, elle est quelque chose de superposé à celle-ci qu'elle coordonne et domine ; en d'autres termes, elle est un principe différent de la matière. Donc, à moins d'être Panspermiste, ce qui est une tentative désespérée pour reculer la difficulté, mais la reculer seulement, nous sommes contraints de reconnaître que la vie sur la terre a été un *commencement absolu* ». L'auteur rappelle ensuite sa propre explication sur l'origine de tous les vivants à partir d'un élément unique : « Le premier grumeau vivant dans les conditions de l'univers telles qu'elles sont données, renfermait forcément en puissance les innombrables vies qui se sont succédé depuis son apparition, aussi bien les minuscules microbes que les géants des mers et des forêts, aussi bien les végétaux stupides que les êtres les plus intelligents ; il les renfermait puisqu'ils sont apparus ». Cette théorie sans doute n'est pas admise par tous sous cette forme rigide, et, du seul point de vue scientifique, elle présente les plus graves difficultés. Mais, quoi qu'il en soit de l'unité ou de la multiplicité des éléments vivants à l'origine, la conclusion que voici de M. Cuénot est tout à fait digne de

remarque sous une plume comme la sienne et s'impose absolument : « Préordination qui a un sens si on accepte une intervention métaphysique dans la création de la Vie, inconcevable en toute autre hypothèse » (*L'inquiétude métaphysique*, in « Études », oct. 1928, p. 137-138).

Sur l'**Évolutionnisme**, cf. Franck, *The theory of Evolution in the light of facts*, London, Kegan Paul (eng. tr.), 1913 ; *Philosophia naturalis*, p. 299, 354, Fribourg, Herder, 1926 ; — Gardeil, *L'évolutionnisme et les principes de S. Thomas*, in « Revue thomiste », 1896, p. 64-87 et 215-248 ; — Senderens, *Création et évolution*, Bloud, 1928 ; — R. de Sinéty, art. *Transformisme*, in D. A. F. C. et art. *Evolution*, in D. P. C. R. ; — Taylor, in opere collectivo, *Evolution in the light of modern knowledge*, London, Blackie, 1925, p. 429-477 ; — Breitung, *De Darwinismo et evolutione*, in « Gregorianum », 1926, p. 354 sq., 559 sq. ; — A. Fleischmann und R. Grutzmacher, *Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Natur und Geisteswissenschaft*, Leipzig, Werner-Scholl, 1922 ; — G. Sergi, *L'origine e l'evoluzione della Vita*, Turin, Bocca, 1921 ; *Il posto dell Uomo nella natura*, ibid., 1929 ; — Vialleton, *L'origine des êtres vivants*, Plon, 1929 ; — Wassmann, *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, Herder, 1904 ; — T. Whittaker, *The Metaphysics of Evolution*, London, Williams and Norgate, 1926, p. 364-448 ; — A. Macalister, *A textbook of european Archeology*, I, 1921 ; — A. Keith, *New discoveries relating to the antiquity of man*, London, Williams and Norgate, 1931. — Enfin deux recueils collectifs : *La Vie et l'Evolution*, in « Arch. de Phil. », VI, 1 (1928) ; — *Le Transformisme*, par Collin, Dalbiez, « Cahier I de la Phil. de la nature », Vrin, 1928.

§ 2. L'évolution d'après H. Bergson et la finalité

Nous examinerons successivement la critique que fait Bergson du mécanisme et quels fondements métaphysiques implique la solution que lui-même a donnée au problème des origines dans son *Évolution créatrice*.

I. La critique du mécanisme évolutionniste, — que fait H. Bergson dans l'*Évolution créatrice*, p. 58-83, montre de façon pertinente que ce système est incapable absolument d'expliquer la formation de deux yeux semblables, l'œil d'un vertébré quelconque ou celui d'un mollusque tel que le Peigne. L'auteur, pour administrer cette réfutation, prend comme point de départ l'hypothèse de l'évolution et s'y installe pour la mieux écarter. Il y aurait sans doute à montrer de plus que le mécanisme non évolutionniste ne l'explique pas davantage, même qu'il l'explique beaucoup moins, et à montrer — nous l'avons fait dans la thèse — que la finalité intrinsèque exige absolument que l'on dépasse le stade de la fin, pur résultat. Mais la seule démonstration faite par Bergson *ad hominem* étant péremptoire dans ce plan, et fort utile, il nous semble bon de la résumer brièvement.

Étant donné la similitude d'organes complexes comme l'œil chez deux êtres très divers, par exemple un mollusque tel que le peigne et un vertébré et provenant par deux lignes d'évolutions indépendantes d'un ancêtre commun rudimentaire (selon l'hypothèse évolutionniste), une telle similitude d'effet, au terme de deux séries évolutives indépendantes et très différentes, ne peut être raisonnablement expliquée :

1° Ni par des variations purement accidentelles internes et insensibles : Il faudrait supposer que des additions accidentelles infini-

ment petites, mais en nombre infiniment grand, ont été produites et conservées (malgré l'inutilité due à l'insignifiance de chacune prise successivement), en même temps dans le même ordre et de la même façon dans chacune des séries divergentes (p. 68 à 70).

2° Ni par des variations accidentelles et internes mais brusques : Il est difficile d'admettre que ces variations brusques, — impliquant chaque fois un accord parfait d'éléments de plus en plus complexe sans lequel la vision serait rendue impossible par la variation, — se soient produites les mêmes dans le même ordre avec la même coordination sur les deux lignes divergentes (p. 71-74).

3° Ni par l'influence directe des conditions extérieures qui, restant identiques, expliqueraient l'identité de résultats sur deux lignes évolutives divergentes (v. g. lumière). Pour cela « il faudrait supposer que la physico-chimie de l'organisme est telle ici que l'influence de la lumière lui ait fait construire une série progressive d'appareils visuels, tous extrêmement complexes et de plus en plus parfaits ». L'hypothèse est d'autant plus difficile à admettre que la physico-chimie de l'œuf d'un mollusque étant très différente de celle observée dans l'œil d'un vertébré, il est assez bizarre qu'une cause extérieure identique, la lumière, provoque la production de deux organes semblables par réaction de deux physico-chimies différentes (p. 74-81) (1).

Nous ne pouvons que souscrire à cette critique pertinente et péremptoire.

II. Le Panthéisme est-il impliqué dans « l'Évolution créatrice » de Bergson ?

Au problème de la finalité, de l'origine du monde et de son évolution, tel que nous l'avons vu poser par M. Bergson, celui-ci donne comme réponse sa théorie de la *création*, p. 268-273. De ces pages célèbres, il nous suffira de citer ces extraits : « Si partout c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse, soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu ainsi défini n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. La création ainsi conçue n'est pas un mystère : nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement... » (p. 270). « N'apercevant dans un organisme que des parties extérieures à des parties, l'entendement n'a le choix qu'entre deux

(1) La conception mécaniciste de la vie est de plus en plus abandonnée et sans doute la critique qu'en a faite Bergson est pour beaucoup dans ce résultat ; nous nous plaisons à le reconnaître. Parmi les auteurs récents qui ont traité le sujet et combattu cette manière de voir périmée, cf. entre beaucoup d'autres : Matthews, dans « Scientia », t. XXXVI, p. 247-248 et Mc Dougall, *Modern Materialism and emergent Evolution*, London, Methuen, 1929, p. 244. Ce dernier auteur montre fort bien comment la comparaison que font les mécanicistes du vivant, avec une machine, se retourne contre eux : toute machine implique une intelligence.

systèmes d'explication : ou tenir l'organisation infiniment compliquée, (et par là infiniment savante) pour un assemblage fortuit, ou la rapporter à l'influence incompréhensible d'une force extérieure qui en aurait groupé les éléments. Mais cette complication est l'œuvre de l'entendement, cette incompréhensibilité est son œuvre aussi. Essayons de voir, non plus avec les yeux de la seule intelligence, qui ne saisit que le tout fait et qui regarde du dehors, mais avec l'esprit, je veux dire avec cette faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir et qui jaillit en quelque sorte de la torsion du vouloir sur lui-même. Tout se mettra en mouvement et tout se résoudra en mouvement. Là où l'entendement, s'exerçant sur l'image supposée fixe de l'action en marche, nous montrait des parties infiniment multiples et un ordre infiniment savant, nous devinerons un processus simple, une action qui se fait à travers une action du même genre qui se défait, quelque chose comme le chemin que se fraye la dernière fusée du feu d'artifice parmi les débris qui retombent des fusées éteintes » (p. 272).

Nous reviendrons dans notre t. III sur la théorie bergsonienne de la Création, et sur celle du néant qui la commande. Mais dès maintenant peut se poser une question sur la nature de cette Évolution créatrice identifiée ici explicitement avec Dieu et donc sur la nature de cet élan vital, de ce courant continu qui se fraye son chemin à travers le flux et le reflux des montées et des chutes de la matière selon une ligne déterminée et qui exprime la finalité immanente en même temps que la raison de celle-ci, c'est à savoir : Dieu.

L'interprétation bienveillante de M. Chevalier, qui voudrait exempter Bergson de tout panthéisme et à laquelle nous avons fait allusion plus haut, ne nous paraît pas compatible avec les textes de Bergson, pris en eux-mêmes objectivement et dans leur ensemble, ni avec les commentaires que leur auteur en a précisément donnés.

Le P. de Tonquédec avait vu dans l'immanentisme de *l'Évolution créatrice* tous les éléments d'un monisme athée et l'avait dit franchement dans les « Études » de 1908, *loc. cit.* H. Bergson crut devoir lui opposer en 1912 cette déclaration : « Je parle de Dieu comme de la *source* d'où sortent tour à tour, par un effet de sa liberté, les « courants » ou « élans » dont chacun formera un monde : il en reste donc distinct, et ce n'est pas de lui que l'on peut dire que « le plus souvent il tourne court », ou qu'il soit « à la merci de la matérialité qu'il a dû se donner ». Enfin, l'argumentation par laquelle j'établis l'impossibilité du néant n'est nullement dirigée contre l'existence d'une cause transcendante du monde : j'ai expliqué au contraire qu'elle vise la conception spinoziste de l'être. Elle aboutit simplement à montrer que quelque chose a toujours existé. Sur la nature de ce quelque chose, elle n'apporte, il est vrai, aucune conclusion positive ; mais elle ne dit en aucune façon que ce qui a toujours existé soit le monde lui-même et le reste du livre dit explicitement le contraire » (in « Études », 1912, t. I, p. 515-516). — D'où un lecteur non prévenu pouvait être induit à conclure que, pour Bergson, la question Dieu restait au moins ouverte et que son système ne l'excluait pas.

Nous avons montré ailleurs (*Inst. Met. gen.*, I, p. 605-607), qu'il n'en était pas ainsi, et que, soumise au changement perpétuel, cette source conçue comme une « continuité de jaillissement et qui n'a rien de tout fait », mais d'où émane et sourd sans cesse la réalité qui se fait, n'avait et ne pouvait rien avoir de commun avec l'Acte pur. Repoussant l'idée fondamentale de nécessité absolue opposée à la contingence, comme le suppose sa théorie du néant, H. Bergson, non seulement ne laisse pas la question de Dieu sans solution, mais il faut dire qu'il pose des principes qui l'excluent positivement. Etant donné sa théorie de la durée, la distinction qu'il affirme entre la *source* et ses *élans* qui formeront les mondes, est purement illusoire ; elle évoquera tout au plus celle d'un panthéisme émanatiste, pour autant qu'on voudra lui conserver les apparences d'une théorie qui ne veut pas être athée.

Nous avons pour garant de cette interprétation un texte clair, trop peu connu et décisif. En 1915, à propos d'un livre publié en Amérique par le professeur Kallen sous ce titre : *William James and Henri Bergson*, l'auteur de l'*Évolution créatrice* crut devoir adresser à son historien et critique bénévole une lettre publique où, avec ses remerciements, il apportait des rectifications et correctifs de la plus haute importance à l'exposé qui avait été fait de sa propre doctrine. Cette lettre, rédigée en français, fut publiée par « The Journal of Philosophy, psychology and scientific Methods », Vol. XII (1915), p. 615-616. On y lisait ceci entre autre :

« ...D'une manière générale, vous avez exagéré, ce me semble, ce qu'il peut y avoir de transcendant dans la doctrine. Vous avez sans doute raison de dire que je me rapproche plus que James de la métaphysique traditionnelle ; vous avez même deviné ma sympathie pour Plotin, sympathie dont je n'ai jamais eu l'occasion de parler dans mes livres, mais que les auditeurs de mes cours connaissent bien. Mais je crains que vous ne vous soyez mépris sur la relation que j'établis entre la « durée » et l' « éternité ». Je ne ramène pas la durée à l'éternité des anciens philosophes : bien au contraire, c'est l'éternité des anciens philosophes que j'ai cherché à faire descendre des hauteurs où elle siégeait, pour la ramener à la durée, c'est-à-dire à quelque chose qui se grossit, s'enrichit et se crée soi-même indéfiniment. D'autre part il n'est pas exact que j'admette l'existence d'une réalité absolue, distincte des apparences, à la manière de la métaphysique traditionnelle. Au contraire, selon moi, tout ce que nous percevons est une réalité absolue. Seulement, c'est une réalité que nous devons *compléter* de plus en plus en renonçant à certaines habitudes, toutes pratiques, de *rétrécissement*, et c'est à connaître cette réalité plus complète que la réalité ordinaire (mais non pas d'une autre nature, puisqu'elle contient cette réalité ordinaire comme le tout contient la partie) que le philosophe doit viser. Il n'est pas exact non plus de dire que je pose, à la manière de la métaphysique traditionnelle, une *unité* antérieure à la *multiplicité*. Au contraire, unité et multiplicité distinctes ne sont pour moi que des *vues* prises sur quelque chose qui participe des deux sans être ni l'une ni l'autre, et que j'appelle « multiplicité qualitative »,

ou « multiplicité de pénétration réciproque », ou « durée ». Tout mon effort, depuis le jour où j'ai commencé à philosopher, a porté sur cette considération d'une multiplicité *sui generis*, que les philosophes ont toujours laissée de côté parce qu'ils n'apercevaient de la durée que son symbole spatial, et qui est la réalité même. Il est vrai que, pour rentrer dans cette durée, et par conséquent pour se représenter cette multiplicité, il faut faire un effort de dilatation intellectuelle, ou plutôt psychique, qui aboutit à la rupture de beaucoup de nos cadres »... Et un peu plus loin, H. Bergson continue : « Un des principaux objets de mes travaux a été de donner la solution de ce même problème [comment nos mathématiques sont applicables aux choses... comment nous faisons des calculs fondés sur le passé et comment l'expérience les vérifie] à moins de frais que ne l'avait fait Kant, sans supposer des choses en soi distinctes des phénomènes, et en montrant que les phénomènes pris dans leur intégralité, c'est-à-dire replacés dans la durée réelle, sont véritablement un absolu, — cet absolu étant alors d'une telle nature que nécessairement il se prête à la connaissance intellectuelle ou mathématique quand il est matière, à la connaissance intuitive quand il est vie ou esprit ».

Comment après de telles déclarations de principes, serait-il possible à leur auteur d'admettre une cause première *a se*, une réalité absolue non soumise au mouvement, cela ne se voit pas et ne se peut voir. Sans aucun doute, Bergson ici donne à son mouvement un support absolu qui écarte le poids mort de la chose en soi inconnaissable et statiquement immobile de Kant et de tant d'autres (1), mais semble assurer au devenir bergsonien une réalité d'être, que beaucoup de textes antérieurs semblaient devoir écarter. Dont acte. D'autre part, l'auteur ne prétend pas, dans cette explication, exclure la possibilité de toute autre réalité absolue que celle de cette durée qui « se grossit, s'enrichit et se crée soi-même indéfiniment ». Mais de cette autre réalité absolue, de qui dépendrait celle de notre durée, que pourrait donc dire la philosophie de Bergson, si elle s'en tient à ses présupposés épistémologiques essentiels ? La réalité absolue dont il nous est parlé ici et qui est identique au flux de la vie ordinaire, est celle-là seule qui est accessible à notre connaissance ou abstraite ou intuitive, celle qui appartient à la durée, qui, comme telle, est essentiellement mobile, qui se grossit sans cesse, et qui n'en appelle ni n'en suggère ou n'en comporte aucune autre en dehors ou indépendamment d'elle. L'éternité des philosophes est ramenée à cette durée, loin que la durée mobile trouve dans l'éternité son ultime raison d'être ; bien plus, la transcendance de la doctrine est explicitement niée, — logiquement d'ailleurs en vertu des principes mêmes du système qui exclut toute connaissance métaphysique proprement dite. Dans ces conditions, que reste-t-il des bonnes paroles écrites par Bergson au P. de

(1) Est-il besoin de rappeler que ce spectre de la « chose en soi » que veut ici complétement écarter Bergson n'a rien de commun avec la notion scolastique de substance ? Cf. notre *Essai crit. sur l'hylémorphisme*, p. 309-310.

Tonquédec ? Le résumé de sa pensée qu'on vient de lire, et qui est de lui-même, nous paraît marquer, sans conteste possible, une incompatibilité radicale entre ses thèses fondamentales et celles de la métaphysique de l'École. Si H. Bergson affirme, malgré tout, qu'il n'a pas fermé le problème de la cause première, cela montre simplement, avec son bon vouloir, que sa logique est parfois défaillante et qu'il ne voit pas où le mènent ses propres principes : mésaventure, comme nous le notions déjà à propos de Lachelier, qui lui est commune avec beaucoup d'autres philosophes.

Que, d'autre part, M. Bergson ait rendu de grands services par ses attaques contre le matérialisme et le mécanicisme et qu'il ait contribué ainsi à la renaissance du spiritualisme ; que, de plus, certaines de ses thèses et vues particulières soient utilisables et aient marqué un vrai progrès, que même plusieurs, *détachées de leurs sources premières*, aient un accent spiritualiste réel que nous puissions retenir et dont il nous soit loisible de faire largement notre profit : nous ne faisons aucune difficulté à le reconnaître. Mais que les *principes fondamentaux* de sa doctrine concordent avec les nôtres, et puissent être assimilés par la philosophie de l'École, autant prétendre identifier les contradictoires (1).

(1) Aussi avons-nous peine à nous expliquer un jugement comme celui-ci, que, dans les « Nouvelles littéraires » du 15 décembre 1928, le P. Sertillanges a porté sur Bergson : « Bergson, dit-il, a substitué à un intellectualisme arbitraire, fils de l'idéalisme allemand, et d'autre part au matérialisme, un réalisme spiritualiste ouvert aux prolongements et au couronnement religieux du spiritualisme chrétien. Pour le Bergsonisme, l'homme est doué de libre arbitre et Dieu est transcendant. L'esprit est en lui-même indépendant de la matière ; son fonctionnement ne correspond même pas terme à terme à celui du cerveau. Il y a là une coupure nette. Et ce n'est donc pas nous qui sommes esclaves des forces d'en-bas ; nous sommes des maîtres et des maîtres appelés à collaborer à l'œuvre d'un plus grand maître. De l'ensemble de sa doctrine, c'est M. Bergson qui le déclare, « se dégage nettement l'idée d'un Dieu « créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie et dont l'effort de créa- « tion se continue, du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution « des personnalités humaines » (lettre citée au P. de Tonquédec)... Par là, une morale et une religion sont rendues possibles... En portant à l'Absolu l'action bergsonienne, l'élan vital, l'évolution créatrice, — opération qui, on le sait, les désessencie, — on peut retrouver l'Acte pur ». — Nous ne croyons pas que l'on puisse retrouver l'Acte pur chez Bergson, Dieu n'étant pas, pour lui, transcendant et l'homme n'étant pas doué d'un libre arbitre véritable qui fonde une responsabilité authentique. Sans doute, si l'on pouvait entendre chez lui les expressions « Dieu créateur », « liberté », et autres, au sens où l'entend la philosophie traditionnelle, une exégèse bénigne réussirait à lever un certain nombre des difficultés du texte bergsonien. Mais tel n'est évidemment pas le cas. Avec l'interprétation du mobilisme que l'on a lue dans notre texte, et qui implique la notion que l'on sait d'évolution créatrice, la négation du transcendant, l'identification réelle de l'unité et de la multiplicité dans la durée, enfin une notion de durée exclusive de l'éternité, il nous semble que l'interprétation donnée par le P. Sertillanges de la pensée de Bergson est tout à fait inadéquate et, dans l'ensemble, inacceptable.

§ 3. La Finalité selon E. Le Roy

L'empirisme initial et l'idéalisme foncier de l'auteur relèvent de l'épistémologie : nous ne nous en occuperons donc pas (1). Mais quelques remarques s'imposent sur son explication de la finalité, maintenant célèbre, qu'il a proposée dans son livre sur *L'exigence idéaliste* et dont nous avons donné plus haut un résumé.

I. L'origine de la vie. — 1. Étant admis le transformisme intégral tel que l'entend E. Le Roy, il faut expliquer la vie et son origine. Or, la question est insoluble pour qui, à son exemple, n'admet pas de commencement absolu. E. Le Roy rejette, à juste titre, les hypothèses mécanicistes et panspermistes, mais admet à leur place une existence première de la vie sous forme latente, mélange de brut et de vivant : ce qui n'explique rien. Car si ce mélange est composé d'éléments bruts et d'éléments vivants, ces derniers, quelque indiscernables qu'ils soient de la matière brute, sont vivants ou ne le sont pas. S'ils ne le sont pas, la question demeure entière ; et s'ils le sont, virtuellement ou actuellement, peu importe, il faut bien qu'ils aient une origine, un commencement : le problème n'est alors que reculé, mais non résolu.

---

(1) R. Jolivet, dans sa thèse sur la *Notion de substance*, a bien mis en évidence ce vice essentiel de tout l'ouvrage. Nous relèverons simplement cette notation : « Le physicien, remarque M. Le Roy, si loin qu'il pousse ses recherches, ne rencontre « jamais que du mouvement. Donc le changement est la seule réalité substantielle » (p. 4). En d'autres termes, l'intuition sensible est la seule cause totale et parfaite de la connaissance. Les sens et la science ne connaissent que du mouvement ; donc tout se réduit à du mouvement. « Substantialité intrinsèque du changement » : celui-ci apparaît comme se suffisant à lui seul « et seul au fond existe véritablement » (p. 4). Il est inutile, croyons-nous, de souligner davantage l'écart véritablement énorme qui existe entre les prémisses et la conclusion d'un pareil raisonnement » (p. 293, note ; cf. p. 247-248, 296-297). Dans la « Revue Apologétique » de décembre 1928, p. 733, il ajoutait : « Bien plus, il y a là une méthode de pensée qui frappe d'une contradiction radicale la thèse même que M. Le Roy se flatte d'établir. M. Le Roy exclut en effet toute affirmation de substance (quitte à réifier le mouvement), pour cette raison naïvement affirmée, que « la chose immobile reste réellement insaisissable au physi« cien » (p. 5). Mais dans ce cas, comment peut-il encore se flatter d'établir la réalité de la Pensée, voire plus simplement de la pensée ? Quel sera le physicien qui la saisira palpitante en son laboratoire, au fond de ses cornues ? Mais si le physicien ne peut y parvenir, et si cependant la pensée est, c'est donc qu'il y a toute une part du réel, le vrai réel, qui échappe aux prises des sens et de la science. Enfin, il serait facile de montrer que cette philosophie ennemie du concept et de l'abstraction, générateurs du morcelage d'où procèdent les fantômes métaphysiques des « choses en soi », s'emploie gravement, dans son « affirmation maîtresse » (p. 4), qui est celle de l'auto-suffisance du changement, à réaliser une abstraction. En effet, le mouvement qui devient, pour M. Le Roy, la réalité foncière, la seule réalité, n'existe en fait que par l'esprit qui somme la multiplicité indéterminée des états qui le constituent. En soi et indépendamment d'un esprit qui le pense et, en le pensant, lui donne un acte, c'est-à-dire et l'unité et l'être, il n'est plus rien que multiplicité pure. C'est dire que le mouvement est en soi une abstraction. Et c'est de cette abstraction que M. Le Roy, à la suite de M. Bergson, prétend faire la réalité universelle. Ainsi, par un paradoxe assez commun, cet idéalisme, qui se dit et se veut radical, s'achève en un réalisme, le plus naïf qui soit, celui qui prend le mouvement pour une chose ».

2. E. Le Roy pourrait répondre que tout s'explique par la notion de *Biosphère*. Mais quelle signification intelligible donne-t-il à celle-ci ? Veut-il désigner par là l'ensemble de la vie qui se trouve répartie dans tous les vivants à la surface de la terre, ou plus simplement l'ensemble de tous les vivants à la manière dont les géologues entendent la lithosphère (ceinture solidifiée de la terre), ou la pyrosphère (masse incandescente ou noyau igné de la terre) ? Pareille notion n'offre aucune difficulté, mais de toute évidence ne donne, elle non plus, aucune solution au problème de la vie. Aussi bien E. Le Roy prétend-il dépasser absolument ce sens. Pour lui, la biosphère est une véritable entité en soi, distincte des vivants, réalité de qui ceux-ci reçoivent et participent ce qu'ils sont : sorte d'abstraction réalisée, idée platonicienne subsistante ou démiurge, comme on voudra, qui n'a aucun fondement dans la réalité, aucun appui ontologique, et qui au vrai répugne métaphysiquement (1).

Cette hypothèse de la biosphère, à la regarder de près, s'inspire en effet d'une conception tout univoque de la vie, qui met au point de départ, comme dominant et pénétrant tout, une tendance essentielle et identique en tous à réaliser un mode de vie supérieur, c'est à savoir la vie intellectuelle pleinement consciente, et qui, par le fait même et en dehors de toute donnée positive d'expérience, rend impossible *a priori* toute différenciation vraiment spécifique. Conception *a priori*, dis-je bien, qui se contente de faire appel à une prétendue exigence inéluctable de l'esprit — l'exigence idéaliste — et qui s'appuie sur de simples analogies dont la vie humaine, la seule que nous atteignions immédiatement, devient le type premier et unique auquel tout le reste doit être ramené et qui se subsume tout le reste. Ainsi vie, conscience, intelligence ne sont qu'un : tout ce qui n'atteint pas ce dernier terme n'est que déchet, mais tout y aspire, tout y a droit et finalement entre les êtres donnés, il n'y a qu'une différence de degré. Avec de telles vues, on mettra partout de la pensée diffuse et plus ou moins dégradée ; on niera intrépidement les données contraires les plus évidentes de la réalité ; mais aussi, comme nous le dirons tout à l'heure, l'on aboutira par la logique des choses à un panthéisme strict et à la négation de la création.

La question de l'origine de la vie demeure en fin de compte, chez E. Le Roy, sans aucune solution : il ne s'en tire que par des hypothèses gratuites et contradictoires.

---

(1) Le P. DE SINÉTY, dans une étude sur *la Vie de la Biosphère*, in « Archives de Phil. », VI, 1, p. 130-132, établit parfaitement que cette notion de Biosphère, si on veut lui donner un sens réel, implique que tous « les organismes pris collectivement constituent *une* réalité physique ». Or, l'unité de la vie, comme celle de toutes les idées qui expriment une perfection commune (univoque ou analogue) à tout un ensemble d'êtres divers, est une unité simplement abstraite. La réaliser, revient donc à réaliser une pure abstraction, ce qui est absurde : « La vie de la biosphère n'est pas une réalité physique ». Ou alors, une telle réalisation équivaudra à la réalisation du concept d'être, entendu en un sens strictement un et univoque d'être (pour Le Roy : *ens et vita convertuntur*) et donc au monisme radical.

3. Reste la fameuse théorie de la *continuité*, qui est toute la question du transformisme. S'il est difficile de nier toute corrélation des êtres les uns par rapport aux autres dans les ontogénèses et même dans certaines phylogénèses, il faut noter toutefois que, à cause des hiatus, les avis diffèrent et différeront toujours sur le nombre des phylums fondamentaux. D'ailleurs, ces phylums, fussent-ils tous descendus d'une même cellule, — ce qui n'est en rien prouvé et n'a scientifiquement aucune base solide pour qui veut des arguments certains et non des indices de sentiment (1), — il est scientifiquement et métaphysiquement inadmissible qu'il y ait continuité parfaite, au moins quant à l'âme, de l'animal à l'homme. Le passage de la vie sensitive à la vie intellectuelle est impossible à lui tout seul et l'hypothèse d'un esprit immanent, diffus et subconscient dans la matière, est simplement absurde. Nous n'avons pas à le démontrer ici (2).

---

(1) Parmi les arguments d'ordre scientifique que proposent les transformistes en faveur de leur thèse et dont on trouvera une critique pertinente, par exemple, chez A. Grange, dans « Thought », 1929, *Have men animals ancestors*, p. 440-465 et 565-583, le principal, sur lequel tous misent en premier lieu, c'est assurément l'argument paléontologique. Pour juger de sa valeur, du moins dans son application à l'homme, il nous suffira de rapporter ici ce qu'en disent deux de nos savants les plus en vue à l'heure actuelle. Le premier témoignage sera celui de M. Boule, un évolutionniste décidé s'il en fut, mais un savant véritable : « Il faut avouer que la paléontologie ne nous a encore révélé aucune forme de passage indiscutable, aucune preuve matérielle d'une filiation allant d'une forme de singe à la forme humaine » (*Les hommes fossiles*, 2e édit., 1923, p. 190 ; cf. p. 450, 453, 461). D'autre part, Vialleton, dont on sait l'autorité, écrit : « Le rattachement du groupe humain à tel rameau des Primates est donc purement théorique et n'est pas plus démontré que les liaisons supposées entre tant d'autres groupes » (*Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes*, 1924, p. 641). Nous reviendrons plus loin sur les témoignages de L. Vialleton et sur l'ensemble de cette question brûlante.

(2) M. Humbert, professeur à l'Université de Montpellier, résume ainsi, pour la faire absolument sienne, l'opinion de tout le groupe de savants qui a collaboré au fascicule des « Archives de phil. », sur *la Vie et l'Évolution*. Avec une assurance qui nous paraît dépasser de façon notable ce que les résultats acquis de la science permettent légitimement de conclure, l'auteur commence par cette déclaration : « Le transformisme est, dans une large mesure, un fait certain. La paléontologie nous l'impose avec vigueur ; nous ne pouvons même plus dire que l'évolution est une de ces hypothèses commodes dont parlait Poincaré : nous devons, dans un nombre *presque infini de cas*, [nous dirions, nous, dans un nombre *restreint* de cas, qui ne permettent pas encore de conclusion ayant une portée générale *certaine*], l'admettre comme une certitude. Actuellement, tout homme de science est évolutionniste ». Toutes assertions qui exigeraient de sérieuses mises au point. Mais, les réserves que de droit étant faites sur ce premier paragraphe, on ne peut qu'applaudir à la suite : « Le Darwinisme, au contraire, est complètement périmé. Les explications proposées par Darwin (et trop souvent présentées par ses successeurs comme des dogmes) ne tiennent plus debout : elles avaient l'avantage d'être simples, claires, séduisantes comme des romans, mais ce n'étaient que des romans. Tous les savants sérieux sont d'accord là-dessus. — Pour remplacer ces explications abandonnées, on n'a pas encore de système complet à proposer : et les biologistes, sur ce sujet, ne sont plus unanimes... — Mais voici que tous nos auteurs se rencontrent de nouveau : tous comprennent que la thèse transformiste ne devient admissible que quand, abandonnant complètement les théories mécanistes, elle propose une interprétation finaliste du fait de l'évolution. Le jeu des causes naturelles, non dirigées par une intelligence surnaturelle, ne peut plus satisfaire les savants ; mais tout s'expliquera parfaitement et simplement si, plaçant à la base de tout un

II. Nature de la vie et de la matière. — E. Le Roy cherche à définir au départ ce qu'est la *vie* et ce qu'est la *matière*. Or, d'après l'« exigence idéaliste », qu'il corrobore de quelques données scientifiques, il en vient à nous dire que matière et vie sont deux sens inverses de mouvement, l'un montant, l'autre descendant : ce qui mène évidemment aux conséquences les plus graves.

Si matière et vie sont le résidu du mouvement d'un même élément psychique, c'est donc que, dans la nature, tout se réduit à l'unité. « De ce point de vue, esprit et matière apparaissent, non pas comme deux choses qui s'opposeraient, termes statiques d'une antithèse immobile, mais plutôt comme deux inverses de mouvement » (p. 38-39). Ce qui implique nécessairement le monisme universel. E. Le Roy a prévu l'objection et prétend la repousser au nom même de l'exigence idéaliste. Il voit, dit-il, « entre l'existence matérielle et l'existence spirituelle, une différence de nature et non pas de degré... Il y aurait monisme pour qui réifierait sous chaque mouvement comme base d'existence un substrat d'immobilité. Mais quand on affirme la substantialité intrinsèque du devenir, quoi de plus profondément distinct que deux sens opposés » (p. 39). Par malheur, cette déclaration est sans efficace et pour cause, la substantialité du devenir dont il est fait état ici n'étant qu'une impossibilité de plus (cf. Sertillanges, *Les grandes thèses*, p. 148-149). C'est vraiment trop peu lorsqu'il s'agit d'une question de cette importance.

R. Jolivet, d'autre part, écrit très justement à ce propos dans la « Revue Apol. », 1928, t. II, p. 732 : « M. Le Roy est préoccupé, au cours de son étude, d'exclure toute interprétation panthéistique de l'Évolution créatrice. L'exigence idéaliste, dit-il, consiste à poser le primat de la Pensée, de « la pensée en soi, dont il reste ensuite à définir le genre « et mode de subsistance ». M. Le Roy ajoute aussitôt, afin, déclare-t-il, de couper court à toute accusation de panthéisme, que cette Pensée, qu'il faut juger réelle, et réelle d'une réalité supérieure à toute pensée individuelle, et qui est « une réalité foncière et infinie », non pas immobile nature, mais activité ou plutôt encore action, ne doit pas être confondue avec Dieu, dont elle procède immédiatement. Prenons acte, comme il convient, des intentions, mais notons en même temps que les expressions dont M. Le Roy se sert comportent de fâcheuses équivoques, et permettraient peut-être [nous dirions, nous : *certainement*] de soutenir que l'exclusion du panthéisme est plus verbale que logique. Car enfin,

---

Créateur, on voit la vie évoluer, selon des règles et des voies tracées et prévues d'avance par la sagesse infinie, dans une direction voulue par elle, et que la nature seule serait incapable d'imposer. C'est donc une conception spiritualiste du transformisme que nous proposent aujourd'hui ces spécialistes. Nous voilà loin du matérialisme grossier et haineux d'un Hæckel : cette théorie de l'évolution dont jadis, à l'époque où elle n'était encore qu'une hypothèse peu fondée, on faisait un épouvantail pour notre foi, la voici, maintenant que nous la tenons pour certaine [ajoutons : au moins dans certaines limites d'ailleurs jusqu'ici assez restreintes qui sont tout au plus celles des genres et des familles], qui va venir, après tant d'autres, rendre hommage à la bonté et à la toute-puissance de Dieu » (*Vie catholique*, 20 juillet 1929).

si l'on prend en rigueur de terme les vocables de *pensée en soi*, de *réalité infinie*, de *premier et souverain principe* (pp. IX-X), peuvent-ils désigner autre chose que Dieu lui-même ? C'est l'écueil de tout idéalisme absolu de s'achever en monisme panthéistique, de ne faire de la pensée qu'une simple manifestation de la Pensée et d'identifier enfin l'activité logique de la pensée avec l'activité créatrice de la Pensée ». Nous aurons plus tard, au tome II, à revenir sur ce point capital.

III. Le développement du vivant. — 1. *L'élan vital.* Le principe de raison suffisante ne sera guère mieux traité que la logique. En effet, selon M. Le Roy, c'est à l'élan vital, à la poussée psychique, à l'évolution créatrice qu'il faut demander l'explication du développement des êtres vivants et de leur organisation. D'autre part, cet élan vital est une tendance inférieure, confuse, aveugle en un mot, quoiqu'elle aspire à la lumière. Or comment un tel élément pourrait-il expliquer une ascension vers le haut ? A moins que l'on admette que le plus sort du moins : ce qui est précisément le cas de M. Le Roy.

M. Le Roy repousse en effet l'intervention de tout agent extérieur, qui seul pourrait obvier à la contradiction et il croit démontrer son inutilité au moyen de la fallacieuse comparaison bergsonienne de la route qui n'est pas dirigée par les accidents de terrain, mais par la ville où elle mène. Sans doute. Mais encore faut-il que l'ingénieur des ponts et chaussées, pour faire son tracé, connaisse à l'avance où se trouve la ville. Or, M. Le Roy prétend précisément que l'élan vital procède par tâtonnements dans l'ignorance complète du terme où il doit aboutir. Resterait le rôle de la biosphère ; mais outre que celle-ci est une pure fiction, une entité purement chimérique, son rôle, dans la théorie, est restreint à créer une ambiance ; elle ne saurait à aucun titre déterminer du dehors telle ou telle direction.

2. Il faut donc se rabattre sur la seule *conscience en devenir* pour expliquer l'ascension de la vie. Mais comment la vie intellectuelle est-elle réductible à la vie sensitive ? Quelque donnée expérimentale a-t-elle jamais manifesté du psychisme dans le végétal ? Est-il loisible enfin d'assimiler vie et conscience ?

Pour répondre autant que possible à ces difficultés, il n'y a plus que la *finalité*. Malheureusement, la finalité de M. Le Roy est incomplète et sans valeur. L'auteur en effet ne voit qu'une alternative entre les termes de laquelle il lui faut choisir : ou théorie psychiste ou théorie mécaniste. Cette dernière étant habilement démolie, il ne reste plus que la première. Celle-ci serait admissible si on l'entendait en un sens intellectualiste, et si la pensée qui dirige le monde consentait à devenir la Pensée divine distincte du monde et sa cause. Mais l'auteur s'obstine à ne considérer que la « Pensée en soi », abstraction pure, quoi qu'il dise, se manifestant dans toutes les créatures sous forme sensible et intellectuelle de tendances psychiques d'invention, qui ne sont pas démarches d'un esprit, mais tendances de la conscience à se posséder elle-même. Or, tout cela manifestement n'explique rien de ce qui est à

expliquer et laisse l'orientation de la vie, sa nature, son développement, la distinction des êtres, leur tendance à se constituer eux-mêmes en se possédant, voire la nature de l'esprit et de la conscience, sans aucune raison suffisante d'intelligibilité, sans aucune solution.

IV. Négation de la finalité. — Contre la solution du législateur divin (1), M. Le Roy prétend exciper de l'anthropomorphisme, mais en vain. Appeler à son aide l'intelligence d'un être supérieur, d'un législateur suprême pour rendre compte d'une relation de cause à effet qui implique nécessairement et absolument une intelligence comme raison intrinsèque d'intelligibilité, — c'est de l'anthropomorphisme si l'on veut, quant à la manière de nous exprimer, pour autant que nous appliquons à ce cas ce que nous devons admettre pour expliquer notre propre activité : mais c'est un anthropomorphisme nécessaire, qui implique un résidu ayant valeur absolue. Que l'homme soit déterminé à vouloir par l'intelligence du but, c'est incontestable : mais en quoi la vision, et la conscience qu'il a du but, suppriment-elles ou constituent-elles la relation qui relie ce but au vouloir ? Elles l'impliquent, bien loin de la constituer et cette relation du vouloir à la fin essentielle, comme l'aptitude intrinsèque ou l'inaptitude des moyens à cette fin, n'en existe pas moins nécessairement dans les choses, que nous en ayons conscience ou non. De même, dans la nature, la relation des moyens à la fin et le conditionnement des moyens par la fin : que les êtres naturels en aient conscience ou non, qu'importe ? Cette relation existe indépendamment d'eux. Or elle implique une inteligence et en définitive un être en soi.

§ 4. La Crise du Transformisme

Nous n'avons nullement l'intention de traiter ici du transformisme au point de vue scientifique ni de sa valeur propre comme explication et comme exposé de l'histoire de la Vie sur notre globe. Seules la *solution* qu'il prétend donner au problème des origines pour autant que la finalité y est engagée, et la *méthode que prétendent* suivre les transformistes en l'occurrence, doivent retenir notre attention. Après avoir signalé l'état de crise que traverse l'hypothèse évolutionniste, nous indiquerons donc,

(1) M. Le Roy ne repousse pas la création au sens chrétien du mot et prétend réserver la question : cf. p. 235. La précaution honore les sentiments catholiques de l'auteur, mais est inefficace. Du point de vue philosophique, tout le livre non seulement ne réserve à la création aucune place, mais tend positivement à l'exclure. Même s'il l'admettait d'ailleurs sans contradiction, la création ne serait concevable pour lui que dans l'hypothèse d'une création *ab æterno* ; l'idée d'une création « dans le temps » ne peut avoir, à ses yeux, aucun sens, pareille création impliquant un commencement absolu et le commencement absolu étant, toujours d'après M. Le Roy, contradictoire. Nous retrouverons au tome II cette même théorie de M. Le Roy sur la création en parlant de son *Problème de Dieu* et en discutant par le menu sa preuve de Dieu. — Sur l'ouvrage de M. Le Roy qui fait suite à *L'exigence idéaliste* et le complète, *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, 1928, cf. X. Moisant, *Les apparentes origines de l'humanité*, dans « Études », t. CXCIX, 1929, p. 273-292.

pour les examiner et les juger, les positions prises par les incroyants comme par les croyants sur cette question.

I. Le fait de la crise. — Il est très exactement, encore qu'incomplètement, décrit ainsi par M. Archambault « *Cahiers de la Nouvelle Journée* », n. 17, p. 168) : « Pour maintenir l'hypothèse d'accord avec les faits, il a fallu combiner les facteurs incontestablement finalistes de l'adaptation et de l'orthogénèse avec le facteur mécaniste de la sélection ; se résigner à l'idée grave de mutations brusques ; renoncer à rattacher les diverses branches de l'arbre généalogique à un tronc unique scientifiquement déterminable ; combler par beaucoup de suppositions gratuites un certain nombre de lacunes subsistant toujours dans l'ensemble. Et nous ne sommes sans doute pas au terme des hésitations possibles » (1).

D'autre part, M. R. Perrier, après avoir rappelé les objections que souleva l'Évolution à propos de l'âme humaine, écrit : « Le Transformisme a vu depuis quelque temps surgir d'autres adversaires, parmi certains biologistes, qui ne vont certes pas jusqu'à nier l'existence trop évidente de variations possibles des espèces animales, mais qui ne les admettent exclusivement que comme pouvant produire des formes peu différentes les unes des autres, les espèces d'un même genre, d'une famille, d'un ordre à la grande rigueur. L'origine des grands groupes du Règne animal reste pour eux indéchiffrable, et, dédaignant les hypothèses, trop hasardées, à leur gré, par lesquelles on a cru pouvoir expliquer leur genèse, ils jugent prudent de rester tout au moins dans le doute (Vialleton). L'objection est des plus légitimes. Nous ne connaissons pas et nous ne connaîtrons peut-être jamais l'origine réelle des grands groupes biologiques, qui se perd pour la plupart dans la nuit cambrienne. Les restes des animaux cambriens ont complètement disparu sous les puissantes actions métamorphiques ; dès le Silurien, la plupart des types animaux se montrent avec leurs caractères propres ; même pour des groupes plus récemment apparus, comme les Mammifères et les Oiseaux, la Paléontologie n'a pas révélé les types formels, indéniables, reliant ces groupes à des formes plus anciennes qui seraient leurs ancêtres. *La base des arbres généalogiques reste suspendue dans le vide.* [C'est moi qui souligne]. Pour expliquer l'origine de ces grands groupes on devra toujours nécessairement faire appel à des considé-

(1) N'oublions pas de signaler à propos de cette crise le volume de A. Lalande, *Les illusions évolutionnistes*, Alcan, 1930, où l'auteur, reprenant sa thèse de 1899, intitulée *L'idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution*, combat de façon souvent très heureuse l'évolutionnisme spencérien. Par malheur, si la partie critique est très pertinente, la partie constructive est faible. Contre cet évolutionnisme spencérien, en effet, qui se représente l'histoire du vivant et même de l'inorganique comme un perpétuel effort vers la diversité et la différenciation, Lalande, sous le nom d'*involution*, préconise une marche inverse qui va du divers et du différencié à l'uniforme et au semblable, ce qui est vrai dans une assez large mesure, mais ce qu'il ne fallait pas étayer d'arguments parfois détestables. — Sur cette involution opposée à l'évolution cf. Y. de Talhouet, *L'évolution et l'involution*, in « Rev. apol. », mai 1931, p. 513-529.

rations qui laisseront une certaine part à l'hypothèse (voir Edm. Perrier, *La terre avant l'histoire*, 1920). Qu'un esprit critique s'applique à montrer la part de l'hypothèse dans ces déductions, parfois hasardeuses, qu'on ne les considère que comme des constructions provisoires que les découvertes ultérieures viendront consolider ou détruire, rien de plus raisonnable ; que par un scrupule louable sans doute, mais peut-être excessif, on se refuse à donner créance aux essais de phylogénie, résumés sous forme d'arbre généalogique d'un groupe zoologique, comme entachés d'un caractère conjectural auquel on déclare ne pouvoir faire aucune confiance, cela l'est déjà moins. Mais... » Nous citerons la suite un peu plus bas.

II. Le dogme transformiste. — En dépit des échecs successifs auxquels s'est heurtée l'hypothèse transformiste, en dépit de protestations retentissantes de plus en plus nombreuses d'ailleurs, cette même hypothèse demeure l'un des dogmes scientifiques auxquels s'accrochent avec le plus de résolution la plupart des savants modernes : « Aujourd'hui, le transformisme est à peu près universellement adopté », écrit le chanoine Senderens, *Création et évolution*, p. 102. De son côté, le P. Teilhard de Chardin, après avoir rappelé qu'aucune des théories particulières du Darwinisme, du Lamarckisme ou des transformismes du type hæckelien, n'est plus aujourd'hui considérée comme suffisante, poursuit : « Mais ceci admis, il reste que la vue transformiste essentielle — à savoir que les formes vivantes constituent une association naturelle de choses, liées de telle sorte que nous pouvons nous représenter scientifiquement l'histoire de leurs apparitions et de leurs expansions successives, — il reste que cette vue générale est de plus en plus acceptée, au moins implicitement, par tous les naturalistes... Etre transformiste au fond, c'est tout bonnement admettre que nous pouvons faire l'histoire de la Vie... Ainsi entendu, le transformisme n'est plus une hypothèse. Il est une méthode générale de recherche, pratiquement acceptée par tous les savants » (*Que faut-il penser du transformisme ?* in « Rev. des quest. scientif. », janv. 1930, p. 90-91).

Mais pour quelles raisons cette hypothèse est-elle ainsi reçue aujourd'hui comme un dogme ? Nous avons déjà cité au début de cet ouvrage l'explication brutale que donnaient Delage et Goldsmith (cf. supra, p. 9, n.). Écoutons deux autres témoignages plus récents, plus complets et plus significatifs.

Le premier sera de L. von Bertalanffy, extrait d'un article de « Scientia », sept. 1929 : *Der heutige Stand des Entwicklungsproblems*, (tr. fr., p. 37-38) : « Pour trouver le point de vue vis-à-vis de l'état critique actuel du problème de l'Évolution, il faut d'abord bien remarquer que le principe de la descendance est, *en lui-même*, tout à fait hors de doute. Nous pouvons ici accepter la nouvelle orientation méthodologique de la théorie de la descendance de Tschulok (*Die Deszendenzlehre*, 1923). Dans notre monde organique est donnée *une multiplicité de formes étagées de degrés en degrés*, qui s'exprime dans le système naturel. Nous savons de l'expérience que : 1° des êtres vivants ne naissent que des

parents par génération ; que, 2° seulement la parenté produit la ressemblance anatomique ; et que, 3° des déviations de la norme se produisent quelques fois. Si nous admettons encore qu'il n'y avait pas auparavant, une autre cause de ressemblance anatomique que la parenté et concédons que de nombreux petits changements produisent à la longue de grosses différences, nous avons donné par la supposition de l'évolution naturelle, une explication satisfaisante de la multiplicité graduée des formes organiques. Si nous n'acceptons point cette dernière, toute cette masse de phénomènes reste énigmatique, incompréhensible, incompatible les uns avec les autres, car *le dogme théologique de la création n'est évidemment pas une hypothèse pour les sciences de la nature* [c'est moi qui souligne]. Comme nous n'avons aucune autre théorie pour expliquer cette multiplicité du monde organique étagée en degrés, aucune théorie qui puisse concourir avec celle de la descendance, la théorie de la descendance se trouve ainsi *démontrée* [souligné par l'auteur] elle est une réalité théoriquement inférée. De même façon, est aussi par rapport aux faits morphologiques, embryologiques, sérodiagnostiques, géologiques et géographiques, une *nécessité logique* [id.]. Le principe de la descendance est donc une vérité assurée, *si toutefois une théorie scientifique peut prétendre à la vérité* [c'est moi qui souligne]. Or cette vérité du postulat logique de l'évolution ne peut en aucune façon être ébranlée, même si nous arrivions à cette conclusion que nous savons peu des *causes* et du *cours* de l'évolution dans son détail. Le principe de la descendance ne dépend nullement de la possibilité ou de l'impossibilité où nous serions de répondre de façon satisfaisante aux deux questions secondaires [! ?] des *arbres généalogiques* d'abord et ensuite des *facteurs de l'évolution*. Donc si nous devions montrer un fort scepticisme au sujet des hypothèses sur les arbres généalogiques et sur les facteurs de l'évolution, ce scepticisme ne doit pas cependant ébranler le moins du monde notre confiance dans le principe de l'évolution ». D'autre part, dans le même article et dans le suivant, l'auteur établit de façon docte et péremptoire qu'aucune explication, aucun argument en faveur de ces hypothèses ne tient et ne vaut.

Le second témoignage sera celui de M. Rémy Perrier que nous avons déjà commencé de citer plus haut, et dont voici la suite : « Mais que, sous le prétexte de notre ignorance actuelle, on rejette en bloc, comme totalement illusoire, le principe même de la transformation des formes animales, la doctrine évolutionniste tout entière, en dépit des faits de tout ordre qui reçoivent d'elle et d'elle seule, une explication rationnelle, c'est là ce qui ne saurait se concevoir. Si l'on admet une fois que les espèces varient, on ne saurait fixer à cette variation des limites qu'elle ne saurait franchir [??]. Pour être moins étroitement liés que les espèces d'un même genre, d'une même famille, les ordres, les classes ont des rapports certains que la Paléontologie, à la vérité, pourrait seule élucider, *qu'elle n'a pas jusqu'à présent réussi à révéler* [c'est moi qui souligne], mais sur lesquels l'Embryogénie et l'Anatomie comparée nous donnent de précieuses indications. Se refuser à admettre que ces rapports sont l'indice d'une parenté généalogique, c'est nous rejeter dans l'hypothèse

à laquelle la raison est bien autrement rebelle, *d'un créationnisme mystique inadmissible* [id.]. La doctrine transformiste, en dépit des attaques ou des critiques, reste entière dans son principe. Et alors il ne s'agit plus seulement de rechercher la place de l'Homme dans la classification, mais de rechercher les diverses étapes de son évolution, de définir, en d'autres termes, les ancêtres successifs dont il est dérivé, d'établir en un mot sa *généalogie*, ou, comme on le dit encore, sa *phylogénie* » (ap. G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, t. I, c. I, « La place de l'homme dans la série animale », par R. Perrier, p. 6-7) (1).

III. Critique. — Une pareille conception de la théorie transformiste est simplement déconcertante et nous semble dénoter chez leurs auteurs une absence totale d'esprit à la fois scientifique et philosophique. Nous admettons et reconnaissons sans peine la fécondité de l'hypothèse évolutive dans le développement et l'organisation des sciences de la nature. La question des origines de l'homme étant réservée, nous pensons d'ailleurs qu'aucune difficulté de principe ne s'oppose, du point de vue de la philosophie comme du dogme, à une explication largement évolutionniste de l'« histoire de la vie » (2). Mais :

1. *Philosophiquement parlant*, on est bien forcé d'arriver à une première cause, distincte du monde, de qui le monde procède par création. Substituer l'évolution aux causes finales pour éviter « un créationnisme mystique » soi-disant « inadmissible » est parfaitement absurde et revient à une déclaration de carence au sujet des origines : l'évolution elle-même doit être expliquée, puisqu'aussi bien elle est l'évolution de « quelque chose » et que le seul problème intéressant pour le philosophe dans la question est l'origine de ce « quelque chose » (3). D'autre part, une

(1) Un autre témoignage, non moins remarquable, nous est encore fourni par le Prof. Maurice Caullery, membre de l'Institut, dans son important ouvrage *Le Problème de l'évolution*, Payot, 1931. Au chapitre XV, p. 400-432, l'auteur ramène ses conclusions à « trois ordres principaux de données : le fait de l'Évolution, ses modalités, son mécanisme ». Il est aussi catégorique et affirmatif sur le *fait* et pour la même raison que les précédents : « L'esprit même le moins rationnel, ne peut aujourd'hui concevoir une création directe véritable des êtres vivants » (p. 401). Quant aux difficultés que soulève ce fait, en raison de l'ignorance où nous sommes de ses modalités et de son mécanisme, celles qu'il expose loyalement sont si grandes qu'on ne voit plus du tout à la fin sur quoi repose l'Évolution en tant qu'hypothèse et théorie générale.

(2) C'est ainsi que nous admettons non seulement comme très vraisemblable, mais comme très solidement établi, le transformisme modéré qu'a défendu en ses nombreux écrits et en particulier dans son dernier mémoire *Transformisme* du D. A. F. C., le P. de Sinéty ; position toute semblable à celle que tient le P. Donat, dans sa *Cosmologia*, ed. 4ª, p. 351-404, et qui est pratiquement celle de Vialleton dont nous parlerons plus loin.

(3) Un savant, d'ailleurs évolutionniste décidé, le Prof. Begouen, a très justement écrit : « L'idée de cause première est du domaine de la philosophie et non de la science. Celle-ci peut repousser de plus en plus haut la question de l'origine de toutes choses, matière et vie, reconnaître les lois qui les régissent ; mais si loin qu'elle fasse remonter le point de départ, elle se heurte à un moment mystérieux, à un problème qu'elle ne peut résoudre » (ap. *La vérité sur les origines de l'homme*, publié par Vigné d'Octon, p. 41). Nous le savions ; mais il est utile de l'entendre dire par un savant professionnel.

fois la création admise, que vous ayez *une* seule intervention du Créateur qui soit à proprement parler *ex nihilo*, ou que vous en ayez plusieurs, il est trop évident que cela n'offre aucune difficulté ; le principe d'unité qu'exige l'esprit pour se rendre intelligible l'ensemble de la création, est Dieu et, dans un cas comme dans l'autre, il suffit.

Quant à présenter le plan de Dieu comme si le Créateur avait procédé à partir d'une nature une qui aurait contenu à l'origine en puissance et *virtuellement* tous les êtres actuels de l'univers, en sorte que ceux-ci se seraient peu à peu différenciés sous « l'influence dominatrice et continuelle d'une « puissance inventive », c'est-à-dire « psychique », raison d'être de la « constante montée des termes élémentaires vers l'édification d'assemblages mécaniquement toujours plus improbables et au cours de cette montée des étonnantes expansions de spontanéité auxquelles nous assistons » (Teilhard de Chardin, *loc. cit.*, p. 97), — cela offre incontestablement à l'esprit un tableau très harmonieux de l'univers auquel se sont plus, sous des formes diverses et dans des limites d'ailleurs très variables, quelques Pères de l'Église et nombre de philosophes ou de théologiens catholiques, plan d'ailleurs auquel nous nous garderons de faire la moindre opposition de principe (1). Mais cela n'est permis qu'à

---

(1) Qu'il suffise de citer ici ce passage classique de S. Thomas qui est absolument compréhensif : « Circa mundi principium aliquid est quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet mundum incepisse creatum et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, inquantum in Scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt. Augustinus enim vult (l. I *In Gene.*, c. 5 et de *Civit. Dei*, l. XI, c. 9) in ipso creationis principio quasdam res per species suas distinctas fuisse in natura propria, ut elementa, corpora cælestia, et substantias spirituales ; alia vero in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas et homines, quæ omnia postmodum in naturis propriis producta sunt in illo opere quod post senarium illorum dierum, Deus naturam prius conditam administrat : de quo opere Joan., 5, 17 dicitur : « Pater meus usque operatur et ego operor » ; nec in distinctione rerum attendendum esse ordinem temporis, sed natura et doctrina... Ambrosius vero (*I Hæxamer.*, c. 7) et alii sancti (Basilius, *in Hæxameron*, hom. 2 ; Gregorius, lib. 32 *Moral.*, c. 9) ponunt ordinem temporis in distinctione rerum servatum ; et hæc quidem positio est communior et magis consona videtur litteræ quantum ad superficiem ; sed prior est rationabilior et magis ab irrisione infidelium Sacram Scripturam defendens ; quod valde observandum docet Augustinus super *Genes. ad litt.*, l. I, c. 91, ut sic Scripturæ exponantur, quod ab infidelibus non irrideantur. Et hæc opinio plus mihi placet ; tamen utramque sustinendo, ad omnia argumenta respondendum est » (*II Dist.* XII, q. 1, a. 2, solutio). Sans aucun doute, voilà de quoi mettre à l'aise dans cette question si débattue ; après cela on serait mal venu à vouloir s'autoriser de la grande tradition scolastique pour imposer un fixisme rigide au détriment d'un transformisme restreint, encore qu'assez large. — Mais si un tel texte laisse le champ libre à des explications fort diverses, il ne fournit aucune solution et tout reste à faire. Et d'abord, sur le sens des « rationes seminales » dont parle S. Augustin, les interprètes sont loin de s'accorder : cf. R. de Sinéty, *S. Augustin et le tranformisme*, in « Arch. de phil. », VII, 2, p. 244-270 ; H. de Dorlodot, *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, 1921 ; P. Schepens, *Num S. Augustinus patrocinatur evolutionismo*, in « Gregorianum », 1925 p. 216-230 ; Mc Keough, *The meaning of the rationes seminales in S. Augustine*, Washington, 1926 ; Galtier, *S. Augustin et l'origine de l'homme*, in « Gregorianum », 1930 ; C. Boyer, *La théorie augustinienne des raisons séminales*, in « Miscell. agostin. », II, p. 795 sq. — De plus là où il s'agit d'une « histoire de la Vie », seuls

deux conditions : la première, de ne pas présenter cette explication comme la seule métaphysiquement intelligible, sous peine de limiter la liberté divine dans l'exercice de son activité *ad extra*, et d'imposer à Dieu nos vues anthropomorphiques ; la seconde, non seulement de ne pas contredire ce que les données de l'expérience peuvent nous fournir sur cette « histoire de la Vie » et du monde au cours des âges, mais de ne pas les solliciter pour leur faire dire ce qu'elles ne disent pas et d'y trouver des fondements vraiment objectifs qui nécessitent l'assentiment et ne servent pas de prétexte à des conjectures toutes fantaisistes ou de soi-disant justifications de vues *a priori*.

2. *Scientifiquement parlant*, la méthode qu'impliquent les déclarations que l'on a lues plus haut, est la négation même de la méthode scientifique. D'une part, déclarer *a priori* que l'hypothèse de la création ne saurait être une hypothèse pour les sciences de la nature, c'est déclarer que les sciences doivent se suffire nécessairement dans leur ordre et ne comportent comme telles aucune solution transcendante, ce qui est présupposer la question même, là où il s'agit, comme c'est ici le cas, de la recherche des origines, et des débuts de l' « Histoire de la Vie ».

D'autre part, n'est-ce pas un étrange raisonnement qui vous fait conclure comme *démontrée* une théorie, dès là que vous n'en avez aucune autre à mettre à la place ? Outre que, dans le cas présent, la théorie de la création doit de toute nécessité à un moment ou à l'autre intervenir,

---

les faits ont le droit d'être appelés en témoignage : une théorie qui ne s'appuierait pas sur eux en dernière analyse, une explication *a priori* faite de chic et dont tout le mérite serait de flatter notre sens esthétique, devrait et doit être considérée comme dénuée de toute valeur philosophique et scientifique ; elle pourra séduire un poète et paraître plus raisonnable, « rationabilior », à notre pauvre petite raison, dans la mesure où celle-ci peut se construire un monde à sa taille, mais c'est tout ! Quoi donc qu'ait pensé S. Augustin, il reste à savoir ce qui, en réalité a eu lieu, comment l'histoire s'est déroulée. Or seuls, les faits, les données d'expérience peuvent guider ici. — Parmi les spiritualistes qui défendent un transformisme radical, s'étendant jusqu'au corps de l'homme, tout en admettant la création (mais en l'entendant de façon très diverse), on peut citer : L. Cuénot, *La genèse des espèces animales*, Alcan, 1921 ; *L'adaptation*, Doin, 1926 ; *La mort différenciatrice*, in « Arch. de phil. », VI, 1, p. 81-91 ; *Le transformisme n'est-il qu'une illusion ou une hypothèse téméraire*, in « Revue gén. des sciences », 15 jan. 1930 ; *Le mutationnisme*, in « La Science moderne », avril 1928 ; H. de Dorlodot, *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, 2 vol., Vromant, 1921 ; Goury, *Origine et évolution de l'homme*, Picard, 1927 ; E. Le Roy, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Boyvin, 1927 ; *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, 1928 ; P. Teilhard de Chardin, *La paléontologie et l'apparition de l'homme*, in « Rev. de philo. », 1923, p. 144-173 ; *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme*, in « Études », 1921, t. 167, p. 524-544 ; *Le paradoxe du transformisme*, in « Rev. des quest. scientif. », 1924, t. 87, p. 53-81 ; *Le phénomène humain*, ibid., 1930, t. II, p. 390-406. — A ces auteurs s'opposent : R. de Sinéty, Donat, Vialleton, déjà cités, Muckermann, art. *Evolution*, in « Catholic Encyclopedia » ; Grasset, *Le dogme transformiste et la philosophie*, 1918 ; J. de la Vaissière, *Cursus philosophiæ naturalis*, t. II, p. 196-242. L'étude du P. Mélizan, O. P., *La création de l'homme devant la science moderne*, in « Rev. thomiste », 1929, p. 166-183, et 360-380, dirigée contre le P. Teilhard de Chardin, tout en contenant des éléments dignes d'attention, manque vraiment trop de sérénité. Quant à ceux qui repoussent tout transformisme et s'en tiennent au fixisme absolument rigide, à la manière de Linné, Cuvier et Agassiz, l'espèce en est presque éteinte.

non pas comme hypothèse, mais comme certitude, pour expliquer la première origine, il est trop évident que toute théorie ou hypothèse subsidiaire qui prétendra expliquer la suite des phénomènes consécutifs à l'acte créateur, ne vaudra que ce que vaudront les raisons et preuves sur lesquelles on l'appuiera. Si, comme le montre M. von Bertalanffy, tous les arguments proposés pour expliquer les arbres généalogiques et les facteurs de l'évolution sont effectivement caducs, il est bien évident que la théorie de l'évolution qui dépend uniquement de ces deux questions non pas secondaires, mais essentielles, devrait être elle-même déclarée caduque. Ici l'expérience est maîtresse souveraine et, si l'hypothèse peut et doit la prévenir comme instrument de recherche, elle seule peut et doit décider si cette même hypothèse est fondée ou non, vraie ou fausse. A supposer que les faits ne vérifient pas l'hypothèse, il faudra dire que l'hypothèse ne tient pas et donc on en sera réduit ou bien à attendre que de nouveaux faits la corroborent ou que surgisse une autre explication. Jusque-là, une seule attitude scientifique s'impose : avouer notre ignorance. Mais faire de notre ignorance un argument pour y suppléer et admettre comme vrai ce qui n'est en rien prouvé comme tel, cela constitue une nouvelle logique que l'on ne peut qualifier autrement que d'extravagante.

A la décharge de M. von Bertalanffy, comme de beaucoup de savants actuels, on pourrait remarquer que, d'après eux, une théorie scientifique ne prétend pas nécessairement à la vérité, mais est seulement une formule pratique, commode et provisoire pour classer les différents phénomènes. Nous n'avons pas à discuter ici cette conception de la théorie scientifique (1). Disons seulement qu'alors, dans de telles conditions, la prétendue nécessité logique du principe de l'évolution est purement illusoire et que tout ce que l'on nous dit soit en sa faveur, soit contre la création est dénué de portée ou plutôt de sens (2).

Pour mieux faire comprendre cet état d'esprit qui amène tant de nos contemporains à repousser toute intervention d'une cause métaphysique à un moment quelconque de l'histoire de la vie, pour mieux aussi donner à entendre à quelles conséquences, en ce faisant, l'on est fatalement entraîné, nous citerons ce témoignage d'un auteur protestant, qui d'ail-

---

(1) Cf. notre *Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 337-339.

(2) Le lecteur qui voudrait se rendre compte, d'une façon plus approfondie, des arguments et des preuves que mettent en avant, à l'heure présente, les partisans les plus déterminés de l'évolutionnisme, pourra consulter : R. Perrier, *Cours de zoologie*, 9e édit., 1929, Masson, p. 53-116 ; G. Elliot-Smith, *The evolution of man, Essays*, 1924 ; M. Caullery, E. Guyénot, P. Rivet, *L'évolution en biologie*, Renaissance du livre, 1929 ; Mason, etc., *Creation by evolution*, London, Macmillan, 1929 ; A. Labbé, *Le conflit transformiste*, Alcan, 1929 ; J. Delphy, *L'évolution actuelle des idées sur l'évolution*, in « Revue générale des sciences », 31 mai 1930 ; Rabaud, *Le transformisme*, Presses univers., 1931 ; Caullery, *Le problème de l'évolution*, Payot, 1931 ; J. Rostand, *L'état présent du transformisme*, Stock, 1931 ; Guyénot, *La variation et l'évolution*, t. II, Doin, 1930 (sur ce dernier ouvrage, cf. infra) ; Boule, *Les hommes fossiles*, 2e édit. 1923 ; R. Verneau, *L'homme*, Flammarion, 1931, p. 7-46. — Tous ces auteurs, pour autant que nous le sachions, sont incroyants.

leurs est croyant et respectueux de la religion : « pour la psychologie, comme pour toute autre science, admettre qu'il y ait des faits qui ne puissent être expliqués, qui ne puissent être régulièrement rattachés à d'autres faits d'expérience, reviendrait à abandonner leurs présupposés fondamentaux. Pour assurer sa propre protection [si elle veut rester ce qu'elle est], la science doit agir comme si cette vue du surnaturel [le fait du miracle] et la brisure qu'il introduit dans les événements naturels était fausse. La science ne peut pas accepter d'examiner de telles solutions de continuité » (J.-B. Pratt, *The religious consciousness*, New-York, 1924, p. 38-39). Tel est exactement, appliqué au miracle, le principe même de la théorie évolutionniste. Pas de science véritable du monde, dès là que vous sortez des phénomènes et de la loi supposée universelle de leur interdépendance absolue. Au nom d'un tel principe, on niera donc tout miracle mais aussi toute création, l'un et l'autre étant déclarés scientifiquement impensables : non seulement tout surnaturel, au sens théologique du mot, mais encore la notion de cause première et toute intervention de son activité soit à l'origine, soit au cours de l'histoire du monde — la raison sera la même dans les deux cas — seront positivement bannies de toute étude scientifique. C'est le principe ruineux de la cloison étanche dans toute sa rigueur.

IV. La critique du Transformisme par Vialleton. — Cette critique du transformisme s'est précisée et vivement intensifiée au cours des dernières années : nous n'avons pas à en faire l'histoire. Sans parler du mouvement plus politique que scientifique déchaîné en Amérique du Nord par le procès de l'instituteur Scopes et sa condamnation par les tribunaux de l'État de Tennesee en 1926 (1) ; sans parler non plus de travaux de réelle valeur dans leur partie négative et destructive, mais dont la construction positive est inexistante, comme celui de M. Thomas, *Le transformisme contre la science*, Bruxelles, 1928, — l'ouvrage de L. Vialleton, *L'Origine des êtres vivants, l'Illusion transformiste*, Plon, 1929, a donné lieu à des discussions de la plus haute importance au point de vue théorique qui vont tout à fait à notre sujet.

Deux idées fondamentales inspirent ce grand livre (2). La première

---

(1) Il s'agit, dans le cas, d'un procès où ni l'Église catholique, ni les églises protestantes n'étaient engagées, mais où un obscur instituteur avait violé une loi de l'État de Tennesee défendant, sous des peines sévères, d'enseigner dans les écoles un évolutionnisme athée et matérialiste qui fait descendre l'homme du singe, corps et âme. A la suite de ce procès, d'autres États, comme ceux de Mississipi et d'Arkansas introduisirent dans leur législation particulière des défenses semblables, en 1927 et en 1928 : il en résulta aux États-Unis un beau vacarme qui dure encore et que l'association des athées américains, les « Four A's », dont nous parlerons au tome II, s'est chargée de prolonger par la propagande de son président Ch. Smith.

(2) On trouvera un exposé très objectif des idées du Professeur Vialleton, soit dans P. Ricard, *L'illusion transformiste*, in « Études », 5 fév. 1930, p. 257-273, soit dans R. Collin, *Le Testament scientifique de Louis Vialleton*, in « Vie intellectuelle », mars 1930, p. 504-525. Parmi les critiques qu'a suscitées l'ouvrage de Vialleton, nous signalerons deux articles du Prof. M. Aron, où celui-ci veut réduire « tous les res-

est la distinction entre les types d'organisation et les types formels, les premiers répondant aux grandes divisions de la systématique qui comprennent les embranchements, les classes, les ordres, les seconds embrassant au contraire les divisions inférieures : familles, genres, espèces. Or, tandis que l'auteur admet la possibilité du passage par transformations progressives entre les types formels, il la nie résolument entre les types d'organisation.

La seconde idée essentielle que défend L. Vialleton est la distinction entre le transformisme et l'évolution (1). Encore que les définitions de l'un et de l'autre (p. 361) manquent de précision et que le transformisme visé par l'auteur semble être exclusivement un transformisme de nature mécanique où seuls interviennent, — et cela « sans direction et sans but », — des facteurs d'ordre physico-chimique, il reste que pour lui : tout d'abord la vie est transcendante à la matière et que les êtres vivants n'ont pu « avoir apparu que par une formation immédiate, suffisante d'emblée, bien que diversifiable secondairement par la suite » (p. 231) ; ensuite tous les facteurs(2) qui ont été proposés en

---

sorts des phénomènes vitaux à des phénomènes physico-chimiques » : *La conception physicochimique de la vie et ses limites actuelles*, in « Presse médicale », 1930, p. 529 et *Le procès du transformisme*, ibid., p. 867 ; et un manifeste du Prof. Faure, paru dans le même périodique, 9 juillet 1930, p. 931 sq., également sous le titre, *Le procès du transformisme*, qui est à peine digne de M. Homais. A ce manifeste a brillamment répondu, ibid., nov. 1930, le Prof. Cuénot, adversaire cependant de Vialleton. Je dis bien « adversaire », car M. Cuénot est un fougueux partisan de l'évolution, tout en admettant la nécessité d'une cause première et l'irréductibilité absolue de la matière brute et de la vie. Voici par exemple ce qu'il écrit dans la « Revue génér. des sciences », du 15 janvier 1930, p. 150 : « Nous concluons donc par une affirmation nette : l'évolution par voie de descendance matérielle ou transformisme n'est pas une illusion : c'est une hypothèse légitime qui a pour elle, comme l'a dit Bergson, une probabilité indéfiniment croissante qui supplée l'évidence et qui y tend comme à sa limite. Les biologistes, les philosophes et les théologiens peuvent et doivent la prendre, en toute tranquillité, comme base de leurs spéculations : si des difficultés apparaissent, il faut être persuadé qu'elles se résoudront sur le plan évolutionniste et accuser plutôt notre ignorance ou notre incompréhension que la doctrine ». Evidemment, il est permis de ne pas partager pleinement cette belle assurance.

(1) Cette distinction est, comme on pouvait s'y attendre, très contestée dans le monde scientifique actuel : M. J. Delphy, *L'évolution actuelle des idées sur l'Évolution des êtres organisés*, in « Revue génér. des sciences », 31 mai 1930, p. 293-298, l'admet ; M. Cuénot, *Le Transformisme n'est-il qu'une illusion ou une hypothèse téméraire ?* ibid., 15 janv. 1930, la rejette tout au contraire.

(2) On a reproché à Vialleton de n'avoir pas examiné d'assez près l'argument tiré des *mutations*. La lecture du livre du Prof. Guyénot, *La variation et l'évolution*, t. I, La variation, Doin, 1930, où ces mutations sont étudiées en détail, ne fait cependant que confirmer les conclusions de Vialleton. M. Guyénot pense bien, il est vrai, que les mutations spontanées suffisent à expliquer le transformisme entendu au sens le plus général du mot. Mais il se garde malheureusement de fournir la preuve d'une telle assertion. Les mutations dont il nous parle, spontanées ou artificielles, ont toutes lieu à l'intérieur de l'espèce linnéenne ; si elles expliquent l'apparition d'espèces nouvelles, elles n'atteignent jamais le passage d'ordre à ordre, ni à fortiori, d'une classe ou d'un embranchement à un autre : ce qui est la position même de Vialleton. Quant au t. II, consacré tout entier à l'*Evolution*, nous ne pouvons, après en avoir pris connaissance, mieux faire que de reproduire l'analyse qu'en a donnée un recenseur de la « Nature », 1er janv. 1931, p. 42 : « Dans une revue critique approfondie, l'auteur montre

faveur du transformisme sont inopérants, l'anatomie comparée, l'embryologie, la systématique, la paléontologie étant ici d'accord pour nous faire exclusivement connaître des lois générales d'organisation auxquelles sont soumis tous les êtres vivants ; enfin la vie n'a pas commencé avec une seule forme vivante, mais elle a supposé à l'origine plusieurs formes ayant des fonctions différentes : ce qui est la négation du principe fondamental du transformisme par la voie de la descendance.

---

que ni la théorie de Lamarck, ni la conception de Darwin ne nous apportent une représentation adéquate du mécanisme de la transformation des êtres organisés. Seules les mutations permettent de construire une théorie moderne du transformisme. L'auteur montre, en particulier, comment les conditions secondes d'isolement ou de changement de milieu ont pu favoriser leur persistance ou leur extension. Toutefois, une semblable explication, basée sur l'apparition *au hasard* de variations héréditaires désordonnées, n'est que partielle. Elle permet de comprendre comment ont pris naissance ces multiples variations sur un même thème fondamental constitué par le plan d'organisation, qui caractérise les races, les espèces, ou ordres voisins. Par contre, l'apparition de plans d'organisation nouveaux, avec des parties fonctionnelles coordonnées, soulève un autre problème, tant au point de vue philosophique que scientifique, dont la solution n'apparaît pas encore (cf. p. 352-354) ». M. Guyénot du reste n'admet l'évolution que dans des limites très étroites et restreintes. Voici ce qu'il écrit dans sa conclusion, p. 369 : « Les biologistes qui s'occupent de phylogénie, ont renoncé à ces gigantesques reconstitutions de l'arbre généalogique du règne animal auquel l'imagination d'un Hæckel n'avait donné qu'une apparence de réalité. Les buts sont plus modestes et les paléobiologistes limitent leur effort à la reconstitution — encore combien hasardeuse — de quelques rameaux particuliers. Il est actuellement impossible de demander davantage à une théorie de l'évolution. Vouloir aller au delà du mécanisme des transformations qui se sont produites dans des groupes définis, ce serait perdre le contact des faits biologiques et des documents paléontologistes ; ce serait faire un appel purement gratuit à des conceptions théoriques qui relèvent plus du rêve et de l'imagination que de la science positive. Le mutationisme ne constitue encore qu'une explication partielle de l'évolution ». — Nous n'ajouterons qu'une remarque : non seulement ces conclusions confirment la position de Vialleton, mais elles font comprendre que celui-ci ait prêté peu d'attention aux mutations dans son ouvrage. Bien loin d'expliquer quoi que ce soit, ces mutations elles-mêmes à l'intérieur d'un même ordre, sans parler des autres cas naturellement, constituent un fait à expliquer plus difficile que les autres. M. Guyénot écarte ici dédaigneusement toute idée de finalité (cf. p. 355-360 et p. 369-370), tout recours à une cause transcendante et, très sérieusement, il nous développe, dans un chapitre sur « la Philosophie du mutationisme » (p. 335-363), que, pour expliquer l'apparition des mutations, on en est réduit à affirmer que le hasard semble y présider seul dans l'état actuel de nos connaissances. Or il est trop clair que le hasard n'explique rien et ne fait que souligner une absence complète d'explication. On a beau lui conférer les apparences d'une théorie scientifique en faisant appel au caractère statistique des lois physico-chimiques et biologiques (comme si ces lois elles-mêmes n'appelaient pas une explication ultérieure !), on ne réussira pas à masquer ainsi la carence complète et le vide absolu d'une soi-disant explication qui s'appuie en somme au pur néant. — Qu'on nous permette, à cette occasion, de répéter à nouveau qu'il ne s'agit pas ici de nier la *possibilité* de l'évolution des espèces, genres, familles, voire ordres, classes ; la question des origines de l'homme étant réservée, il n'y a aucune répugnance philosophique aux thèses du monophylétisme ou du polyphylétisme restreint, et à quiconque admet Dieu créateur ces thèses ne font aucune difficulté spéculative (cf. Lortal, *L'évolution actualisatrice*, in « Revue apologétique », janv. 1931, p. 35-49), Mais le problème, ici, est autre : que disent les faits, que peut dire la science ? et s'il y a eu évolution brusque, si, comme le montre Vialleton, p. 120-121, 370, il n'y a pu, en certains cas, y avoir qu'évolution brusque, ou mutation brusque, les facteurs purement naturels, en dehors d'une intervention transcendante, sous quelque forme qu'elle se soit manifestée,

Cependant, s'il rejette tout transformisme mécaniciste, M. Vialleton ne rejette pas l'idée d'évolution : bien au contraire ! Mais en quel sens ? « Le mot *évolution*, étymologiquement, dit-il, signifie simplement le déroulement de phénomènes consécutifs liés entre eux et aboutissant à un résultat, mais ces phénomènes peuvent être dirigés ou non, le mot « évolution » ne le décide pas par lui-même. Il peut donc y avoir une évolution mécaniste aussi bien qu'une évolution dirigée » (p. 361). C'est à celle-ci que l'auteur s'arrête et voici comment il la décrit : « Si l'on essaie de se représenter l'ensemble de cette évolution des vertébrés, l'image qui vient immédiatement à l'esprit est, comme on l'a déjà dit bien des fois, celle d'un feu d'artifice. Mais il faut ajouter, d'un feu dont les différentes pièces seraient emboîtées les unes dans les autres de façon à éclater à des moments successifs... L'emboîtement des pièces est la seule continuité que l'on puisse trouver entre elles. Cette continuité n'est pas évolutive, en ce sens que les nouveaux éclats ne prolongent pas les anciens, mais viennent d'un nouvel engin, issu, il est vrai, de celui qui a donné naissance à ces derniers ou d'une même origine que lui » (p. 334). Et un peu plus loin : « L'arbre phylogénétique n'est pas un et continu. Il y en a plusieurs, peut-être unis à leur racine cachée sous la terre, mais à coup sûr irrémédiablement séparés dès leur sortie du sol et dont les rameaux se terminent tous entièrement, à différentes époques, sans engendrer d'autres formes qui les continuent. Toutes les formes nouvelles viennent en effet de bourgeons d'attente qui semblent dissimulés çà et là sur la tige théorique de l'arbre phylogénétique considéré. Tous les troncs phylétiques ont la forme *buissonnante* (1), et tous leurs rameaux, déployés, sont destinés à mourir, les rameaux nouveaux naissent sur la souche cachée et se déploient en un nouveau buisson destiné au même sort que le précédent... La succession géologique des êtres constitue bien une évolution, puisque des corps de même type, et par conséquent reliables au moins idéalement, se montrent successivement sous des formes différentes. Mais cette évolution est tout autre que transformiste, puisque

---

peuvent-ils suffire à en rendre compte ? Du point de vue scientifique, étant donné la conception de la science que se font les modernes, le problème en effet est uniquement celui-ci : l'explication des phénomènes *en dehors de toute intervention transcendante*. Or l'évolution brusque peut-elle s'expliquer ainsi ? Qu'on lise plutôt la critique serrée qu'a faite du mutationnisme le Prof. Caullery, que nous citions plus haut. D'autre part, E. Lazerges, en conclusion d'un chapitre consacré aux « idées actuelles sur l'Évolution » (p. 1-56) de son livre, *Les grands problèmes de la biologie et de la géologie*, Nathan, 1931, écrit : « Si le mutationnisme se présente, avec l'appui de l'expérience, comme capable de nous faire comprendre comment un type a pu se modifier pour donner de nombreuses formes, s'il permet de nous expliquer la diversification des formes à l'intérieur de l'espèce, et peut-être la genèse des espèces, il ne nous explique pas la formation et l'apparition d'un type nouveau d'organisation. Il ne nous apprend rien sur l'origine des ordres et des classes. C'est ce que reconnaissent du reste les plus éminents des mutationnistes eux-mêmes : Cuénot constate que cette explication laisse « irrésolus la plupart des grands problèmes » et Guyénot avoue que les « grandes étapes de l'Evolution nous échappent entièrement » (p. 54).

(1) C'est moi qui souligne, parce que cette métaphore a toutes chances de devenir classique. Il l'avait déjà employée, p. 217.

le point de départ de ses diverses phases n'est point du tout dans des formes vivantes, qui sont toutes isolées dès leur apparition et terminales, mais dans des germes, théoriquement reliés aux rameaux précédents, il est vrai, mais dont le développement n'est pas simultané avec le leur, attend son heure et suit des voies différentes » (p. 344-345). Les groupes supérieurs de la systématique ne procèdent donc pas les uns des autres par descendance directe : leur souche commune, sur laquelle ils ont bourgeonné à une date déterminée, nous est absolument inconnue : elle peut n'être qu'*idéale*.

Enfin, troisième et dernière idée fondamentale qui court à travers toute l'étude de Vialleton sur le transformisme et qui l'inspire du commencement à la fin : l'évolution qui préside à l'histoire du monde, ne peut s'expliquer et n'est intelligible au savant qui veut comprendre les faits et réfléchir sur eux, que par l'idée de *création*. C'est d'ailleurs la conclusion explicite de son livre qu'il convient de citer tout entière :

« Pour préciser les faits, on pourrait les résumer dans les propositions suivantes : 1° Il y a une évolution indubitable, des changements successifs marquant les diverses périodes de l'histoire du monde, comme celles de la formation d'un individu. — 2° Cette évolution n'est pas le résultat du transformisme mécaniste, c'est la réalisation d'idées créatrices, réalisation obtenue avec le concours d'une infinité de facteurs divers parmi lesquels ceux du transformisme mécaniste n'ont qu'une très faible part. — 3° Le transformisme, en tant que théorie mécaniste, est absolument incapable d'expliquer la formation du monde vivant. Il peut, en effet, expliquer les diversifications secondaires des types formels, mais non l'origine de ces derniers et surtout celle des types d'organisation. — 4° Le mot « création », qui avait été banni du langage biologique, doit y reprendre sa place, au moins pour bien marquer le fait indubitable que le monde nous est donné comme un ensemble coordonné et par conséquent voulu, à quelque moment et dans quelque partie qu'on le prenne. Le mot transformisme doit être abandonné parce qu'il désigne une théorie dont l'impuissance à nous donner ce qu'on lui demande, est manifeste » (p. 364-365).

V. Conclusions. — Il appartient aux naturalistes de discuter les différentes preuves alléguées par Vialleton pour asseoir sa critique du transformisme et de décider, *à partir des seuls faits que nous livrent l'expérience et l'histoire concrète du globe*, s'il est vrai ou non qu'il n'existe pas « de formes généralisées comme souches réelles des types formels », s'il y a ou s'il n'y a pas « de transitions et de formes intermédiaires » (R. Collin, *loc. cit.*, p. 524) (1). Mais, quoi qu'il en soit de ce point, nous retiendrons

(1) Comme le dit très bien M. Henri Colin, dans son remarquable petit livre, *De la matière à la vie*, Beauchesne, 1926 : « Il importe d'interroger attentivement la nature plutôt que de se répandre en considérations sur les voies qu'elle doit suivre. Quiconque substitue aux données de l'observation les vues de sa propre fantaisie, s'expose à recevoir des faits les démentis les plus formels » (p. 231-232).

de cette synthèse de Vialleton deux idées que nous estimons de très grande importance :

1. *L'idée de* CRÉATION, *et, avec elle, les idées d'ordre et de fin, loin d'être exclues a priori de la science, doivent absolument y être maintenues ou réintégrées.* — Sans doute ces idées dépassent le pur phénomène comme tel ; mais aucune science vraiment digne de ce mot et qui, à ce titre, veut et doit rendre intelligibles les phénomènes, ne saurait, sans se mutiler, écarter de son champ naturel de vision cette relation à la première cause. Beaucoup peuvent en prescinder, c'est entendu, mais aucune n'a le droit de la nier. Quant à celles qui, à l'exemple des sciences naturelles, ne se contentent pas de décrire la Vie actuellement existante, mais prétendent rendre compte de la constitution des êtres, du fonctionnement des organes, bien plus donner une histoire de cette Vie, elles ne peuvent absolument éviter ni la question des causes finales et de l'ordre que posent fatalement l'anatomie et la physiologie, etc... ni celle des origines, qui sont des questions en définitive philosophiques, mais invinciblement soulevées par la science et qui constituent l'objet même du problème de l'évolution. A un moment ou à l'autre, on est bien obligé, sous peine de ne rien expliquer du tout, de recourir, par suite des exigences de la Vie en tant qu'elle est être et qu'elle est telle, à un premier être intelligent qui a et qui est la Vie par lui-même. Préjuger la solution du problème par une fin de non-recevoir *a priori*, décrétée contre Dieu, serait, comme nous le disions plus haut, la négation la plus certaine de l'esprit et de la méthode scientifique.

Mais une fois l'existence du Dieu créateur assurée, et donc une fois établi le principe auquel toute la Vie, tout l'être prédicamental sont suspendus, une fois l'intelligence satisfaite dans son besoin incoercible d'unité, peu importera, scientifiquement et philosophiquement parlant, comme nous le disions encore plus haut, soit le nombre, soit la nature des interventions de cette première cause dans la position comme dans le développement de sa créature. A la science pure reviendra de déterminer, autant qu'elle le pourra, d'après les données de l'histoire, combien il y en aura eu et ce qu'elles auront été.

Et c'est pourquoi nous ne saurions admettre des déclarations de principes dans le genre de celle-ci, qui, sous la plume d'un catholique, ne laisse pas que de surprendre : « La vraie raison d'opter pour l'Évolution et le Transformisme, c'est l'impossibilité où sont les fixistes de nous proposer une hypothèse d'allure scientifique pour les remplacer. D'un côté, une idée directrice qui a créé la Biologie tout entière, qui a inscrit ses « preuves dans les strates géologiques, dans le développement, l'architec- « ture, ou la répartition des organismes » (Guyénot, *La variation et l'évolution*, t. I, p. xv), jusqu'à l'apparition de laquelle enfin, dit le P. Teilhard de Chardin, « l'histoire naturelle n'a pas été, ne pouvait pas être « une vraie science » (*Le paradoxe transformiste*, in « Rev. des quest. scient. », 1925 ; — de l'autre côté le néant... *Au fond, le procès du fixisme est un procès par défaut* » (A. George, in « Vie intellectuelle », juillet 1930, p. 78). Ce jugement écrit à propos de Vialleton, dont l'auteur faisait un fixiste (?), n'a de sens que si l'on admet *a priori* que

l'unique théorie scientifique possible dans l'occurrence est une théorie qui doit se suffire à elle toute seule sur son propre terrain et donc faire par ses seuls moyens l'*unité* dans l'ordre des faits. Or, cette manière de voir revient tout simplement à déclarer *a priori* que toute explication qui ferait appel à la Création pour rendre raison des faits d'ordre scientifique, doit être écartée comme transcendante et donc comme anti-scientifique et absolument inutile. En la poussant d'ailleurs, il ne serait pas difficile de montrer qu'une telle conception aboutirait fatalement à affirmer que, scientifiquement parlant, la création, en général, et à fortiori la création temporelle qui suppose un commencement absolu, répugne de manière catégorique.

La seule raison d'opter pour l'Évolution générale ou pour l'Évolution modérée qui implique un fixisme plus ou moins étendu, ne doit donc pas être tirée du fondement qu'on vient de nous proposer, mais uniquement de l'interprétation des exigences ou des possibilités manifestées par la réalité. Et ceci nous amène à notre seconde conclusion.

2. *Le principe du* TOUT OU RIEN *en matière d'explication scientifique, aussi bien que d'explication philosophique, en dehors des principes métaphysiques nécessaires et absolus, doit être banni comme une peste.* — Rendant compte du même ouvrage de Vialleton, M. Archambault dans le *Cahier XVII* de la « Nouvelle Journée » écrit : « Si, pour M. Vialleton, le « pouvoir des facteurs transformistes » est incapable de produire les types supérieurs ou « types d'organisation » (ordres, classes, embranchements), il n'en est pas de même des types inférieurs, types « formels « ou spécifiques ». S'il est vrai qu'une théorie scientifique répond avant tout à un besoin d'unité, il y a là une difficulté réelle. Quoi qu'en pense le P. de Sinéty, par exemple, « un transformisme modéré » ne trouvera jamais qu'un mince crédit et beaucoup resteront tentés de poser la question du tout ou rien » (p. 168). — Beaucoup d'esprits en effet, à l'heure actuelle, ont la même tentation en science (1) et également en philoso-

(1) Au même temps que M. Archambault écrivait ces lignes, M. CUÉNOT, dans la « Revue générale des sciences », 15 janvier 1930, soutenait également contre L. Vialleton et le P. de Sinéty la réalité de la descendance de tous les êtres vivants organisés d'un unique organisme initial très simple : « un lien de parenté réelle unit ce qui a vécu, vit ou vivra sur la terre » (p. 18). Et plus loin : « Le transformisme, c'est tout ou rien : ou bien toutes les espèces et même les races ont été des commencements absolus, ou aucune ne l'a été » (p. 21). A quoi le P. de Sinéty a répondu avec une sagesse que l'on peut bien dire « irrésistible » : 1° « Si les conditions nécessaires à l'apparition d'un premier être vivant ont pu être réalisées une fois, pourquoi des conditions analogues n'ont-elles pas pu se reproduire d'autres fois, aussi souvent que cela est nécessaire pour expliquer les points de départ des phylums dont on ne démontre pas directement par des preuves scientifiques la parenté ? » — 2° « quand il s'agit de mathématiques ou de métaphysique *pure*, le système du *tout ou rien* peut valoir. On ne peut qu'opter entre des contradictoires. Malheureusement pour l'argument de M. Cuénot, entre le transformisme intégral et le fixisme créationiste, il y a logiquement et biologiquement place pour le transformisme modéré qu'il condamne, mais qui ne s'en porte peut-être pas plus mal » (« Arch. de phil. », VII, 2, p. 270, note). Cela nous paraît l'évidence même, et, dans notre texte, nous ne faisons pas autre chose que d'insister sur cet essentiel point de vue du bon sens, par trop méconnu.

phie. Mais il faut leur en demander pardon, ainsi qu'à M. Archambault ; cette mentalité est antiscientifique et antirationnelle au premier chef. A moins de faire de la théorie scientifique uniquement un simple cadre schématique et symbolique où viennent se ranger les faits dans un ordre plus ou moins logique et qui permet de se les représenter mnémoniquement de façon commode, mais prétend absolument ne rien dire sur leur nature, — il faut nier sans hésitation la légitimité d'une pareille conception de la science. Quoi qu'il en soit de la traduction par les mathématiques des données physiques et naturelles, une théorie comme celle de l'évolution, qui prétend « expliquer » le réel et donner une « histoire réelle » et non pas seulement logique et idéale du monde, doit nécessairement se plier au réel, bien loin de vouloir plier le réel à ses propres exigences : si la réalité interrogée directement et scrutée à fond laisse voir la *possibilité* de la rattacher tout entière à un élément unique, on pourra, sans la tenir encore pour certaine, — seuls les faits dûment vérifiés peuvent donner cette certitude, — du moins lui reconnaître une haute probabilité et accorder un large crédit aux documents et trésors que sont susceptibles de contenir les archives géologiques encore inexplorées. Mais si, comme le prétend Vialleton, et comme le soutient le P. de Sinéty, le monde de la Vie, tout en comportant une large évolution réelle à l'intérieur des espèces, décèle une incapacité radicale à se ramener à un type unique, s'il présente des types, qui, comme structure ou comme physiologie, arguent des incompatibilités irréductibles, ce serait un non-sens que de vouloir alors maintenir le transformisme intégral. Seul le « transformisme mitigé » devient raisonnable et, s'il conclut à la nécessité d'une pluralité, d'ailleurs restreinte, de types d'organisation posés à l'origine par le Créateur, ni le savant ni le philosophe n'en seront gênés. Et ce sera sans doute tant pis pour les esprits systématiques ! Mais les esprits systématiques, qui veulent imposer leurs formes *a priori* (en fait ils ont tous une mentalité qui cadre logiquement avec le seul Kantisme) aussi bien en matière de science qu'en matière de philosophie, et nous imposer comme premiers et nécessaires des principes qui ne sont tels qu'au regard des bornes très étroites de leur champ de vision, — ces esprits sont la plaie et de la science et de la philosophie ; ils ne tendent à rien de moins qu'à discréditer et à rendre parfaitement vaines l'une et l'autre.

Cela soit dit, encore une fois, sans que nous ayons aucunement l'intention de préjuger la solution du débat entre transformistes modérés et transformistes ultras : ce n'est évidemment pas le lieu ni de discuter le litige, ni d'essayer de prendre position. Mais il y a ici engagée une grave question de méthode sur laquelle il convenait, oui bien ! de prendre position.

Note additionnelle sur le transformisme étendu au corps de l'homme.

1. Le P. Teilhard de Chardin, dans l'article déjà cité de la « Revue des Quest. scientif. » de janvier 1930, écrit, p. 95 : « Si quelque chose, dans les vues scientifiques modernes, gêne encore (et assez fortement) la pensée catholique, ce n'est pas du tout la formation possible de l'Homme (être spirituel) à partir des animaux. C'est la difficulté d'accorder, sans invraisemblance, avec le Transformisme, supposé vrai, le *Mono-*

génisme strict, c'est-à-dire notre descendance commune à partir d'un couple unique. D'une part, pour des raisons qui ne sont en définitive, ni philosophiques, ni exégétiques, mais essentiellement *théologiques* (conception paulinienne de la chute et de la Rédemption), l'Église tient à la réalité historique d'Adam et d'Ève. D'autre part, pour des raisons de probabilité et aussi d'anatomie comparée, la science, laissée à elle-même, ne songerait jamais (c'est le moins qu'on puisse dire) à attribuer une base aussi étroite que deux individus à l'énorme édifice du genre humain ».

En ce qui concerne la difficulté théologique que l'on vient d'entendre, nous ferons remarquer d'abord, pour prévenir toute équivoque, que les raisons invoquées par l'Église dans cette question du Monogénisme, ne sont pas des raisons de *théologiens*, mais, comme le dit bien le P. Teilhard, des raisons *théologiques*, c'est à savoir, dans l'espèce, des raisons dogmatiques déduites avec certitude d'écrits inspirés. Des interprétations de S. Augustin ou de S. Thomas ne lient pas la doctrine de l'Eglise ; les enseignements de S. Paul dans ses Épîtres font au contraire partie du dépôt révélé et immuable de la foi. Or, comme l'écrit le P. de Sinéty, « la plus grave des conséquences » de l'application « à l'origine de l'organisme humain des lois générales de l'évolution, » paraît bien « être l'admission du polygénisme pour l'origine de l'espèce humaine ». Les preuves que le P. de Sinéty apporte de cette assertion, dans son article *Transformisme* du D. A. F. C., col. 1845 et 1846, nous semblent très sérieuses ; nous ne voyons pas qu'on leur ait opposé aucune réponse pertinente ni que les partisans catholiques du transformisme anthropologique se soient inquiétés de les réfuter sérieusement : on ne les résoudra cependant pas par prétérition. Cf. *Rom.*, v, 12, 15.

Du point de vue uniquement scientifique, tout le monde doit nécessairement reconnaître qu'aucune preuve, je ne dis pas décisive, mais seulement pressante, ne s'impose.

En particulier, la critique faite par L. Vialleton et que commente le P. de Sinéty d'une des principales assertions de M. Boule concernant l'attitude penchée qu'aurait eue l'homme de la Chapelle aux Saints est d'une réelle importance et bien de nature à énerver l'un des fondements les plus solides en faveur d'une descendance animale de cet ancêtre. D'ailleurs les controverses soulevées autour de l'homme de Néanderthal et des squelettes qui lui sont apparentés (ceux de Broken Hill, de Spy, de la Chapelle aux Saints, etc...) ne sont pas près de finir. L'on sait assez que, pour beaucoup de savants, à commencer par M. Boule, la question s'est posée de savoir s'il ne s'agit pas là d'une espèce humaine complètement éteinte et avec laquelle on ne pourrait affirmer avec certitude qu'aucune race actuellement existante, même celle des quelques tribus australiennes qui s'en rapprochent le plus morphologiquement, ait la moindre parenté : ce qui naturellement a fait rebondir parmi certains catholiques l'ancienne hypothèse des *Préadamites*. Mais M. Boule est revenu sur ses affirmations premières très catégoriques et il admet maintenant une parenté possible de la race néanderthalienne avec les races australiennes dont nous venons de parler. En cela, d'ailleurs, il s'accorde avec un grand nombre, pour ne pas dire la plupart des savants actuels. Ainsi, outre la station droite que Vialleton et Sergi revendiquent énergiquement pour l'homme de Néanderthal, ces auteurs lui assignent plusieurs autres caractères qui sont spécifiquement humains, par exemple la capacité crânienne, les reliefs orbitaires dits en visière, la forme des arcades alvéo-palatines, etc., et qui font, à n'en pas douter, d'après eux, de l'homme de Néanderthal un membre du groupe humain. La conclusion de Sergi sur la race de Néanderthal est que « c'était un rameau d'un tronc humain d'origine afro-européenne ou africaine seulement, qui avait *tous les caractères humains*, qui n'était pas isolé et avait des rameaux parallèles, affines, émigrés dans l'Océan Pacifique et les Amériques qui s'est éteint précocement en Europe. Nulle évolution n'a fait sortir de lui un autre type humain, parce qu'il était déjà accompli dans ses caractères et parfaitement défini » (*Il posto dell' Uomo nella natura*, p. 209). Et Vialleton, après cette citation de conclure à son tour : « Voilà donc l'homme de Néanderthal rétabli complètement parmi les formes habituelles de la famille humaine, sans caractères transitionnels vers les anthropoïdes ; ce n'est plus la forme intermédiaire que son antiquité relative faisait accepter comme telle, conformément au dogme transformiste. Ce l'est d'autant moins que l'on connaît des fossiles plus anciens que lui et qui avaient déjà les caractères des hommes actuels. Ce sont, entre autres, les débris de la Denise. Boule les avait écartés comme incertains, non datés. Depéret a parfaitement déterminé leur âge qui est du pleistocène inférieur, bien antérieur par

conséquent à celui des néanderthaliens. De plus, avec son élève et collaborateur, le docteur L. Mayet, il admet que ces fossiles appartenaient à l'*Homo sapiens*, se rapprochant des Australiens. Par conséquent, tout concourt à établir que des hommes très semblables sinon identiques à ceux d'aujourd'hui, et sans caractères simiesques, vivaient dès le quaternaire inférieur, avant la race chez laquelle on a voulu trouver ces caractères, et qui, loin d'être une forme initiale, n'est qu'un rameau un peu particulier, mais néanmoins entièrement humain » (*L'origine des êtres vivants*, p. 279-280).

D'autre part, si l'on compare entre elles les capacités respectives des crânes préhistoriques et de l'homme moderne, on a ces résultats : celles des plus grands singes ne dépassent pas 600 cm³ ; après eux viennent le pithécanthrope de Java et le sinanthrope de Pékin, le dernier en date, qui ont tous deux un peu moins de 1000 cm³. Puis c'est le crâne de Piltdown, d'ailleurs jaugé très différemment (entre 13 et 1500 cm³), celui de Néanderthal, 1408 ; celui de la Chapelle-aux-Saints, 1600 ; celui de Chancelade, 1710 ; celui de l'homme néolithique, 1535 cm³ ; celui de l'homme moderne de 1375 à 1500 cm³. Après quoi l'on s'explique la conclusion de Boule : « Le groupe des hominiens est *en l'air* ; nous ne connaissons pas exactement le point d'insertion de la branche humaine sur les branches ou tiges voisines ; autant d'auteurs, autant d'hypothèses » (p. 461).

Quant à l'unité de race, Vialleton se prononce pour un monogénisme très net, à la défense duquel il déploie tous ses efforts, *ibid.*, p. 281-302 ; entre autres documents appelés à son aide, il donne les conclusions d'un mémoire extrêmement intéressant du Prof. Henri Vallois, *Les Preuves anatomiques de l'origine monophylétique de l'homme*, publié dans « L'Anthropologie », t. 39, 1929. Sans doute nous ne pouvons préjuger à l'avance ce que nos archives paléontologiques pourront nous révéler dans l'avenir. Mais dans l'état actuel de la science, absolument aucun document probant, aucun argument efficace n'impose, de quelque façon que ce soit, de rattacher notre rameau humain au groupe dit des anthropoïdes.

2. A la suite du P. de Sinéty, beaucoup de catholiques non seulement en raison du manque de toute preuve scientifique consistante, mais aussi pour des motifs dogmatiques, ne voudraient pas étendre au corps de l'homme le processus de l'évolution ni lui reconnaître une origine animale. Pour être complet, ajoutons cependant qu'un certain nombre de savants et exégètes catholiques, à l'heure actuelle, pensent différemment et que, s'ils n'admettent pas le *fait*, parce qu'ils estiment, eux aussi, qu'il n'est pas encore prouvé, ils n'en rejettent pas du tout la *possibilité*, soit du point de vue scientifique, soit du point de vue scripturaire et dogmatique. On trouvera cette thèse développée longuement dans un opuscule du P. Erich Wasmann, S. J. : *Die Abstammungslehre einst und jetzt*, n° 340 des « Münchener neuesten Nachrichten », 25 déc. 1925. Le Dr Schieser dans sa *Moderne Einführung in die Gottesgläubige Weltanschauung*, p. 368-385, a repris la même thèse en l'appuyant de nombreuses citations. Ce qui montre à tout le moins la nécessité d'être circonspect en la matière et invite à la prudence, je veux dire à ne pas, sans raison absolument décisive, qui peut-être n'existe pas, se couper les ponts derrière soi.

Et telle est aussi la conclusion qui se dégage de l'ouvrage (le dernier que nous connaissions, puisqu'il est de novembre 1931), consacré par le Rév. E. C. Messenger, docteur de Louvain, au sujet qui nous occupe ici : *Evolution and theology, the Problem of man's origin*, Londres, Burns et Washbourne. L'auteur reconnaît, sans d'ailleurs les exposer, les difficultés que présente, du point de vue scientifique, la thèse de l'évolution appliquée au corps de l'homme et qu'aucun argument décisif ne l'appuie : ce qui est évident. Mais si cette hypothèse n'est nullement prouvée, il estime, après une étude consciencieuse des documents ecclésiastiques, que, au cas où les découvertes paléontologiques de l'avenir devraient la vérifier, cela n'entraînerait nul conflit entre la science et la foi, aucun argument théologique autorisé, ni aucune décision officielle de l'Eglise ne s'y opposant. Les conclusions qu'il formule, p. 275, toutes réserves faites sur son explication de la formation d'Ève (p. 252-274), laissent aux catholiques une grande liberté.

Il est d'ailleurs à noter que le Dr Messenger, bien qu'enclin personnellement à admettre l'Évolution dans le sens le plus étendu, est, en pratique, très réservé pour ce qui concerne le point précis dont nous nous occupons, puisqu'aussi bien il admet non seulement pour la création de l'âme, mais aussi pour la formation du corps une intervention toute spéciale et miraculeuse de Dieu et cela, même dans l'hypothèse « not unorthodox », dit-il, des Préadamites qui auraient cessé d'exister après Adam. « En

somme, écrit-il, nous inclinons à penser qu'une intervention divine a bien pu avoir lieu dans la formation du corps humain lui-même. Nous sommes amenés à cette conclusion en vertu de ce principe philosophique que l'âme humaine peut seulement exister dans un corps humain et que d'autre part un corps humain est spécifiquement distinct de tout autre corps animal. En conséquence, nous pensons que la formation du corps humain peut avoir exigé une intervention divine spéciale, tout au moins pour lui donner la dernière disposition nécessaire à la réception de l'âme humaine » (p. 276). Sans aucun doute cette manière de voir est de nature à tranquilliser la plupart des théologiens, étant donné qu'elle sauvegarde le monogénisme et qu'elle donne un plein sens à la formule théologique courante qui réserve à Dieu une intervention spéciale dans la formation de l'*homme*. Mais pareille explication ne revient-elle pas à nier en pratique l'application de l'évolution au corps de l'homme au sens moderne du mot et à enlever à cette théorie, précisément ce qui fait aux yeux de ses partisans les plus déterminés son intérêt et sa séduction. à défaut d'autre argument, c'est à savoir qu'il faut se représenter toute la nature comme ordonnée et conspirant à préparer le corps de l'homme jusqu'au point où cette matière peu à peu élaborée, exigera de recevoir la forme spirituelle qui l'animera et le fixera définitivement ? En faisant intervenir Dieu au moment le plus intéressant — et d'ailleurs pour une raison excellente — le Dr M. rejoint en la justifiant la théorie des mutations brusques. Mais ne rompt-il pas ainsi tout le charme de la théorie aux yeux des modernes ?...

Voici les dernières conclusions de l'auteur ; elles sont empreintes d'un louable esprit de sagesse et de prudence : « Nous en arrivons maintenant à la question de la coopération partielle des causes secondes créées dans la production du corps humain. C'est un sujet difficile et délicat ; cependant, je me hasarderai à suggérer ceci : ne pourrait-on en diviser la discussion selon ces trois points qui répondent au fameux argument de Scot en faveur de l'Immaculée Conception : « potuit, decuit, ergo fecit » ?

« 1. *Potuit :* Dieu a pu faire appel aux causes secondes, comme instruments dans la formation du corps humain : possibilité qui est concédée par tous les théologiens, et sur laquelle il est inutile d'insister.

« 2. *Decuit :* c'est, semble-t-il, le point discutable, mais nous pensons qu'il est le plus aisé à établir en vertu de ce que nous avons appelé « le principe du naturalisme chrétien » : « Dieu use des causes secondes partout où la chose est possible ». [Ici, sans aucun doute, M. Messenger doit s'attendre à ne pas rallier tous les suffrages et à voir son argumentation laisser dans l'incertitude bon nombre de ses lecteurs].

« 3. *Fecit ?* Nous mettons ici délibérément un point d'interrogation. Nous sommes incliné personnellement à conclure, en nous appuyant sur les fondements théologiques qui viennent d'être exposés, que la nature a dû coopérer à la formation du corps d'Adam. Cependant, il y a deux raisons qui conseillent la prudence en cette matière [à savoir l'attitude de réserve observée par l'autorité ecclésiastique sur ce sujet et d'autre part l'attitude hostile de tant de théologiens modernes].

« En conséquence, nous pensons qu'en somme il est préférable pour un catholique de suspendre son jugement sur cette matière à l'heure actuelle ou du moins de ne pas accepter sans aucune réserve l'hypothèse évolutionniste. Et ainsi nous terminons sur un point d'interrogation : *Fecit ?* ».

ART. VI. — ARGUMENTA MINUS VALIDA

1m ARG. — Est ordo in mundo. Ergo est ordinator.

Resp. — Invalide procedit ; nam non quilibet ordo exigit causam intellegentem ; et etiam postquam Deus probatus fuerit, non probatur non posse dari ordinem resultantem ex casu, saltem relativo. Quod autem attinet ad casum absolutum, h. e. effectum « qui per accidens est quoad omnes causas ac proinde a nulla causa vel intenditur vel prævidetur », jam postquam probatum fuerit Deum existere et esse infinite sapientem, concludemus talem effectum repugnare : sed hic non licet supponere.

Instant 1°. — Datur universus qui omnino harmonicus exstat et stricte unus, ita ut in eo difformitas quæcumque impossibilis sit. *Atqui* talis ordo ita perfectus inter varias partes alicujus totius harmonici, implicat necessario intellectum ordinatorem, quem vocabimus Deum.

Resp. — Data minore in hypothesi Majoris, *negatur* simpliciter *Major*, antequam Deus probatus fuerit (sin minus etiam postea).

Instant 2°. — *Probatur Major sic :* « Si nous formons l'idée d'univers et nécessairement, c'est parce que les êtres particuliers ne se suffisent pas à eux tout seuls pour être pleinement intelligibles et que par suite l'univers nous apparaît comme le dernier complément créé qu'ils requièrent pour être tout à fait achevés. L'univers comme tel est donc plus intelligible, plus un, plus riche d'être et meilleur que tout être particulier, puisqu'il ne se pense que comme le dernier achèvement de tous et de chacun. Mais alors il est bien évident que toute loi de perfection qui vaut de l'être particulier, vaut à plus forte raison de l'univers, et que si, dans un être particulier, une difformité, un déséquilibre, si léger soit-il, n'est jamais possible que par accident, une difformité de l'univers est totalement impossible, nul accident ne pouvant léser un objet hors duquel il n'y a rien. Il faut donc que l'univers comme tel soit complet, parfait et que nulle lacune ne le dépare. Or, si l'univers négligeait de fournir des agents proportionnés aux puissances à qui il est susceptible d'en fournir, il y aurait incohérence en lui, il y aurait manque d'équilibre et d'unité dans sa finalité intérieure, il y aurait lacune caractérisée dans la hiérarchie de ses essences : l'univers serait boiteux. Donc il faut dire qu'à toute puissance, à tout désir qui incline une parcelle quelconque de l'univers vers un acte particulier, répond quelque part dans l'univers un agent proportionné » (G. de Broglie, *De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*, in « Recherches de Science religieuse », 1924, p. 225-226).

Et en note, l'auteur ajoute : « Cette manière de raisonner n'étonnera aucun de ceux qui ont fait leur la notion aristotélicienne et thomiste de *Nature* et d'*Univers*. Pour Aristote et saint Thomas, ces termes désignent essentiellement une idée d'ensemble qui préside de plein droit aux existences individuelles, un bien suprême entre les biens finis qui inspire nécessairement toutes les activités particulières. Ces philosophes n'ont donc nul besoin de recourir à la divine Sagesse pour établir que l'Univers doit être parfaitement équilibré et ordonné : cela sort pour eux de sa notion même ».

Resp. — L'axiome *desiderium naturæ nequit esse inane* ne doit donc pas, d'après cet exposé, s'établir par induction, ni s'appuyer sur la sagesse divine ; mais il doit se déduire *a priori* de l'idée d'univers, qui elle-même, doit valoir *a priori*, et le raisonnement revient à ceci : « De même que la nature humaine m'étant donnée, je n'ai pas besoin de recourir à la sagesse de Dieu ou à l'induction pour savoir avec certitude que cette nature est intelligente et libre, de même la simple conception de l'univers me révèle son harmonie ». Mais cette argumentation n'est cor-

recte que si la Nature, que si l'Univers sont des notions vraiment *unes*, au même titre que les notions de tel homme ou de tel animal, c'est-à-dire en vertu d'un principe FORMEL constitutif de perfection et d'unité ou d'une cause FINALE vers laquelle il serait ordonné et en laquelle il trouverait une raison nécessaire d'unité et d'harmonie. Or, s'il s'agit de principe *formel*, chacun sait, à moins qu'il ne soit moniste, que le monde n'a pas de principe formel *un :* l'unité de l'univers n'est, au sens métaphysique, qu'une unité *per accidens* (1), le principe de cette unité n'est pas en lui, mais dans une idée qui lui reste extérieure et qui est le plan divin, idée imparfaitement distribuée dans les formes particulières des espèces d'êtres particuliers de l'univers et qui, tout en leur étant à chacune d'une certaine manière immanente, n'est pas réellement présente, à la manière d'une forme, dans l'ensemble comme tel. Aussi bien, cette idée est la cause finale de l'univers, ce que Dieu a voulu que l'univers réalise pour lui rendre gloire à lui-même, mais ce dont évidemment nous ne pouvons parler que lorsque nous avons prouvé que Dieu existe et qu'il a dû vouloir cet ordre et cette harmonie. En d'autres termes, pour concevoir l'univers comme *un* et comme animé d'un principe déterminant de sa propre perfection, il faut faire appel à la sagesse divine. Or, pour découvrir que l'univers réalise un plan et dans quelle mesure cette sagesse divine a, en fait, pourvu à la perfection de l'univers, il faut faire appel à l'observation. Toute conception de la Nature et de l'Univers qui serait autrement construite et prétendrait s'imposer *a priori*, comme présidant nécessairement et de plein droit aux existences individuelles *antérieurement* à la connaissance de Dieu, une pareille conception doit être estimée nulle et non avenue ; elle aurait beau se réclamer d'Aristote et de S. Thomas, — ce qui est très contestable, — cela ne l'empêcherait pas d'être dépourvue de toute valeur, absolument gratuite et sans aucun fondement : un ensemble de réalités substantiellement et physiquement distinctes ne requiert à aucun titre un principe formel d'unité strict immanent en tant qu'ensemble.

On peut s'indigner contre cette critique et la traiter d'empirisme, mais on n'y échappera que par un apriorisme arbitraire. On décrète que l'univers est intelligible et on joue sur ce mot comme s'il s'agissait de l'intelligibilité au sens strict, c'est-à-dire de celle d'un être strictement un. Or c'est précisément ce qui devrait être d'abord démontré, et ce qui ne peut évidemment l'être, parce que c'est simplement faux.

Nous n'ignorons pas — et nous venons de le dire — que l'unité dont on se réclame ici est celle que confère une *finalité* et non pas une *forme* substantielle. Mais cela ne résout rien, car, s'il y a finalité dans l'univers considéré comme un tout, cette finalité n'est pas de l'ordre de la finalité *intrinsèque* proprement dite — précisément parce que le monde n'est pas un, au sens métaphysique, et qu'il n'y a de finalité intrinsèque qu'en dépendance de la forme une, — mais de l'ordre de la finalité *extrinsèque* ; et nous revenons à un principe d'ordre et d'unité de l'univers,

(1) Voir J. DE LA VAISSIÈRE, *Cursus philosophiæ naturalis*, t. II, p. 242-247.

transcendant à l'univers, que nous ne pourrons affirmer qu'après avoir prouvé l'existence de Dieu.

A cette réponse générale, nous joindrons les quelques remarques particulières suivantes :

a) On nous dit que l'univers doit être « complet, parfait, et que nulle lacune ne le dépare ». *En droit*, cette affirmation implique le principe de l'optimisme absolu avec toutes ses conséquences, ou plutôt en droit elle ne s'applique qu'à l'être qui a la perfection par essence. *En fait*, c'est la négation de l'évidence, l'univers étant essentiellement incomplet, imparfait, dans son ensemble comme dans ses parties. Sachons donc le reconnaître sans ambages : l'univers est incontestablement et essentiellement boiteux, — que vous parliez de l'univers matériel et physique ou de l'univers moral, peu importe : et cela seul ruine toute l'argumentation que nous examinons ici.

b) Il ne s'agit pas de savoir si, pour Aristote et S. Thomas, les termes « Univers » et « Nature » désignent essentiellement « une idée d'ensemble qui préside de plein droit aux existences individuelles », ou non. Il s'agit de savoir si une telle idée est fondée et sur quoi. L'existence de Dieu étant prouvée, cette idée tient, et dans un plan synthétique, lorsque la première cause, raison ultime de tout le réel, intelligence infiniment sage et prévoyante, a été solidement établie, cette conception doit nécessairement être admise. Nous sommes persuadés que, pour S. Thomas, la question se pose bien ainsi, et que ce magnifique cosmos, — où toute créature est ordonnée à glorifier le Créateur selon sa nature et son rang dans la hiérarchie des êtres, par l'intermédiaire des intelligences participées, — ne lui apparaît et n'est affirmé par lui comme consistant, que parce qu'il est déjà en possession ferme et assurée du fondement essentiel, ou de la clé de voûte (comme on voudra) de tout l'ordre métaphysique de l'être. *A priori*, indépendamment de l'existence de Dieu connue et justifiée d'ailleurs, pareille vue sur le monde a sans aucun doute un intérêt esthétique incontestable, mais elle ne saurait du tout s'imposer à l'esprit et il est impossible de la justifier avec une fermeté qui entraîne aucune certitude (1). Cf. Ch. Werner, *La finalité chez Aristote*, in « Rev. de th. et phil. », 1930, p. 5-16.

c) Le P. de Broglie raille au même endroit les scolastiques modernes qui se définissent et se représentent l'Univers comme « l'ensemble des

(1) Quant à Aristote nous n'admettons absolument pas l'incompatibilité de sa théorie sur le point qui nous occupe ici avec celle de la philosophie scolastique ; à nos yeux le moindre inconvénient de cette opposition soi-disant *totale* que d'aucuns allèguent en l'occurrence (v. g. VIALATOUX, dans la « Revue apolog. » de septembre 1930, *Raison naturelle et religion surnaturelle*, p. 271-277), nous semble devoir être de dénier finalement à la raison humaine toute consistance propre dans son domaine et par voie de conséquence d'aboutir à la confusion du naturel et du surnaturel. Nous admettons parfaitement que le point de vue du Stagirite est très différent de celui de l'Aquinate, puisqu'il ne se place pas dans le plan de la création qu'il ignore, et dès lors ce point de vue ne peut être qu'incomplet et insuffisant. Cela n'empêche nullement que les rapports attribués par Aristote à l'Univers vis-à-vis de l'Acte pur, ne soient parfaitement vrais dans ce qu'ils affirment et ne doivent être acceptés comme tels. Mais ici encore cette théorie synthétique suppose la réalité de l'Acte pur établie par ailleurs ou elle ne prouve rien, comme nous le reconnaissions au début de la thèse, p. 349.

faits », des objets variés amoncelés par la divine Puissance et qui en sont réduits « pour établir que l'Univers doit être intelligiblement un à des déductions variées de la sagesse de l'artisan divin, ou ce qui est pis encore à la simple induction ». Mais ces scolastiques ne se départiront pas pour autant de leur attitude : il est trop évident en effet non seulement qu'ils n'ont pas, mais qu'*il n'y a pas* d'autre voie efficace pour arriver à une notion d'ordre qui ne soit pas « fragile », « vaine », purement gratuite et qui soit vraiment objective, si ce n'est d'établir d'abord l'existence de Dieu.

2m ARG. — Lex supponit legislatorem. *Atqui* mundus subjicitur legibus. *Ergo.*

Resp. — Iterum invalide procedit ; nam Major non valet nisi de lege proprie dicta, quæ nempe liget voluntatem ; porro lex physica, quæ est relatio necessaria consequens naturam rerum, est lex improprie et analogice dicta, de qua præcise quæritur utrum exigat legislatorem intellectu et voluntate præditum, an sit tantum resultantia.

3m ARG. — Sic proponit suum argumentum generale modo compendioso Garrigou-Lagrange, art. *Dieu,* in D. A. F. C., col 1064 : « Un moyen ne peut être ordonné à une fin que par une cause intelligente. Or il y a dans la nature, chez les êtres dépourvus d'intelligence, des moyens ordonnés à des fins. Donc la nature est l'effet d'une cause intelligente » : Quod est optimum. — *Minorem* autem sic probat : « La nature ne suppose pas de nécessité, mais même si la nécessité existait partout dans la nature, elle supposerait encore la finalité, tout principe d'opération ayant en lui quelque chose de relatif qui ne s'explique que par la finalité : *omne agens necesse est agere propter finem* » : Quo in principio universali fundatur ergo ultimatim tota probatio. — Sed :

Resp. — Hoc ultimum principium est verissimum, quatenus, ut dicit S. Thomas : « si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud ; unde a contingente ad utrumque non requiritur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinatur ad unum ; impossibile igitur esset quod ageret » (*III C. G.*, c. 2) ; vel : « omne agens agit propter finem : alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud » (*Ia P.*, q. xliv, a. 4). Sed aliud est *necessario agere propter finem,* secundum hunc sensum determinationis in causa, aliud *arguere necessario intellectum.* Porro dubitatur, imo negatur ab omnibus adversariis causarum finalium solam finalitatem istam manifestare intentionem et volitionem ; potest enim haberi ut mera *resultantia.* Unde contra eos ostendendum est explicationem per resultantiam imparem esse factis explicandis et invalidum ergo est æstimandum principium supra enunciatum ad thesim præsentem stabiliendam. Non hoc sensu pleno (h. e. qui exigat intellectum) poterit intellegi, nisi quando existentia Dei summe sapientis probata fuerit.

Instat : « Un résultat déterminé doit être prédéterminé, sans quoi la détermination proviendrait de l'indétermination ».

Resp. — Effectus debet esse prædeterminatus in causa, h. e. causa debet esse determinata ut agat tali modo et quando agit, *conc.*, debet esse sic determinata per seipsam solam, an ab alio, vel ab aliquo intellectu, *nescio* nunc : est enim præcise quæstio præsens de qua dubitatur, cujusque solutio non debet supponi.

Quod autem dicit postea auctor : « potentia dicitur ad actum », nihil ad rem efficit : aliud enim est pro potentia esse *ex natura sua* capax talis actus, h. e. apta vel ordinata ad talem actum, aliud ordinari *per intentionem aliquam* ad hunc actum. Unde semper satis erit dicere, ubi de actionibus incomplexis agitur : « potentia ordinatur ad talem actum determinatum per suam naturam », donec præcise insufficientia illius naturæ ad hanc ordinationem per seipsam et necessitas alicujus ordinatoris transcendentis intellegentis probata fuerit. Præter istius existentiam, posset sane moveri quæstio : « unde hoc agens habet suam naturam » ? sed jam non esset argumentum ex ordine, quod immediate probaret intellectum.

Urget : « L'existence de la finalité interne établie..., on peut en déduire l'existence de la finalité externe. En effet, nous voyons que les êtres supérieurs utilisent les inférieurs... D'où suit que l'inférieur a une fin extrinsèque qui ne diffère pas de celle du supérieur »...

Resp. — *Disl. ult.* : semel probata existentia Dei providentis, *trans.*, secus, *nego*. De ce qu'un être de nature inférieure peut être utilisé par un autre, il ne s'ensuit nullement qu'il soit *ordonné* à cet autre, et fait *pour* lui. Etc...

= Quæ præterea dicit idem Garrigou-Lagrange, de ordinatione essentiæ ad existentiam (col. 1064-1071, 1073) nihil sunt ad rem ; iceterum certa incertis stabilire contendunt, quæ est pessima methodus

---

ART. VII. — DE HISTORIA ARGUMENTI (1)

In hac historia distinguere licet quasi tria stadia :

I. In antiquitate. — Auctores potius instant in modo constanti et regulari qui patet in Universo. Unde concludunt hunc ordinem casu explicari non posse, ideoque requirere causam intellegentem. Quod ostendunt testimonia varia et utilia, in quibus hic ordo explicite et directe refertur ad aliquem intellectum.

1. Apud paganos. — Ita **Anaxogaras** : « Commixta et secreta ac dis-

(1) Cf. Piat, *Croyance en Dieu*, p. 60-75 ; Saisset, *Essai de philos. rel.*, t. II, p. 220-234 ; Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 315-316, D. A. F. C., col. 1064-1066 ; P. Brunner, *Probleme der Teleologie bei Maïmonides, Thomas von Aquin und Spinoza*, Heidelberg, Winter, 1928 (de S. Thoma agit, p. 28-48 ; præcipuum objectum operis est Spinoza, p. 48-138).

creta omina cognovit mens : et quæ futura erunt quæque fuerunt et quæ nunc sunt, quæque erunt omnia mens ordinaverit, conversionemque hanc qua nunc sidera et sol lunaque et aer atque æther ab indigesta mole secreti torquentur et vertuntur » (Fragm. 6, édit. Didot, Fragm. philos. græc., t. I, p. 249).

Pariter et præsertim **Socrates** apud Xenophontem, *Memorabilia*, I, c. 4 (édit. Didot, p. 338-340), quem compendiose proponit A. Bremond, *La piété grecque*, p. 35-39. In quo capite proponit argumentum nostro valde affine, quod desumit ex mirabili ordinatione variarum partium corporis nostri et animalium, ex variis instinctibus, ex anima denique nostra, ut probet existentiam deorum vel potius Demiurgi, qui omnia disposuisset et gubernaret Providentia sua.

Plato idem dicit et νοῦν invocat : « Estne dicendum universum hoc regi ab irrationali quodam et temeraria et fortuita potestate, an contra, ut majores nostri senserunt, ordine quodam mentis et sapientiæ mirabilis gubernari ? Conveniens est fateri, mente omnia hæc gubernari » (*Phil.* 28 d ; cf. ibid., 30 a-d) (1).

Aristoteles doctrinam de finalitate in *II Phys.*, c. 4, late evolvit. Mentem vero ejus bene ostendit hoc fragmentum a Cicerone conservatum in *De natura deorum*, II, 37 : « Præclare ergo Aristoteles : Si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent bonis et illustribus domiciliis quæ essent ornata signis atque picturis instructaque rebus illis omnibus quibus abundant ii qui beati putantur, nec tamen exissent unquam supra terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum, deinde aliquo tempore patefactis terræ faucibus ex illis abditis sedibus evadere in hæc loca quæ nos incolimus atque exire potuissent, cum repente terram et maria cælumque vidissent, nubium magnitudinem, ventorumque vim cognovissent aspexissentque solem ejusque cum magnitudinem pulchritudinemque tum etiam efficientiam, cognovissent quod is diem efficeret toto cælo luce diffusa, cum autem terras nox opacasset tum cælum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunæque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni æternitate ratos immutabilesque cursus ; quæ cum viderent, profecto et esse deos et hæc tanta opera deorum esse arbitrarentur ».

Cicero ipse ibidem suam propriam sententiam evolvit (édit. Nisard, t. IV, p. 128) : « Hic ego non mirer esse quemquam, qui sibi persuadeat corpora quædam solida atque individua, vi et gravitate ferri, mundumque effici ornatissimum et pulcherrimum ex eorum corporum concursione fortuita ? Hoc qui existimat fieri potuisse, non intelligo cur non idem putet si innumerabiles unius et viginti formæ lit-

---

(1) Πότερον, ὦ Πρώτάρχε, τὰ ξύμπαντα καὶ τόδε τὸ καλούμενον ὅλον ἐπιτροπεύειν φῶμεν τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμιν καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν ἢ τἀναντία, καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον, νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν ; — Οὐδὲν τῶν αὐτῶν, ὦ θαυμάσιε Σώκρατες. ὁ μὲν γὰρ σὺ νῦν δὴ λέγεις, οὐδ' ὅσιον εἶναί μοι φαίνεται· τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι.

terarum, vel aureæ vel qualeslibet, aliquo conjicientur, posse ex his in terram excussis *Annales Ennii*, ut deinceps legi possint, effici. Quod nescio an ne in uno quidem versu possit tantum valere fortuna. Isti autem, quemadmodum asseverant, ex corpusculis, non colore, non qualitate aliqua quam ποιότητα Græci vocant, non sensu præditis, sed concurrentibus temere atque casu mundum esse perfectum ; vel innumerabiles potius in omni puncto temporis alios nasci, alios interire. Quod si mundum efficere potest atomorum concursus, cur porticum, cur templum, cur domum, cur urbem, non potest ? Quæ sunt minus operosa et multo quidem faciliora ».

Ut ex citatis apparet, idem dicunt isti ethnici atque Scriptura : « Cæli enarrant gloriam Dei ».

2. Apud Patres Ecclesiæ. — Idem etiam dixerunt unanimiter Patres Ecclesiæ quorum testimonia habes apud Petau, *De Deo*, l. I, c. I. Pauca audiamus tantum :

Minucius Felix : « Quo magis mihi videntur, qui hunc mundi totius ornatum non divina ratione perfectum volunt, sed frustis quibusdam temere cohærentibus conglobatum, mentem, sensum, oculos denique ipsos non habere. Quid enim potest esse tam apertum, tamque perspicuum, cum oculos in cælum sustuleris, quam esse aliquod numen præstantissimæ mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur ? Cælum ipse vide. Quam late tenditur, quam rapide volvitur, vel quod in noctem astris distinguitur, vel quod in diem sole lustratur : jam scies quam sit in eo summi moderatoris mira et divina libratio... » (*Octavius*, c. XVII, Migne P. L., t. 3, c. 285).

Gregorius Nazianzenus : « Quid enim tandem est illud quod cælestia et terrestria... certo ordine collocavit ? Quis hæc miscuit ac sejunxit ? An non eorum artifex ?... Quis porro horum artifex ? An non is qui hæc procreavit atque in rerum naturam produxit ? Neque enim procul dubio casui fortunæque hæc vis et facultas adscribenda est. Ut enim hoc demus casu omnia exstitisse, cui tandem eorum constitutio ac dispositio tribuenda erit ? Atque ut hoc, quoque ipsum, si ita lubet, casui concedamus, cujusnam quæso, fuerit hæc juxta eas rationes quibus primum creata sunt, tueri atque conservare ? Alteriusne cujuspiam an casus ? Alterius profecto, non casus. Hoc autem quid tandem aliud esse queat quam Deus ? — Sic ratio quæ ex Deo est et cunctis insita et prima in pectoribus nostris condita lex... nos ab iis rebus quæ oculis cernuntur ad Deum subvenit » (*Orat. theol.* II, c. 16 sq., M. P. G., t. 36, col. 48 sq. ; cf. c. VI, sq., ibid., col. 32 sq.).

Gregorius Nyssenus : « Quis enim intuens et animadvertens harmoniam (id est conspirantem et consentientem et quasi concinentem copulationem atque coagmentationem) rerum universitatis cælestiumque ac terrestrium miraculorum, et quemadmodum elementa natura inter se contraria ineffabili et occulta quadam societate atque communione ad eumdem omnia scopum atque intentionem unumquodque suam vim ad rerum universitatis permansionem, durationem et incolumitatem simul conferentia atque contribuentia conferuntur, impli-

cantur et connectuntur... : hæc si quis oculis intelligentiæ atque acie mentis intuetur, annon aperte per ea quæ apparent, docetur quod vis artificiosa solersque in rebus universis apparens, atque per omnia pertinens ac fusa cum partes accommodat et adaptat toti, tum totum partibus explet atque una quadam vi rerum universitas coercetur et continetur, dum ipsa in se ipsa manet... » (*De anima et resurrectione*, M. P. G., t. 46, col. 26-27).

Pariter **Dionysius Alexandrinus** (M. P. G., t. 3, c. 1272) et alii.

Ut constat, præsertim, sin minus unice, finalitatem extrinsecam quæ apparet in motibus universi invocant hæc testimonia. Idem dicent scholastici cum S. Thoma et aliis ; sed isti etiam et præprimis finalitatem intrinsecam præ se tulerunt : cf. supra, p. 353 n.

II. Cum Leibnizio (*Théodicée*, n. 346-350) jam accentus potius ponitur in contingentia ordinis. Etenim juxta eum variæ leges motus (« l'action est toujours égale à la réaction »), conservationis energiæ (« la même force se conserve toujours »), continuitatis et multæ aliæ minime apparent ut necessariæ ; concipitur omnino possibilitas alius ordinis, aliorum ordinum innumerorum qui de facto non realizantur : oportet ergo ut habita fuerit electio, et intellectus superior selegerit.

Dans les *Principes de la nature et de la grâce*, n. 11, il écrit : « La sagesse suprême de Dieu lui a fait choisir surtout les lois du mouvement les mieux ajustées et les plus convenables aux raisons abstraites ou métaphysiques. Il s'y conserve la même quantité de la force totale et absolue, ou de l'action ; la même quantité de la force respective ou de la réaction ; la même quantité enfin de la force directive. De plus l'action est toujours égale à la réaction, et l'effet entier est toujours équivalent à sa cause pleine. Et il est surprenant, de ce que par la seule considération des causes efficientes, ou de la matière, on ne saurait rendre raison de ces lois du mouvement découvertes de notre temps et dont une partie a été découverte par moi-même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux causes finales et que ces lois ne dépendent point du principe de la nécessité comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques ; mais du principe de la convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de Dieu pour ceux qui peuvent approfondir ».

Ailleurs, dans un texte que cite Ravaisson, *Rapport sur la philosophie du XIX^e siècle*, p. 250, on lit encore ceci : « Les principes du Mécanisme dont les lois du mouvement sont les suites, ne sauraient être tirées de ce qui est purement passif, géométrique, matériel, ni prouvées par les seuls axiomes de Mathématiques. Pour justifier les règles dynamiques, il faut recourir à la métaphysique réelle, et aux principes de convenance qui affectent les âmes et qui n'ont pas moins d'exactitude que ceux des géomètres ».

III. Cum Kantio jam spectatur non natura ordinis sed ejus relatio ad causam a qua procedit et quæritur utrum exigat intellectum. Inde variæ responsiones modernorum quas initio thesis exposuimus. Pro

plerisque argumentum ex ordine fundatur in inductione quæ proficiscitur ab assimilatione inter leges activitatis nostræ et modum agendi naturæ. Or « qui nous dira si la nature n'a pas d'autre moyen de produire l'ordre que la pensée, telle que nous la trouvons en nous ? Pourquoi sa manière d'opérer serait-elle nécessairement semblable à la nôtre ? Pouvons-nous donc nous flatter de connaître toutes les catégories de l'être, nous qui ne voyons le monde que du dehors et d'une façon si fragmentaire ? » (Piat, *loc cit.*, p. 66).

Ut notum est ceterum, hæc est præcipua objectio quæ a Kantianis et idealistis modernis thesi nostræ de finalitate opponitur, et punctum a quo procedunt ut ipsi negent omnino necessitatem cujusvis « demiurgi » ad ordinem cosmicum explicandum, sed e contra affirment sufficientiam finalitatis immanentis, de qua fuse supra locuti sumus. Quomodo vero exinde orta sit explicatio ab Hegel proposita et in sua idea possibili et reductive in mera IDEA *entis*, in cujus unitate fundantur, vide ap. Piat. *ibid.*, p. 67-72, cum referentiis (1).

ART. VIII. — ARGUMENTUM SUB FORMA POPULARI

I. Exponitur. — Omni homini mundum sensibilem consideranti, etsi valde imperfecte, constat evidenter, et quidem evidentia objectiva, licet confusa, ex signis indubiis et omnibus perviis, hunc mundum nullo modo posse explicari casu fortuito, imo requirere causam aliquam transcendentem summe intellegentem et potentem. Quod constat applicatione obvia principii causalitatis, ut fit in aliis casibus similibus : si horologium, si Ilias Homeri, si Parisiensis civitatis ædificia causam excellentem, distinctam et intellegentem postulant, a fortiori hæc planta, hoc animal, hic oculus... a fortiori mundus integre sumptus, etiam qualis attingitur in cognitione vulgari.

II. Crisis. — 1. Hæc forma quæ etiam finalitatem extrinsecam et ordinem generalem totius universi cum motibus siderum, etc., complectitur, est maxime obvia rudibus et omnibus « hominibus bonæ voluntatis ». Ut dicit recte P. de Tonquédec, in « Études », 1908, t. I, p. 596 : « l'ordre se manifeste avec une telle plénitude qu'il n'est pas besoin de se guinder sur la fine pointe de l'esprit pour l'apercevoir, et pour l'attribuer à une cause merveilleusement sage et industrieuse. Et c'est ce qui assure à cet argument, — en dépit des difficultés métaphysiques qu'on lui oppose, — un succès durable auprès des intelligences normales ».

Sed præcise, quia facile et lucidum, a multis scientificis contemnitur, cum juxta eos « le gros bon sens est le plus grand ennemi des

---

(1) Notandum tamen occurrit interpretationem omnino novam philosophiæ Hegelianæ proponi a quibusdam nunc, præsertim ab H. GLOCKNER, *Hegel*, t. I, Stuttgart, Frommann, 1929.

grandes vérités »... Revera contra illud argumentum innumeras suscitant objectiones propter quas debuimus restringere multum ejus amplitudinem ita ut, saltem *quoad nos*, in stadio cognitionis et certitudinis *reflexivæ* jam habeantur magnæ difficultates.

2. Si vero de hac forma populari *quoad se* inquiritur, respondetur eam valere. Etenim de facto nemo dubitat nec dubitare potest de argumento, ita ut, sicut pro existentia corporum, habeatur de hac veritate certitudo *spontanea* vere objectiva nec oriatur dubium nisi in *reflexione* propter confusionem motivorum quæ objectionibus opacantur. De jure non dubitatur merito nec debet dubitari hunc ordinem mundi non posse non habere auctorem intellegentem, ita ut hæc certitudo habenda sit vere *objectiva* : sed aliud est videre distincte rationem impossibilitatis, aliud videre confuse impossibilitatem ipsam. Porro ad ostendendam rationem impossibilitatis, oportet caute procedere et tunc non negandæ sunt difficultates. Quapropter illud restrinximus finalitati intrinsecæ viventium.

3. Ut evolvatur argumentum sub hac forma, multiplicandæ sunt comparationes quæ sensibilem reddant applicationem principii causalitatis huic ordini. Ita Cicero, supra, *De Natura deorum*, II, 37 ; P. Janet, *Causes finales*, l. II, c. I, p. 427-428 ; Saisset, *Essais de philo. religieuse*, t. II, p. 237. Nota sunt hæc Newtonii : « Cet admirable arrangement du soleil, des planètes, des comètes ne saurait provenir que d'un Être tout puissant » ; et hæc a Voltaire scripta :

> Il est vrai, j'ai raillé Saint-Médard et la Bulle,
> Mais j'ai sur la nature encore quelque scrupule ;
> L'univers m'embarrasse et je ne puis songer
> Que cette horloge marche et n'ait point d'horloger.
> (*Satires*, « les Cabales »).

Et J.-J. Rousseau : « Si la matière mue montre une volonté, la matière mue selon certaines lois me montre une intelligence : agir, comparer, choisir sont les opérations d'un être actif et pensant : donc cet être existe. Où le voyez-vous exister ? m'allez-vous dire. Non seulement dans les cieux qui roulent, dans l'astre qui nous éclaire ; non seulement dans moi-même, mais dans la brebis qui paît, dans l'oiseau qui vole, dans la pierre qui tombe, dans la feuille qu'emporte le vent. — Je juge de l'ordre du monde quoique j'en ignore la fin, parce que, pour juger de cet ordre, il me suffit d'en comparer les parties entre elles, d'étudier leurs concours, leurs rapports, d'en marquer le concert. J'ignore pourquoi l'univers existe, mais je ne laisse pas de voir comment il est modifié, je ne laisse pas d'apercevoir l'intime correspondance par laquelle les êtres qui le complètent se prêtent un secours mutuel. Je suis comme un homme qui verrait pour la première fois une montre ouverte et qui ne laisserait pas d'en admirer l'ouvrage, quoi qu'il ne connût pas l'usage de la machine et qu'il n'eût point vu le cadran. Je ne sais, dirait-il, à quoi le tout est bon, mais je vois que chaque pièce est faite pour les autres : j'admire l'ouvrier dans le détail de son ouvrage et je suis bien sûr que tous les rouages ne marchent pas ainsi de concert sans une fin commune qu'il

est impossible d'apercevoir. » (ap. *Démonstr. évangéliques*, de Migne, t. IX, p. 1219 ; cf. p. 1220).

Alios textus invenies in « Rev. pr. Apol. », 1910, p. 609.

Ruskin, cité dans la « Revue des Deux Mondes », du 15 février 1908, p. 787, écrit : « Le physicien nous dit qu'il y a autant de chaleur, de mouvement ou d'énergie calorifique dans une bouillotte que dans un aigle des Alpes. Très bien, très juste, c'est très intéressant : précisément il faut autant de chaleur pour faire bouillir l'eau de la bouillotte que pour élever l'aigle des Alpes jusqu'à son nid. Mais nous autres peintres, tout en reconnaissant que la bouillotte et l'oiseau sont égaux et semblables à tous les points de vue scientifiques, nous prenons un intérêt spécial à la différence de leurs formes. Le fait auquel va notre attention, c'est que l'un a un couvercle sur le dos et l'autre une paire d'ailes et que leurs becs ne se ressemblent pas, sans parler de la distinction de volonté que les physiciens peuvent appeler un simple mode de l'énergie. La bouillotte aime à rester tranquille au coin du feu ; l'aigle choisit de se suspendre dans les airs. C'est ce choix, non le degré de la température produite tant qu'il s'accomplit, qui nous semble la circonstance intéressante ».

Lamartine, dans le *Tailleur de pierres de Saint-Point* a cette page : « Ah ! monsieur, je ne sais pas comment sont faits les autres hommes ; mais quant à moi, je ne pourrais voir, je ne dis pas une étoile, mais seulement une fourmi, une feuille d'arbre, un grain de sable, sans lui dire : « Qui est-ce qui t'a fait ? »... Bien entendu, monsieur, ça ne peut pas se faire soi-même ; car avant de faire une chose, il faut être, n'est-ce pas ? Et avant d'être, ça n'était pas ; donc ça ne pouvait pas se faire. Ça n'est pas plus fin que ça. Du moins voilà comment je me suis dit la chose ; mais vous devez la savoir de bien d'autres façons plus savantes que celle-là. — Non. Toutes les manières aboutissent à la vôtre ; on peut le dire en plus de paroles, non en plus de sens. Des effets sans cause ; une chaîne immense qui remonterait et redescendrait jusqu'à l'infini, des élévations et des profondeurs de l'espace, qui porterait des mondes et des mondes suspendus en tout sens à ses innombrables anneaux, et qui n'aurait point de premier chaînon. Voilà des mondes sans Dieu, mon pauvre Claude. Une absurdité que vous ne voudriez pas dire tout haut à votre chien, de peur de révolter l'instinct d'une bête, n'est-ce pas ? ».

III. Sur la formation des mondes. — Comme complément à l'argument tiré de l'ordre du monde, voici emprunté à un article de vulgarisation publié par le Professeur A. Berget, un bref aperçu des théories modernes les plus actuelles sur ce sujet. Elles ne sont nullement définitives, mais méritent d'être connues (1).

---

(1) Ceux qui voudraient de plus amples détails également dépourvus de tout appareil technique, peuvent consulter le grand ouvrage du même auteur : A. Berget, *Le Ciel*, Larousse, 1923 ; Couderc, *Architecture de l'univers*, Gauthier-Villars, 1930 ; J.-H. Jeans, *Les aspects plus larges de la Cosmogonie*, in « Revue générale des sciences », 31 oct. 1928, p. 567-575 ; *L'univers*, tr. fr., Payot, 1930 ; Moreux, *Le Ciel et l'Univers*, Doin, 1928 ; et surtout C. Störmer, *De l'espace à l'atome*, tr. fr., Alcan, 1929.

« Il y a, dans l'immensité de l'espace céleste, des sphères incandescentes qui sont les étoiles : chacune de ces étoiles est un soleil analogue au nôtre, autour duquel gravitent également, sans doute, des planètes peut-être habitées par des êtres pensants [?]. Le nombre de ces étoiles est fabuleux. Notre Soleil, en effet, n'est qu'une des plus petites parmi les deux milliards d'astres brillants qui constituent la Voie lactée. Or, grâce aux admirables travaux des astronomes américains, grâce à la puissance des télescopes que leurs budgets leur permettent d'avoir, on connaît aujourd'hui plus d'*un milliard* de nébuleuses spirales dont chacune est une « voie lactée » renfermant, selon toutes probabilités, autant d'étoiles que la nôtre. L'esprit reste confondu devant de tels nombres qui ne traduisent, cependant, qu'une portion de l'infini céleste.

« Mais il n'y a pas, dans cet espace sans fin, que des sphères lumineuses, que des étoiles vivantes : il y a des étoiles mortes, il y a les globes éteints, dont la Lune est un exemple à notre portée, et dont notre sphère terrestre, dont notre Soleil lui-même, qui se refroidit peu à peu, seront d'autres exemples dans un avenir, lointain certes, mais qui n'est pas incalculable.

« Or, il faut se rappeler la manière dont se sont formées les sphères qui gravitent dans l'espace. Issues de nébuleuses, dont les atomes primordiaux étaient de l'hydrogène, de l'hélium et un gaz encore inconnu sur la Terre, et auquel, faute de mieux, on a donné le nom de *nébulium*, elles se sont constituées par l'agglomération de ces atomes, qui, en se groupant ainsi, ont développé des pressions et des températures dont l'évaluation défie toute mesure. Sous la double influence de ces pressions formidables et de ces températures élevées, les atomes initiaux ont subi une véritable « intégration » qui a donné naissance à la *Matière*, telle que nous la voyons, sous ses formes variées : corps simples, métalloïdes, métaux, gaz rares, etc. La masse, d'abord ignée, s'est refroidie peu à peu en rayonnant sans cesse vers le froid de l'espace. Sous l'action de ce refroidissement, une solidification superficielle s'est opérée et une « écorce » s'est formée, qui emprisonnait au-dessous de sa croûte si mince le redoutable réservoir d'énergie représenté par le noyau incandescent, noyau formé de combinaisons « endothermiques » auprès desquelles nos picrates, nos nitroglycérines, nos cheddites et nos trinitrotoluènes ne sont que des jouets d'enfant.

« Quand l'un de ces globes est assez refroidi pour cesser d'être incandescent, il représente un astre mort, au moins mort superficiellement. Mais cet astre, invisible dès lors sur le fond sombre du ciel, continue cependant de cheminer dans l'espace, comme chemine le système du Soleil et de ses planètes qui se dirige vers la constellation d'Hercule à la vitesse de 20 kilomètres à la seconde... Quand notre Soleil sera devenu obscur à son tour, il ne continuera pas moins sa randonnée céleste ; et, au cours du voyage de ce train extra-rapide, il se trouvera exposé à en rencontrer un autre, dont l'itinéraire croisera le sien, et amènera ainsi la fatale, la terrible rencontre de ces deux masses énormes, dont la puissance vive sera multipliée par le carré de leurs vitesses.

« Alors, on devine, on conçoit tout au moins ce qui va se produire

« Même si les deux sphères qui se heurtent ainsi étaient uniquement composées de matériaux inertes et froids, la quantité de chaleur développée par ce choc formidable suffirait à les fondre et à les volatiliser complètement, en portant leur matière à une température qui les rendrait incandescentes et rendrait visible, à l'état d'étoile nouvelle, leur position invisible l'instant d'avant : la *nova* est née.

« Mais, n'oublions pas que ces globes devenus obscurs n'étaient éteints qu'en apparence : il renfermaient sous leur écorce extérieure, comme de gigantesques obus, les composés explosifs accumulés à leur centre. Libérés par la rupture de leur enveloppe, ces composés vont se décomposer à leur tour en dégageant une quantité de chaleur qui dépasse toute imagination. Sous l'influence de cette quantité de chaleur, les constituants des deux autres, les roches, les métaux, seront fondus et volatilisés ; mais il y aura plus encore. La matière elle-même qui les forme, sera dissociée ; ses atomes seront désagrégés jusqu'à ce qu'il ne reste plus, comme éléments survivants, que les indestructibles et primitifs atomes d'hélium et d'hydrogène.

« Ainsi, une nouvelle nébuleuse va commencer d'exister à la suite de cette collision céleste. Cette nébuleuse évoluera à son tour, donnera naissance à des planètes d'où s'échapperont des satellites. Et l'on voit que, lorsque l'œil de l'astronome aperçoit dans le champ de sa lunette une étoile nouvelle, il vient d'assister, spectateur émerveillé, à la résurrection d'un monde, résurrection qui, étant donné que la lumière ne se propage pas avec une vitesse infinie, date peut-être de plusieurs siècles au moment où nous l'apercevons pour la première fois ».

OBJECTIONES

OBJ. 1ª. — Ex deordinationibus mundi. — Multa sunt mala cum physica, tum moralia. Ergo si quid interdum apparet ordinis, iste ordo non apparet nisi casu ; eo magis quod constantia semper habetur in causis per se, cum e contra inconstantia sit signum casus. Unde sic :

Non est constantia in ordine. Ergo ordo non habet causam per se.

Ita Bergson : « Même si l'on s'en tient au monde organisé, il n'est guère facile de prouver que tout y soit harmonie. Les faits interrogés diraient aussi bien le contraire. La nature met les êtres vivants aux prises les uns avec les autres. Elle nous présente partout le désordre à côté de l'ordre, la régression à côté du progrès » (*Evolution créatrice*, p. 43-44).

Et præsertim Card. Newman, *Apologia*, tr. fr., *Histoire de mes opinions religieuses*, p. 371-372. Sic loquitur, data et supposita aliunde existentia Dei : « Partant donc de l'existence d'un Dieu (vérité, je l'ai dit, aussi certaine que ma propre existence, quoique j'éprouve, lorsque j'essaie de poser logiquement les fondements de cette certitude, de la difficulté à le faire d'une manière et sous une forme qui me satisfasse), je porte hors de moi mes regards sur le monde des hommes ; et j'y découvre un spectacle qui me remplit d'une inexprimable douleur. Le monde ne paraît être autre chose que le démenti de cette grande vérité dont tout mon être est si rempli : et l'effet que cette vue produit sur moi, par une conséquence nécessaire, c'est de me confondre, comme si ma propre existence était niée. Si, me regardant dans un miroir, je n'y voyais pas mon visage, j'éprouverais un sentiment analogue à celui qui me saisit lorsque, jetant les yeux sur le monde vivant et agité, je n'y vois aucun reflet de son Créateur. Voilà, pour moi, une des grandes difficultés de cette vérité absolue et primordiale, auxquelles je faisais allusion tout à l'heure. Si ce n'était cette voix qui parle si clairement dans

ma conscience et dans mon cœur, je deviendrais athée, panthéiste ou polythéiste au premier regard que je jetterais sur le monde. Je ne parle que pour moi seul, et je suis loin de nier la force réelle des arguments en faveur de l'existence de Dieu, tirés des faits généraux de la société humaine ; mais ces arguments n'apportent en mon âme ni lumière, ni chaleur, ils n'en chassent pas l'hiver de ma désolation, ils n'y font pas épanouir les bourgeons, ni croître les feuilles, ils ne répandent pas la joie dans mon être moral. La vue du monde n'est autre chose que cette page déroulée devant le Prophète, pleine de lamentations, de gémissements et de deuil (Ezech., II, 9) ».

Si talia dici possunt ab aliquo qui admittit existentiam Dei (1), quid si agitur ille qui non admittit eam ? — Exponitur synthetice objectio a P. de Tonquédec, *loc. cit.*, p. 141-142.

Resp. — 1° *Indirecte* : *a*) In hoc stadio nostri cursus, non contendimus omnia esse ordinata, sed tantum multa esse ordinata. Atqui ordo istorum requirit causam per se, quod nobis sufficit. — Quod attinet ad inconstantiam, respondemus, ubi hæc adsit, tunc variari adjuncta et interferri causas novas, sed in iisdem adjunctis semper eumdem ordinem constantem haberi.

b) Postea quando Deum semel probaverimus, penitus ordinem mundi explicabimus et apparentem ordinis defectum, ubi de Malo loquemur.

Hinc processus : Datur ordo exigens Deum : Ergo Deus est. Si tunc nequeo explicare malum, non ideo negabo Deum : verum non contradicit vero.

2° *Directe :* cum P. de Tonquédec, *loc. cit.*, in « Rev. pr. Apol. », 1917, p. 143 sq. et in « Études », 1908, p. 585-590. Præterea Richet, in « Revue des deux Mondes », 1913, t. IV, p. 819-821 ubi explicat partes doloris ; Hontheim, *Inst. theod.*, p. 317-326 ; P. Janet, *Causes finales*, p. 324 ; Dalbiez, *Le transformisme et la philosophie*, in « Cahiers de la philosophie de la nature », I, p. 212, etc., etc.

Le désordre suppose l'ordre. Pour affirmer que les frères Siamois ou les veaux à deux têtes sont des anormaux, des monstres, il faut supposer qu'il y a une règle, un état où l'on est normal, un ordre général d'où l'on ne sort que *par accident*, dérogation, exception. Il n'y a de fausses notes que par rapport à une mélodie ; on ne peut parler de dissonances qu'en fonction de sons harmonisés. L'engrenage qui se déboîte n'est que la cessation d'un arrangement ; le désordre n'est que la négation de l'ordre qu'il suppose. L'ordre, lui, au contraire, est quelque chose de positif. Un organisme ou une organisation sont des faits qui exigent des causes positives, intentionnelles, des causes intelligentes qui, pour produire ces effets, les ordonnent elles-mêmes. Une polyphonie nécessite une intention de grouper des accords. Pour grouper l'agencement des parties, assurer leur équilibre harmonieux et leur entr'aide, concevoir et réaliser l'idée d'une mélodie, il faut un esprit dominant, unifiant, ordonnant ces parties comme des moyens à la fin de l'ensemble. Or nous avons trouvé de ces moyens ordonnés à des fins déterminées chez les êtres dépourvus d'intelligence.

Quant à nier la possibilité du désordre, comme d'aucuns le voudraient insinuer, nous ne pouvons voir dans cette attitude qu'une gageure et un paradoxe. Cela reviendrait à faire du problème du mal un faux problème, comme on l'a prétendu en effet : mais on ne gagne rien à prendre ces positions extrêmes qui manifestement perdent le contact avec le réel. Il y a du désordre dans le monde, il y a du mal dans la création et celle-ci aurait pu être plus parfaite : il faut en prendre son parti.

OBJ. 2ª. — Ex inutilitate multorum. — Dantur innumera quæ vel nullum finem habent, v. g. organa rudimentaria quæ non evolvuntur (mammæ in viro), vel suum finem si daretur, attingere nequeunt : quot semina quæ numquam pubescunt, et quanta prodigalitas ovorum ad perpetuitatem speciei obtinendam ! *Atqui*, si ita est, quomodo finalitas affirmari potest et sapientia intellectus ordinantis ?

Cf. Lœb, *The world as a whole*, p. 94 et alios textus ap. Hontheim, *Inst. theod.*, n. 309,

---

(1) Poursuivant le tableau le plus sombre des maux qui désolent notre monde, l'auteur, du reste, ne conclut nullement de là à une objection contre l'existence de Dieu ; car pour lui Dieu est déjà supposé connu par ailleurs. Il en infère donc seulement cette conclusion, p. 379 : « S'il y a un Dieu, *puisqu'il y a un Dieu*, il faut que la race humaine se trouve impliquée dans quelque terrible calamité originelle ».

p. 181, qui citat argumentum venatoris a Lange propositum ; Janet, *Causes finales*, l. I, c. 6, p. 313 sq. qui citat multa ex Darwin et Ch. Martins. — Audiamus Leclerc du Sablon, *Les incertitudes de la biologie*, p. 66 sq. : « Il n'y a pas, pour une espèce ou un individu, que des caractères utiles ou des caractères nuisibles ; il y a aussi des caractères indifférents... La crête du coq ou les longues plumes brillantes de sa queue ne lui sont d'aucun secours et peuvent même le gêner. Ce sont là des organes sans causes finales. Il est en effet difficile d'admettre, comme certains auteurs, que la crête et les plumes brillantes du coq lui sont utiles comme moyen de séduction à l'égard des poules. — Les exemples d'organes ou de dispositions sans utilité sont encore bien plus nombreux chez les végétaux. Les plantes ne pourraient-elles pas se passer d'une grande corolle sans chlorophylle qui est pour elles une dépense inutile, alors que les étamines et le pistil sont, dans beaucoup d'espèces, tout aussi bien protégés par quelques écailles vertes ou brunes ? Les fleurs de violettes sont un excellent exemple d'organe inutile. Il y a deux sortes de fleurs : les unes, les seules que l'on remarque ordinairement, ont une grande corolle violette, mais ne donnent jamais de graines ; les autres, appelées fleurs cleistogames, sont cachées sous les feuilles dépourvues de corolle ou avec une corolle rudimentaire et restent à l'état de bouton fermé ; ces dernières seules donnent des graines fertiles. Le développement inverse de la corolle et des graines montre bien l'inutilité de la première.

« Le cas des fruits charnus est peut-être encore plus net. Le péricarpe d'une poire ou d'une pêche renferme en effet une proportion considérable de sucre qui a été élaborée par les feuilles vertes de la plante. Dans les graines, on voit clairement l'utilité d'une pareille réserve qui peut servir à la nutrition de la plantule pendant la germination. Mais il n'en peut être ainsi des péricarpes charnus qui se décomposent après la maturité du fruit et n'entourent plus les graines au moment de la germination. Le péricarpe charnu est donc complètement inutile à la plante. Les finalistes à outrance pourraient, il est vrai, alléguer que le rôle des fruits est de nourrir l'homme et les animaux frugivores ; mais ce sont là des considérations auxquelles on a renoncé depuis Bernardin de S. Pierre. Les péricarpes charnus n'ont pas de causes finales... »

Resp. — 1° *Indirecte*. Argumentum nostrum nititur factis certis indubiæ finalitatis, quæ, ut talia, exigunt rationem sufficientem. Nunc ideo possumus præscindere a factis vel dubiis, vel etiam apparenter contrariis : quod eo magis nobis licet quo manifestius patet nos non arguere ex ordine universali mundi. Postea, quando Deum probaverimus, legitime concludemus dari veram finalitatem in omnibus casibus qui sunt nobis dubii vel apparenter contrarii : operarius enim summe sapiens, ut est intellectus a se subsistens nil inutile operatur.

2° *Directe :* quia fines variorum organorum nos latent, non sequitur hunc finem non dari, nec paulatim nostram ignorantiam non posse tolli. Quod optime ostendit Richet, in « Revue des Deux Mondes », 1923, t. VI, p. 383-384, ubi probat nihil dari inutile : quod jam antea ostenderat, ibid. 1913, t. IV, p. 827 : « La physiologie contemporaine a démontré que les organes qui paraissaient n'avoir aucune utilité, en réalité, ont une fonction bien déterminée. Mon cher maître, Brown-Séquard, a le premier, il y a plus de soixante ans, montré que certaines glandes qui n'ont pas de conduit excréteur, déversent dans le sang des produits de sécrétion nécessaires à l'organisme. Aujourd'hui, les patientes études de beaucoup de physiologistes ont montré que les glandes surrénales, le corps thyroïde, l'hypophyse, le thymus, produisent des substances indispensables à la nutrition et au bon fonctionnement de nos organes. Chacun de ces appareils a sa finalité particulière » (1923, *loc. cit.*).

« Un animal meurt quand on lui enlève l'hypophyse, ou le thyroïde, ou les surrénales. Ces glandes que jadis, dans leur ignorance, les physiologistes regardaient comme superflues, sont en réalité nécessaires à la vie. Et en effet vraisemblablement, toute disposition, dont aujourd'hui nous méconnaissons l'usage, sera quelque jour expliquée. Nous sommes autorisés, dès que nous voyons une fonction apparaître, à affirmer qu'elle a son rôle dans la défense de l'être. Quand nous étudions un organe, par avance nous supposons que cet organe est utile. Et jusqu'à présent, sauf quelques rarissimes exceptions, probablement passagères, à tout organe la physiologie a pu attribuer une fonction précise. Quand on ne l'a pas trouvée encore, cette fonction, il faut la chercher ; et la recherche sera fructueuse » (1913, *loc. cit.*).

« Tout récemment, j'ai pu montrer que la rate, dont on ignorait à peu près la fonction, n'était pas cependant un organe inutile. Au premier abord, on pouvait le suppo-

ser ; car des animaux et même des hommes, dont la rate a été enlevée, peuvent pendant des mois et même des années, vivre sans en paraître incommodés. Eh bien, en réalité, comme le faisait pressentir l'hypothèse d'une finalité sans exception, la rate n'est nullement inutile. Car dans le cas d'une alimentation insuffisante ou défectueuse, les chiens dératés survivent moins longtemps que les chiens normaux. Je n'ai guère pu aller plus loin, ni établir pourquoi la rate est utile à la nutrition. Mais il est intéressant de prouver un fait nouveau, même quand on ne peut pas en apporter quelque explication » (1923, *loc. cit.*).

Nec ideo mirum si apud viros scientificos idea finalitatis jam aperte nunc proponitur tamquam methodus explicationis scientificæ. Ita, v. g. L. Plantefol, prof. ap. « Collège de France », in collatione « La biologie végétale », quæ habetur in opere collectivo, *L'orientation actuelle des sciences*, Alcan, 1930, dicit p. 147-148 : « Lorsqu'une plante modifie sa forme sous l'action des conditions externes pour rétablir l'équilibre entre ces diverses fonctions, nous ne pouvons manquer de voir dans ce phénomène d'adaptation une véritable finalité. Je disais précédemment à peu près ceci : la forme type ne pouvant, dans un milieu nouveau, maintenir l'équilibre de ses fonctions, les parties en croissance se trouvent, par la nouvelle forme qu'elles réalisent, amener la plante à un équilibre physiologique nouveau. Voilà de la finalité : je présente le phénomène étudié sous l'aspect fin : l'équilibre physiologique, et moyen : la forme nouvelle. On a beaucoup médit de l'interprétation finaliste. Nous devons nous demander si elle n'est pas compatible avec une explication scientifique, c'est-à-dire si nous ne pouvons trouver des liens déterminants, des liens de cause à effet, entre des phénomènes qui nous sont apparus sous cet aspect : fin et moyen. Ce sont les théories vitalistes qui ont causé le plus grand tort à la notion de finalité ; en laissant supposer l'être vivant assez souple dans sa structure, dans sa forme et dans ses fonctions pour réagir d'une manière intelligente presque, à l'action qui s'exerce sur lui, elles ont jeté un discrédit sur une notion sans le secours de laquelle la biologie, ou plus généralement les sciences physiques et naturelles, ne peuvent se développer. Il y a une finalité dans le monde et même dans le monde inorganisé. Elle s'exprime par le principe de Le Chatelier auquel obéissent la plupart des processus physiques et chimiques : « Si à un système donné en équilibre, nous appliquons une force extérieure qui rompt l'équilibre, les modifications qui se produisent seront telles qu'elles tendront à supprimer l'action de la force extérieure ». Cujus principii idem auctor dat explicationes sive in ordine physico, sive in ordine chemico et demum in ordine viventium. Ut patet propugnamus rationem finalitatis quæ sit magis evoluta et intentionalis quam ista ; sed hoc non impedit quominus talis notio, etiam ita restricta, elementa essentialia finalitatis servet et in scientiis partes maximas agat quæ antea denegatæ et repudiatæ fuerant a Positivistis.

De eadem utilitate finalitatis in scientiis, cf. etiam A. Reymond, *Etudes sur la finalité*, Lausanne, La Concorde, 1931, p. 79-107.

3° Quod autem attinet ad *semina innumera* quæ, cum se non evolvant, finem naturæ suæ non attingunt, respondetur aliud esse habere finem, aliud attingere de facto finem. Porro affirmantibus defectum hujus ultimi repugnare, respondetur :

Dist. : si germinum evolutio sit finis ultimus, *conc.*, sed nego suppos. ; — si finis proximus, *subd.* : si hic finis esset ab auctore naturæ absolute intentus, *conc.*, si hypothetice (disjunctive) intentus, *nego*. Objectivitas finis est quæstio JURIS, non facti. Ceterum quoad factum, si semel probatur Providentia, hæc germina finem revera attingunt, cum bono universi inservire possint, sive evolutione sua, sive alio modo. Præterea, hæc prodigalitas videtur necessaria ad conservationem speciei, sive agitur de ovis (v. g. « doris alba » apud Darwin, *Voyage d'un naturaliste*, p. 216), sive de polline.

L'argument n'aurait quelque valeur que si le principe « desiderium naturæ non potest esse inane » impliquait la réalisation de fait de toute tendance, ce qui n'est pas : il suppose seulement que cette réalisation soit *possible*. De plus, il ne vaut pas de tout désir, appétit, ou ordination, mais de certains seulement comme nous le dirons ailleurs ; et en toute hypothèse, cette valeur du principe, sur le sens de laquelle on ne s'accorde pas, n'est jamais absolue, elle est toujours conditionnée et hypothétique.

OBJ. 3ª. — Anthropomorphismus. — Est præcipua objectio KANTII (Kritik der Urteilskraft, p, 244-246, édit. Erdmann, 1884) : « Procedit argumentum ex simi-

litudine inter leges activitatis nostræ et modum procedendi naturæ : unde concludimus ordinem qui materialiter constat procedere ex Demiurgo qui intellectum nostro similem habuit.

Atqui non probatur naturam non posse efficere ordinem alio medio atque per intellectum, nec posse agere secundum leges quas nullo absolute titulo concipere nobis licet ». Cf. apud Piat, *La croyance en Dieu*, p. 66-67.

Pariter Le Roy, in *Le Problème de Dieu*, p. 40-41 ; notre preuve, inquit, « postule une analogie entre notre action et celle de la nature, entre nos œuvres et les siennes... ; elle suppose et implique l'assimilation de l'univers à un *ouvrage* médité qui décélerait l'existence d'un *ouvrier* ».

Resp. — 1° Quoad **Kantium,** negatur minor, quoad utramque partem. Supponit enim ens non esse intelligibile, vel posse non subjici judicaturæ intellectus, quasi aliquid posset non habere rationem essendi, seu rationem intelligibilem. Porro ubi ratio essendi, ibi intellectus. — Hæc objectio negat re vera intellectum ut sic esse facultatem entis et nostrum intellectum qui transcendentaliter ordinatur ad ens posse percipere rationem entis ubi adest. Porro ordo quem detegit noster intellectus implicat media innumera quæ supponunt habere rationem suam intelligibilitatis in ipso fine ad quem diriguntur et quem intendunt.

2° Contra **Le Roy**, apte scribit Gayraud, in « Rev. de Philo. », 1908, t. II, p. 131 : « Quant à l'analogie entre notre action et celle de la nature, à l'assimilation entre nos œuvres et les siennes, nous disons que ce sont là des faits certains et manifestes au point de vue de la finalité. Nous voyons et chacun peut voir des effets naturels qui portent la marque d'une intention exécutée d'après un but à atteindre, un résultat à obtenir. Tels sont les organismes vivants... Nous en concluons, nous ne supposons pas à priori, que sous ce rapport la nature est assimilable à l'homme et son activité à la nôtre. Mais pour conclure à la Providence générale, il n'est nul besoin de passer par cette assimilation, d'en faire une prémisse, un médium de l'argument et d'y accrocher la conséquence logique. Celle-ci procède directement du fait constaté et du principe de la proportion entre l'effet et la cause. C'est le bon sens qui le veut ainsi ».

3° Retournant l'argument, on pourrait dire que ce sont toutes nos inventions les plus subtiles qui sont des imitations de la nature : cf. Cuénot, « Rev. des quest. scient. », janv. 1924, p. 61 et Moreux, *Confins de la science*, t. II, p. 186-192, que nous citions plus haut. — M. Gilson, dans une note de son livre *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 256-258, rétorque l'objection d'une autre manière qui est également très pertinente.

Instant. — *Ordo est quid pure subjectivum.* — Ita Schopenhauer : « C'est notre entendement qui, saisissant l'objet au moyen de ses propres formes, temps, espace, causalité, produit d'abord la pluralité et divisibilité des parties et de leurs fonctions et tombe ensuite dans l'étonnement sur la parfaite harmonie et la coopération de ces parties résultant de l'unité originelle : en quoi par conséquent il admire sa propre œuvre » (*Le monde comme volonté*, suppl. au l. II, c. xxvi, tr. fr., t. III, p. 141). Pariter W. James *Expérience religieuse*, tr. fr., p. 370 ; Spir, *Pensée et réalité*, p. 453 (cf. p. 87), etc... Aliis verbis, ordo est lex mentis et conditio a priori cogitationis, sed non potest affirmari esse in rebus.

Resp. — De ce que la finalité existe *pour* l'intelligence, il ne s'ensuit pas qu'elle existe *par* notre intelligence et que ce soit elle qui l'impose à la réalité. L'objection ainsi présentée implique tout le problème de l'idéalisme et ne peut être résolue qu'en supposant déjà l'idéalisme réfuté. Il y a du réel distinct de notre esprit et notre esprit est fait pour l'être qu'il s'exprime et qu'il s'assimile : il ne légifère pas dans le vide et l'ordre rationnel est calqué sur l'ordre réel, en sorte que l'ordre que nous affirmons des choses, nous ne l'affirmons des choses que parce que nous le trouvons dans les choses. Que d'autre part cet ordre implique lui-même une autre intelligence, c'est ce que sa notion objective et son intelligibilité exigent positivement.

OBJ. 4ª. — Ex conditionibus existentiæ. — Ordo actualis est terminus diuturnorum experimentorum. Combinationes quæ non erant harmonicæ, neque stabiles, neque vitæ capaces perierunt. Nihil ergo mirum si nunc apparet adaptatio splendida. Cf. supra, p. 329, Leclerc du Sablon.

Quæ objectio sic apud Richet, R. D. D. M., *loc. cit.*, p. 824, proponitur : « Ceux- à

seuls parmi les êtres ont pu survivre qui étaient pourvus de défenses efficaces. Les médiocres, les faibles, les impuissants ont disparu. Toutes les ébauches que la Nature a tentées et tente constamment échouent misérablement, quand ces ébauches sont incapables de résister aux causes de destruction. Il faut être bien adapté pour vivre ; et comme les caractères se transmettent par l'hérédité, il n'y a eu, depuis des milliers de siècles, pour ne pas disparaître et pour perpétuer races et espèces, que des êtres bien adaptés. En même temps que des millions et des millions de naissances, chaque seconde du temps qui s'écoule voit des millions et des millions d'avortements. Loi fatale, nécessaire, inéluctable, à laquelle il est interdit, sous peine d'un naïf anthropomorphisme, de chercher une cause : car la seule cause des phénomènes nécessaires est leur nécessité même ».

Resp. — 1° Cum eodem Richet, *ibid.*, p. 825 : « Cette influence de la sélection et de l'hérédité, c'est encore de la finalité. Une loi, biologique ou non, porte en elle-même toutes ses conséquences. Si la loi fatidique de l'hérédité et de la sélection a conduit la matière vivante à pulluler sur l'écorce terrestre et à prendre les formes sous lesquelles elle s'est propagée et diversifiée, c'est que ce développement et ces formes étaient inclus dans la loi même... » Cf. supra quæ diximus cum P. de Tonquédec de evolutionismo.

2° Quærenda est ratio illius legis selectionis et hæreditatis. Porro hæc ratio non est proxime nisi in ejus terminis, qui ita ordinantur ut de facto subordinentur fini obtinendo qui sit eis superior ; et quæstio remanet solvenda cur hæc entia subjiciantur huic legi, cur ergo sint talia, et talem finalitatem habeant.

OBJ. 5ª.— Contra argumentum ex instinctu. — Instinctus non arguit finalitatem, ut constat ex ficticia interpretatione instinctus Ammophylorum supra data juxta Fabre. Etenim, ut dicit Rabaud, *Adaptation et évolution*, p. 271 : le dard est fait pour transpercer, dit-on couramment, en parlant de l'aiguillon des Hyménoptères ou de tout autre animal. Et on ajoute aussitôt, négligeant la contradiction, que la peau est faite pour protéger. Seulement la peau ne protège pas ; les proies que capturent les Hyménoptères, ont, tout exprès, des membranes articulaires minces qui rendent l'accès facile à l'aiguillon ; et lorsque celui-ci ne rencontre pas ces membranes, le dard ne pénètre pas et les paralyseurs ne paralysent point.

Resp. — 1° La finalité de l'acte par lequel l'hyménoptère se sert de son aiguillon n'en reste pas moins évidente. La fonction unique du dard est de percer et cela en vue du bien de l'individu, qu'il s'agisse de procurer des vivres à sa progéniture, ou de toutes autres fins utiles ; si l'aiguillon ne réussit pas toujours, cela n'empêche en rien que cette fin utile de défense ou de prévoyance ne soit sa seule raison d'être. De plus l'aiguillon s'est formé chez l'embryon ou chez la nymphe, son ébauche est née à un moment où il ne pouvait rendre aucun service, puisque l'aiguillon fonctionne exclusivement chez l'adulte. Comment ne pas voir, dans cette préparation lointaine, la poursuite d'un but ?

2° La peau est faite pour protéger, mais sa fin n'est pas d'immuniser contre *toute* action du dehors, surtout quand il s'agit d'actes de violence étrangère et extérieure, contre quoi tous les êtres de la nature, quels qu'ils soient, sont presque toujours désarmés. Les membranes articulaires sont plus minces en vue du fonctionnement même des articulations et elles le sont pour le bien de l'individu. Qu'un autre animal perçoive ce point plus faible de résistance à l'action du dehors, cela montre chez lui un discernement en faveur de son utilité propre dont il faudra rendre raison, sans que la finalité intrinsèque des organes et de l'organisme des autres animaux soit pour autant compromise en rien.

Instant. — Dantur instinctus absolute deordinati, v. g. mantis religiosa, cujus femina devorat marem post fecundationem, immo omnes mares qui successive, post primam fecundationem, occurrunt ad coitum. Et ita porro de multis aliis...

Resp. — Deordinatio, in hoc casu et similibus, cum finis intentus, qui est reproductio et perpetuitas speciei, simpliciter obtineatur, est omnino neganda. Si vero res sub alio respectu, nempe humano sensibili, spectaretur, quasi moralitas ibi violaretur, tunc risibilis esset objectio : moralitas enim locum non habet inter animalia et valde mirus est hic novus anthropomorphismus. Unde valet a fortiori quoad hunc respectum id quod dicit Spinoza de voluptate : « adeo gaudium (animâlis) a gaudio

(hominis) tantum natura discrepat quantum essentia unius ab essentia alterius differt » (1). Ceterum de instinctu mantis religiosæ non desunt optimæ explicationes, ut videre est apud L. Binet, *La vie de la mante religieuse*, Vigot, 1931, p. 43-55.

OBJ. 6ª. — Ex finalitate externa. — « La Finalité est externe ou elle n'est rien du tout » (BERGSON, *L'Evolution créatrice*, p. 44). Ce qu'il développe ainsi :

« Considérons l'organisme le plus complexe et le plus harmonieux. Tous les éléments, nous dit-on, conspirent pour le plus grand bien de l'ensemble. Soit, mais n'oublions pas que chacun des éléments peut être lui-même dans certains cas, un organisme et qu'en subordonnant l'existence de ce petit organisme à la vie du grand, nous acceptons le principe d'une finalité externe. La conception d'une finalité toujours interne se détruit ainsi elle-même ».

RESP. — Si l'être vivant constitue un pur agrégat, une unité simplement accidentelle, *conc.*, s'il constitue une véritable unité substantielle, *nego*. Les organismes particuliers qui peuvent entrer dans la morphologie du vivant, ne s'appartiennent pas, n'ont plus de vie indépendante et ne vivent que de la vie du tout. Mais Bergson n'a pas l'idée de ce qu'est une substance ontologiquement une. — De plus notez ce sophisme : il écrit « chacun des éléments peut être DANS CERTAINS CAS un organisme », et il conclut : « la conception d'une finalité toujours interne se détruit ainsi elle-même ». Or de deux choses l'une : ou cette conclusion signifie : « la conception d'une finalité interne *se détruit toujours*, ce qui était la thèse à prouver », mais comment pouvez-vous conclure ici de « certains cas » à « toujours » ? — ou elle signifie en effet : « la conception d'une finalité *toujours interne...* », mais alors vous ne prouvez plus rien du tout, car les tenants de la finalité interne dans le cas présent n'arguent que des êtres où cette finalité interne se manifeste, ils ne prétendent nullement, au stade actuel de leur argumentation, que cette finalité interne soit toujours donnée et discernable.

Instance : « Mais chacun sait que ces éléments peuvent posséder une véritable autonomie. Sans parler des phagocytes, qui poussent l'indépendance jusqu'à attaquer l'organisme qui les nourrit, sans parler des cellules germinales qui ont leur vie propre à côté des cellules somatiques, il suffit de mentionner les faits de régénération » (p. 45).

RESP. — Le paralogisme est ici plus évident : de ce que certains éléments peuvent posséder ou même possèdent une véritable autonomie, il ne s'ensuit nullement que tous, ou du moins la plupart possèdent cette autonomie. Or les tenants de la finalité interne, d'une part envisagent avant tout ces autres éléments qui ne sont pas autonomes et dont implicitement l'objection reconnaît l'existence ; mais de l'autre, ils se gardent bien de nier la finalité externe. Dans le cas d'espèce envisagé par Bergson, nous pouvons reconnaître sans aucune peine une certaine autonomie des phagocytes et des cellules germinales et concéderons, à prendre les choses en rigueur, qu'elle peut s'interpréter dans le sens de la finalité externe. Mais qu'est-ce que cela prouve contre les cas de finalité interne caractérisés que l'on peut apporter d'ailleurs ? Et en quoi la finalité externe, si elle est bien prouvée, peut-elle nous gêner en rien ? Quant aux faits de régénération, de reconstitution de parties lésées en fonction de l'ensemble selon la forme et le type du tout, on peut difficilement concevoir exemple qui soit davantage contre Bergson et constitue une preuve plus manifeste de la subordination des éléments à l'individu, par conséquent de la finalité interne.

OBJ. 7ª. — Explicatio quam dedimus supponit tribui ab extrinseco (ab intellectu distincto) naturæ viventium irrationalium tendentiam quæ ex dictis debet esse intrinseca. *Atqui* in hoc est contradictio.

---

(1) « Il y a des instincts inutiles ou même nuisibles et funestes, avec parfois quelque chose d'absurde », écrit M. LE ROY, dans *l'Exigence idéaliste et le Fait de l'évolution*, p. 182, renvoyant pour le détail au « Bulletin de la Soc. fr. de philosophie, séance du 28 mai 1914 ». Dans l'état présent de nos connaissances, nous n'avons pas d'explications pleinement satisfaisantes de certaines manifestations instinctives, cela est très vrai. Mais avons-nous donc une connaissance exhaustive de toute la nature vivante, et de quel droit affirmer que ces manifestations sont absurdes ? En vérité, qu'en savons-nous ? Et n'y a-t-il pas dans cette prétention une concession indue à cet anthropomorphisme que l'on pourchasse par ailleurs avec frénésie ?

Resp. — *Dist. Maj.* : intrinseca formaliter, *conc.*, causaliter, *nego* ; *cld. min.* : si tendentia esset intrinseca et ab extrinseco sub eodem respectu, *conc.*, si sub diverso respectu, *nego*.

Instant. — Si jam illa tendentia finalis est extrinseca causaliter, hoc supponit causam efficientem voluisse talem naturam, quia talis natura jam habebat in se formaliter talem tendentiam. *Atqui* tunc inde concluditur vel finalitatem naturæ intrinsecam esse rationem sufficientem ipsius activitatis finalis qua talis, vel naturam talem in se spectatam exigere primam causam in ordine exemplaritatis, quod in thesi ulteriori negabis.

Resp. — *Conc. Maj.* — *Dist. min.* 1^m *Memb.* : si supponitur naturam dari a parte rei, erit ratio sufficiens suæ realitatis, *nego*, activitatis finalis, *subdist.* : proxima, nempe talis activitatis determinatæ præ alia, *conc.*, fundamentalis et ultima, *nego*. — *Negatur* 2^m *Membr.* — Non enim hic spectatur essentia finita qua talis, in ordine mere intelligibilium et quasi in ordine statico, sed spectatur talis essentia quæ datur a parte rei, cujusque activitas talis sit ut intellectum seu relationem ad intellectum distinctum exigat. Unde concludimus intra hos limites argumentum arguere causam exemplarem intellectivam, nempe intellectum a quo dependeat talis essentia in ratione essentiæ ut est principium activitatis, et mediante hac dependentia ab intellectu in ordine intelligibilitatis exemplaris *dynamicæ* nos posse, in hoc casu *speciali* arguere demum causam efficientem quæ sit identica cum hoc intellectu et voluit rem esse.

Notre argument, en même temps qu'il prouve l'intelligence créatrice de qui le vivant dépend dans son être, et son activité ordonnée, prouve la cause exemplaire, ou, si l'on veut, la participation avec la dépendance : une nature vivante qui agit sans conscience et aveuglément, d'une manière qui suppose une intelligence, ne trouve sa raison d'être intelligible que dans une intelligence qui prévoit pour elle, qui est la raison dernière de son être et par là de son activité et de son action. Mais cette action et cette activité de la nature vivante ne sont pas extrinsèques à cette nature vivante même, elles lui sont intrinsèques en ce sens qu'elles découlent immédiatement de cette nature même. Quant à cette nature même, elle n'est que dans la mesure où elle reflète, comme être, une réalité supérieure qui est elle-même être et intelligence par soi, que dans la mesure où elle réalise une de ses idées et où elle en dépend. Et c'est ce que contient de vrai l'argument des vérités éternelles dont nous parlerons au tome II : l'activité des natures vivantes accule à admettre comme raison dernière de leur intelligibilité, une intelligence distincte d'elles, intelligence subsistante qui les a pensées, dont elles ont reçu l'être, dont elles sont une imitation et dont elles participent inconsciemment la nature. Ainsi la dépendance dans l'être, en passant par l'intelligence, nous donne la causalité exemplaire en même temps que l'efficiente. On fait ainsi d'une pierre deux coups. Mais il faut bien se garder de renverser l'ordre des preuves et de vouloir tirer une conclusion ferme de la cause exemplaire sans avoir recours à la cause efficiente : si on le faisait, on ne prouverait rien.

OBJ. 8^a. — Objicit Luquet, *Logique*, p. 352 : « Si les caractères possédés en fait par un être vivant ont l'air d'avoir pour but d'assurer sa vie, c'est tout simplement parce que, s'il ne les avait pas possédés, il n'aurait pas vécu et par suite ne figurerait pas parmi les êtres vivants dont nous avons l'expérience. — Par contre toute mort d'un être vivant est un avortement et témoigne d'une insuffisance de finalité ».

Resp. — Ad 1^m : quæstio non est quid evenisset si hos caracteres non habuisset : patet enim in hac hypothesi problema tolli ; sed est : in hypothesi quod hos caracteres habeat, utrum isti ordinentur ad vitam constituendam et procurandam, an non... Difficile inveniri potest objectio magis absurda.

Ad 2^m : omnis mors testatur vivens organicum habere in se principium corruptionis et vitam non esse finem in se ultimum, seu ens vivens non esse a se.

Vide alias objectiones apud Monaco, *Theol. natur.*, p. 91-102. — Meyerson, *Explication des sciences*, t. I, p. 249 sq. impugnat causas finales, cum dicat affirmationes vitalistarum esse præmaturas, etc. Cf. responsionem quam ei dat M. Gillet, in *La Philosophie de M. Meyerson*, « Arch. de phil. », VIII, 3, p. 42-45 et 102-103. — Demum objectiones E. Le Roy contra finalitatem vide optime solutas ap. Maréchal in « Nouv. revue théol. », 1931, p. 214-216.

CAPUT SEXTUM

ARGUMENTUM DEONTOLOGICUM

Postquam argumentum proposuimus ex causalitate finali in ordine physico, nunc ex causalitate finali in ordine morali, nempe ex sensu responsabilitatis qui regit activitatem entis liberi in ordine morali, aliud argumentum desumere conabimur.

Sed ad hoc argumentum intellegendum complura in antecessum sunt declaranda.

ART. I. — NOTIONES PRÆVIÆ

I. Bonum et Malum morale : — 1. Definitio : quid his verbis intendamus. — Bonum et malum morale consistunt in « conformitate vel difformitate quam actus alicujus suppositi rationalis et liberi habent cum suprema quadam norma vivendi, quæ dicitur *lex moralis* ». Hæc autem conformitas vel difformitas, cum advertenter attenditur ab agente personali qui actum ponit, hunc eumdem actum specificat in ordine moralitatis atque ita eum distinguit ab actu bono in ordine physico qui dicit tantum convenientiam cum natura, quæcumque sit.

Norma autem prima seu *constitutiva* secundum quam actus dicitur formaliter bonus in genere morali est « relatio seu ordo in finem ultimum », norma vero *manifestativa* est ratio humana. « Bonitas voluntatis pendet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum. Requiritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis quod ordinetur ad summum bonum » (*I*ª *II*ªᵉ, q. xix, a. 9). Quæ definitiones non præjudicant naturam istius finis ultimi et summi boni, sed ex sola consideratione naturæ nostræ et activitatis ejus possunt enunciari. Quando autem jam Deus probatus fuerit, poterunt et debebunt proponi modo magis completo et determinato et tunc intellegentur hæc alia verba S. Thomæ : « Regula voluntatis humanæ est duplex : una, propinqua et homogenea,

scilicet ipsa humana ratio, alia vero est prima regula scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei » (*I*ª *II*ªᵉ, q. LXXI, a. 6). Cf. *I*ᵐ *II*ªᵉ, q. XVII, a. 1 ; *De Virt.*, q. V, a. 2. Sed ante Deum probatum, hæc affirmari nequeunt.

Quas notiones optime propositas habes apud Donat, *Ethica*, t. I, p. 62-79, n. 110-137, et Eymieu, *Théorie du bien et du mal moral*, in « Études », 1904, t. I. p. 45 sq.

2. VARIÆ SENTENTIÆ DE NORMA ET FUNDAMENTO MORALITATIS. — Ad duas classes reducuntur :

a) Alii normam moralitatis desumunt ut modo proposuimus *ex relatione ad finem ultimum* : ita post AUGUSTINUM et, ut putant, post S. THOMAM, GREGORIUS DE VALENTIA, S. MAURO, BALMES, BILLOT, CASTELEIN — et generatim tota schola THOMISTARUM. Solent tamen thomistæ pressius dicere normam propinquiorem moralitatis esse rationem humanam practicam (1), normam vero supremam et extrinsecam esse legem æternam, seu rationem divinam, in quantum rectum ordinem rerum continet. Si autem jam non de criterio *subjectivo* moralitatis loquuntur, sed de ejus fundamento *objectivo*, tunc respondent : « fundamentum

(1) De sensu illius vocis « rationis », ut est regula proxima actuum humanorum, recens orta est controversia inter P. LOTTIN, O. S. B. et P. ELTER, S. J., ex una parte, juxta quos « ratio » hic apud S. Thomam significaret « principium formale specificans naturam hominis ut talis » (« Gregorianum », 1927, p. 342), et ex altera parte, P. LEHU, O. P., juxta quem « ratio » significaret « dictamen rationis practicæ », h. e. rationis ut est facultas judicans cum rectitudine (*La raison, règle de moralité d'après S. Thomas*, Gabalda, 1930.) Quæcumque sit mens Angelici, hæc solutio P. Lehu quæ curat tantum de regula formali et manifestativa moralitatis, nobis sufficere nequit, quippe qui de fundamento ontologico moralitatis unice inquiramus, h. e. de criterio quo possit judicari num motivum propter quod dictamen rationis profertur sit rectum et prudens : hæc enim quæstio sola momentum philosophicum habet. Quoad positionem P. Lehu, tantum animadvertimus, si ejus exegesis S. Thomæ est vera et authentica — quod decernere hic non vacat, — consectarium ejus necessarium esse Angelicum non perspexisse ubi sit momentum proprium quæstionis : quod P. Lehu non videtur ipse suspicari. Quanto magis prudens et acutus JOANNES A S. THOMA, cum scriberet : « Rationem esse regulam voluntatis in confesso est apud omnes... Sed non facile explicatur quid nomine rationis intelligatur et quo modo illa sit mensura voluntatis » (*Cursus theologicus*, In Iᵐ IIªᵉ, D. XI, a. 2, n. 18) ! — De qua quæstione, cf. P. DE BLIC, « Arch. de phil. », VIII, Suppl. bibliogr., p. 10. P. Lehu scribit : « Lorsque [S. Thomas] veut prouver que l'acte bon convient à la nature, il ne dit pas comme le P. Elter : « Les actes des vertus conviennent à la nature, donc ils conviennent à la « raison », mais bien le contraire : ils conviennent à la raison, donc ils conviennent à la nature... D'où l'on doit conclure que la convenance à la raison est connue avant la convenance à la nature ». Et P. de Blic concludit : « Oui, telle paraît être la position thomiste. Quant à savoir à quel signe la convenance à la raison (faculté) se reconnaît rationnelle et universellement valable, c'est là une question que l'on peut s'étonner de ne pas voir traitée dans la *Somme* et que S. Thomas n'aurait pas aperçue ». Non nobis constat satis mens Angelici in hac materia ut possimus affirmare utrum positio P. Lehu sit vere conformis menti S. Thomæ an non, etsi non negamus argumentationem ejus non carere verisimilitudine ; sed si ejus interpretatio esset genuina, tunc conclusio P. de Blic esset evidens et omnino certa.

objectivum moralitatis proximum seu regulam rationis esse naturam humanam cum ejus fine et relationibus essentialibus, ultimum seu legis æternæ esse ipsam essentiam divinam » (MERKELBACH, O. P., *Summa theol. mor.*, I, p. 116 ; cf. ORZECHOWSKI-FERRETTI, *Ethica*, Romæ, 1925, p. 174-179). Qui modus loquendi non differt *re* a præcedente. — Ita inter antiquos thomistas JOANNES a S. THOMA, *Curs. theolog.*, in II^{m} II^{ae}, q. XXI, disp. 8, a. 1, n. 23 ; GONET, *Clypeus thomisticus*, in I^{m} II^{ae}, disp. 1, n. 1-8 (edit. Antwerp. 1733, t. III, p. 184 sq.) ; SALMANTICENSES, *Cursus theol. mor.*, tr. XX, c. I, punct. 1-3 (ed. Venet. 1750, t. V, p. 1-5) et *Cursus theol.*, tr. XI, disp. 1, dub. 2 et e (edit. Palmé, 1878, t. VI, p. 11 sq.) ; BILLUART, *De Act. hum.*, diss. IV, a. 1 (edit. Méquignon, 1827. t. VII, p. 279 sq.) ; inter modernos : LEHU, *Philos. mor. et socialis*, t. I, n. 145 sq. ; PRUMMER, *Manuale theologiæ moralis*, t. I, n. 108 (ed. 1915, p. 64) ; B.-H. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, t. I, p. 113-118 (Desclée, 1931).

Cui sententiæ etiam accedere censendi sunt illi auctores, ut LIBERATORE, Th. MEYER — secundum quos norma proxima moralitatis sunt dictamina rationis, ultima vero norma est sapientia divina prout ordinem observandum exprimit.

Inter fautores hujus sententiæ paucissimi dantur ut Card. BILLOT et P. RICHARD (art. *Fin dernière*, in D. T. C., col. 2488) secundum quos non habeatur hæc moralitas nisi supponatur relatio *explicita* ad Deum ut finem ultimum ; juxta fere omnes alios, sufficit relatio *implicita*.

b) Alii post ARISTOTELEM, *Ethic. Nic.*, l. 1, c. 6 sq. (1097 b 25 sq.) ; STOICOS et præsertim SUAREZIUM, *Disp. Met.* X, s. 1, n. 12 ; s. 2, n. 11 sq. ; *De bonitate actuum*, (ed. Vivès, t. IV, s. 2, n. 10 sq.) non distinguunt, ut videtur, normam proximam ejusque fundamentum et dicunt hanc normam moralitatis esse *convenientiam actus liberi cum natura rationali hominis* : ita VASQUEZ, LESSIUS, VIVA, FRINS, CATHREIN et præsertim recentes : LOTTIN, O. S. B., *L'ordre moral et l'ordre logique d'après S. Thomas d'Aquin*, in « Annales de l'Institut supérieur de phil. de Louvain », t. V (1924). p. 301-401 et NIVARD, *Ethica*, p. 47-82. — Sed inter varios fautores hujus sententiæ sunt diversitates. Secundum multos hæc natura rationalis intelligitur adæquata cum suis omnibus relationibus ad alias creaturas et etiam ad Deum, ita tamen ut hæc relatio habenda sit ut secundaria tantum et non formaliter specificativa moralitatis (ita NIVARD) ; secundum alios : « Hæc convenientia ad naturam rationalem non respicit dictamen rationis, sed naturam ipsam secundum se ; ratio autem solum est applicans et proponens quid conveniat naturæ » (SUAREZ, *De bonit. actuum*, t. II, s. 2, n. 12). Secundum alios complectitur etiam hæc dictamina rationis : sed tunc vix differre videntur a fautoribus primæ sententiæ.

c) Cui conspectui historico, addenda est hæc propositio damnata ut hæretica quæ invenitur ap. Denzinger-B., n. 1289 : « Bonitas objectiva consistit in convenientia objecti cum natura rationali, formalis vero in conformitate actus cum regula morum. Ad hoc sufficit ut actus moralis tendat in finem ultimum interpretative. Hunc homo non tenetur amare neque in principio neque in decursu vitæ suæ moralis », — in qua sententia, sola pars ultima evidenter damnatur et penultima quatenus esset exclusiva, sed prior videtur supponi vera. Porro sola bonitas formalis potest dici moralis.

Quoad mentem S. Thomæ acriter disputatur, ut de more, inter varias scholas. De qua contentione cf. CATHREIN, *De bonitate et malitia actuum*

humanorum doctrina S. Thomæ, 1926 (Museum Lessianum) et *Was ist im Sinne des hl. Thomas die « ratio » als « regula proxima voluntatis »*, in « Scholastik », 1926, p. 413-422 ; *Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula bonitatis voluntatis*, in « Gregorianum », 1931, p. 447-465 ; — Elter, *Norma honestatis ad mentem D. Thomæ*, in « Gregorianum », sept. 1927, p. 337-357 ; — Lehu, *La raison règle de moralité d'après S. Thomas* (Gabalda, 1930) ; — Lottin, in « *Annales de l'Inst. supér. de phil. de Louvain* », t. V, 1924, p. 301-401. Discrimen inter sententiam Suarezii et thomistarum enucleate investigatur a Marteneau, *Essai sur les rapports entre la notion d'obligation morale et la connaissance de Dieu* (de quo infra loquimur), p. 216-223 (Angers, 1926, mimeogr.).

3. Declaratio nostræ sententiæ. — La notion à laquelle nous nous sommes arrêtés (sub n. 1) et qui a grande chance de commander tout le développement de la thèse présente, implique une distinction radicale et spécifique entre l'ordre physique et l'ordre moral. L'ordre physique de qui relève l'activité psychologique du libre arbitre, pour autant que celui-ci comporte choix et autodétermination, n'entraîne pas de lui-même la moralité des actes posés par la volonté, ni donc que ces actes soient moralement bons ou mauvais. Le physique en tant que tel, ici comme partout ailleurs, suppose et dit sans aucun doute une bonté, la *bonté ontologique*, qui, dans le cas, sera la bonté transcendentale de l'être rationnel et de son dynamisme volontaire dans la mesure où il reste soumis au contrôle de la raison ; mais il n'exige rien de plus pour rester bon. Les actes posés par le dynamisme volontaire seront bons, s'ils se conforment à l'ordre idéal que la raison propose comme ce qui répond le mieux à l'idéal de la nature humaine prise en soi, à l'état pur ; ils seront mauvais ou déficients dans la mesure où ils s'en écarteront. Envisagés sous cet aspect, les actes humains libres n'auront qu'une bonté tout *esthétique*, tout idéale ; ils constitueront la matière, la puissance, nécessaire pour que se réalise une perfection morale, ils n'auront pas la forme, la perfection dernière absolument requise et seule suffisante pour les spécifier dans l'ordre supérieur de la moralité, lequel suppose, mais dépasse le physique pur. Il est sans doute moins élégant, moins propre, il est moins *bien*, idéalement et physiquement, de violer la foi jurée, de tuer sa mère ou de prendre la femme d'autrui, que de suivre la voie contraire marquée par la raison. Mais, tant qu'on s'en tient aux relations découlant de notre nature raisonnable comme telle, et que l'on considère celle-ci indépendamment de toute subordination à une fin dernière qui la transcende de quelque façon, on ne voit pas pourquoi ni comment on dépasserait un ordre esthétique de pure convenance pour atteindre ce degré supérieur que dit le moral, ni comment les actes qu'on vient d'énumérer seraient plus immoraux, au sens vrai du mot, que de se promener sur les mains, de se vêtir d'un rayon de soleil comme les Peaux-Rouges du Brésil, ou d'arroser un bois sec durant un an. De part et d'autre, il y a désordre physique : mais si, pour juger ces actes, vous vous en tenez à la nature toute nue et à la raison détachée de Dieu, disons qu'il n'y a pas plus d'immoralité, c'est-à-dire de malice morale, dans les uns que dans les autres.

Aussi bien la morale ne relève pas de la seule *nature* physique, ni de la seule liberté qui en est une propriété, une faculté, — mais de la *personne* et du caractère inaliénable et incommunicable de la *respon-*

sabilité qui appartient à celle-ci. Tant qu'on n'a pas fait appel à ce principe, ni reconnu le double caractère d'*autonomie* et d'*hétéronomie* qui lui appartient, de maîtrise et possession de ses actes en même temps que de dépendance par rapport à une fin, à une règle qui dépasse le vouloir pur, tant qu'on n'a pas rattaché d'une façon quelconque l'activité à cette fin, on ne voit pas qu'il y ait lieu de parler d'ordre moral. Bien plus, tant que nous n'aurons pas appliqué ce critère, que nous fournit immédiatement la conscience, à la personnalité des autres, je veux dire, tant que nous n'aurons pas reconnu comme raison dernière de son inviolabilité la dépendance de cette personnalité vis-à-vis de cette même fin qui est la nôtre et dont nous ne sommes pas maîtres, mais qui crée en eux comme en nous, en même temps que des devoirs, des droits qui nous imposent le respect de leur personne et nous défendent de les traiter comme des natures, comme des *choses*, — tant que nous n'aurons pas réalisé cela, à un titre quelconque, implicitement ou explicitement, nous n'aurons pas plus de raison vraie de les respecter que de respecter un chien, ou une fleur.

Et qu'on ne nous oppose pas ici le fait que l'opinion commune n'estime pas et ne traite pas de même un enfant et un chat et que la raison commune se révolte à la pensée de les mettre sur un pied d'égalité. La question est précisément de savoir pourquoi l'opinion commune pense ainsi, pourquoi elle ne traite pas les êtres humains comme des *choses*, et accorde une valeur différente aux actes d'un homme et à ceux d'un pourceau. Or, nous prétendons que la simple considération de la décence ou de la convenance de telle ou telle action avec la nature rationnelle considérée comme un absolu et avec la hiérarchie naturelle de ses facultés, sans considérer sa relation avec sa fin dernière, quelle qu'elle soit, que nous ignorons encore, mais que l'on appréhende confusément comme transcendante, — cette simple considération ne nous fournit aucune raison suffisante pour régler moralement l'exercice de notre liberté, pour lui conférer une valeur digne de respect, une bonté ou une malice morale.

Parlant de ceux qui, avec Durand, Scot, Tanner, peut-être Suarez, en tous cas Frins (*De Act. hum.*, t. II, n. 22), veulent faire reposer la moralité de l'acte sur la seule *liberté*, Prummer, l. c., n. 106, p. 62, écrit : « Hæc sententia non admittenda est, quia libertas requiritur quidem ad moralitatem, cum nullus actus sit moralis qui non sit liber, attamen moralitas non consistit formaliter in libertate. Etenim liberum esse pertinet ad physicum : eo namque distinguuntur entia libera ab agentibus non liberis [quæ ratio evidenter non sufficit, nec probat liberum natura sua non esse simul physicum et morale]. Insuper etiamsi ordo moralis ac proinde ipsa moralitas non esset, tamen remaneret libertas in actionibus humanis » [nempe si finis ultimus a quo speciem suam accipit actus moralis ut sic non esset quid aliquo modo transcendens naturam, sed esset ipsa natura in se, remaneret sane libertas, non vero moralitas]. Cela nous paraît absolument évident.

Cf. *Instit. Mel. gen.*, I, p. 585-589.

II. Obligatio. — 1. Notio : — *necessitas agendi moralis quæ est necessitas objectiva absoluta, voluntati liberæ imposita*, — i. e. necessitas agendi per rationem cognita ut *categorica*, non vero

hypothetica, quæ, mediante cognitione, voluntatem movet, ita ut libertas non destruatur. Cf. *Inst. Met. gen.*, I, p. 589-592.

Ut probetur obligatio valere metaphysice, oportet probetur esse necessitas *non tantum facti, sed juris*, nempe esse necessitas naturæ. De ea complura dicemus infra.

D. D. d'Hulst, postquam ostendit duo constituere obligationem, nempe necessitatem et libertatem : « La synthèse de ces deux termes définit la moralité », apte distinguit necessitatem physicam et necessitatem moralem : « On pourrait comparer la nécessité physique à une barrière rigide, de fer ou de bois : tant qu'elle subsiste, vous ne pouvez la forcer ; si vous passez outre, c'est qu'elle est abattue ou brisée. Le devoir, l'obligation morale, c'est une barrière aussi, mais une barrière éthérée ; vous pouvez la traverser comme on traverse un rayon de soleil. Sa ligne éclatante vous trace nettement la limite qu'il ne faut pas franchir ; si vous la violez, elle vous laisse passer, mais derrière vous elle se referme et continue de marquer entre le bien et le mal une frontière de lumière » (*Conférences N. Dame*, 1891, p. 146-147). — De notione obligationis, cf. Sertillanges, *Les grandes thèses*, p. 234-236, et Wébert, *De l'obligation en morale*, in « Rev. de philo. », 1929, p. 431-445.

2. Divisio. — Dividitur in *obligationem perfectam* et *imperfectam*. Sed nota hanc divisionem vario modo intellegi ab auctoribus ;

a) Juxta alios, *imperfecta* intellegitur ea quæ subjective ligat, quæ ideo sensum (sentiment) obligationis ab omnibus admissum consequitur, non vero objective et logice ; *perfecta* autem ea quæ ligat simul objective seu logice et subjective seu psychologice. Tunc dicunt perfectam haberi tantum si cognoscatur Deus qui est sola ratio sufficiens illius sensus obligationis. — Præterea aliqui vocant *imperfectam* obligationem quæ sit naturæ tantum, sed ad quam nulla potest consequi culpabilitas gravis, etsi tamen inde vera responsabilitas erga personalitatem quamdam vel communitatem suscipi potest ; ita Nivard, *Ethica*, p. 126, nota.

b) Juxta alios (et ita nos postea intellegemus rem) *imperfecta* obligatio ea erit quæ sit subjective et objective valida, ita tamen ut secum afferat cognitionem fundamenti sui ontologici non explicitam, sed implicitam et confusam tantum ; quæque ideo in ordine reflexionis (sed non in ordine apprehensionis directæ), locum relinquere potest dubio saltem imprudenti. *Perfecta* vero ea erit quæ plene possidetur cum sua ratione ontologica, quæ ideo supponit cognitionem Dei qua talis nec ullum dubium relinquere potest de natura sua necessitante.

Quæstionem culpabilitatis gravis aut levis existimamus hic moveri non posse, antequam legitimitas responsabilitatis stabilita fuerit, cum gravitas vel levitas primo desumatur ex objecto et supponat ordinem moralem jam plene constitutum : sufficit nobis ut vera detur responsabilitas.

III. Lex. — Modo generali est *norma agendi vi cujus necessitas quædam imponitur.* Juxta S. Thomam : « lex quædam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur » (*I*ª *II*ªᵉ, q. xc, a. 1) et ibid. : « dicitur lex a ligando, quia obligat ad agendum ».

Hæc autem necessitas, quæ lege exprimitur, procedit a finalitate intrinseca, seu appetitu naturali qua unumquodque agens inclinatur ad bonum sibi conveniens et ad finem suum. « Res naturalis per formam qua perficitur in sua specie habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur ; quale enim est unumquodque, talia operatur et in sibi convenientia tendit » (*IV C. G.*, c. 19). « Omnibus rebus naturalibus insunt quædam principia quibus non solum operationes proprias efficere possunt, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant.. Sicut in rebus agentibus ex necessitate naturæ, sunt principia actionum ipsæ formæ a quibus operationes propriæ prodeunt convenientes fini, ita in his quæ cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus » (*IV Dist.* xxxiii, q. i, a. 1).

Unde lex habetur duplex (1) :

1. Lex *physica* est « modus constans quo corpora se gerunt in rerum natura » et quo, vi determinismi cui subjiciuntur, in determinatis adjunctis posita, modo determinato agunt secundum naturam suam ad hunc modum agendi ex se determinatam.

---

(1) Comme l'écrit très bien le P. Sertillanges : « Le mot *loi* a deux acceptions fort différentes l'une de l'autre. La loi, cela signifie tout d'abord ce qui se passe, en *fait*, dans un certain ordre de phénomènes. Telles sont les lois qu'établissent les statistiques. Les statistiques se contentent de noter et de résumer dans une formule la marche que suivent les événements, sans prétendre fonder un droit. En ce premier sens, la loi morale, cela signifierait la façon dont l'humanité évolue en fait, au point de vue des mœurs. — Mais il y a un autre sens du mot loi et, dans ce second sens, la loi veut formuler non plus un simple fait, mais un *droit* ; elle fait connaître non plus l'ordre selon lequel les choses se passent, mais l'ordre selon lequel elles doivent se passer, et, s'il s'agit de la loi morale, cela signifiera l'ensemble des conditions que la vie humaine devra réaliser pour être conforme à une conception de la vie que l'on envisage comme une règle » (*Les Sources de la Croyance en Dieu*, p. 249).

2. Lex *moralis* est ordinatio rationis quam suppositum rationale, utpote intellectu et voluntate libera præditum, sequi *tenetur* ut conformiter *naturæ* suæ rationali, ejusque fini essentiali agat. Et est iterum duplex :

a) Lex *naturalis :* est regula imposita libertati quæ per solam rationem promulgatur et activitatem liberam spectat prout hæc necessario consequitur naturam humanam qua est intellegens et libera. Ab Angelico definitur : « participatio legis æternæ in rationali creatura » (*I*ª *II*ªᵉ, q. XCI, a. 2) (1) et sic alibi declaratur : « lex naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis ut generare, comedere et hujusmodi, sive ex natura speciei ut ratiocinari et similia » (*IV Dist.* XXXIII, q. I, a. 1).

b) Lex *positiva* : « ordinatio rationis ad bonum commune et ab eo qui curam communitatis habet promulgata » (*I*ª *II*ªᵉ, q. XCI, a. 4) (2).

Inter has duas species legis (physicæ et moralis), posset poni lex *psychologica* quæ regit activitatem hominis simul liberam et non liberam et pendet a varia indole, a variis temperamentis individuorum ; hæc autem *de se* lex nullo titulo apparet ut moralis.

IV. Conscientia moralis. — Est *judicium practicum quo intimatur subjecto per suam rationem aliquam actionem esse obligatoriam vel prohibitam, licitam aut illicitam.* Ergo supponit perceptionem seu intuitionem duplicis relationis, primo convenientiæ vel disconvenientiæ, inter naturam rationalem subjecti et

(1) Cf. W. FARRELL, O. P., *The natural moral law according to S. Thomas and Suarez.* S. Dominic's Press. Ditchiling, 1930. Auctor, ut prævidere licebat, Suarezium impugnat ; sed quicquid sit de crisi P. Farrell, multos textus collegit qui inservire possunt.

(2) Quomodo autem hæc *lex æterna,* quæ ab Angelico definitur : « ratio divinæ sapientiæ secundum quod est directiva omnium actuum et motionum » (*I*ª *II*ªᵉ, q. XCIII, a. 1), — ab omnibus cognoscatur, sic proponit ipse S. Thomas, ibid., a. 2 : « Dicendum est quod legem æternam nullus potest cognoscere secundum quod est in seipsa, nisi solus Deus et beati qui Deum per essentiam vident ; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit in libro *de Vera Relig.*, c. 31 ; veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis ; in aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis ; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem æternam ».

talem actionem sive ponendam, sive positam, et secundo necessitatis vel non-necessitatis nexus qui eamdem naturam actionemque jungit.

Opponitur *conscientiæ psychologicæ* qua suppositum cognovit se agere vel pati, tali vel tali modo, et apprehendit suas affectiones et operationes tamquam modificationes simul proprias sibi et actualiter existentes. Cf. Chollet, art. *Conscience* in D. T. C.

Varios sensus conscientiæ ita exponit S. Thomas : « Conscientia multis modis accipitur. Quandoque enim dicitur conscientia ipsa *res* conscita et sic sumitur I Tim., I, 5 : caritas procedit de conscientia bona. Quandoque vero dicitur *habitus*, quo quis disponitur ad consciendum ; et secundum hoc ipsa lex naturalis et habitus rationis consuevit dici conscientia. Quidam etiam dicunt, quod conscientia quandoque *potentiam* nominat ; sed hoc nimis extraneum est et improprie dictum : quod patet, si diligenter omnes potentiæ animæ inspiciantur. Nullo autem horum modorum conscientia sumitur secundum quod in usum loquentium venit, prout dicitur ligare vel aggravare peccatum : nullus enim ligatur ad aliquid faciendum nisi per hoc quod considerat hoc esse agendum ; unde quamdam actualem considerationem rationis, per conscientiam, communiter loquentes intelligere videntur ; sed quæ sit illa actualis rationis consideratio, videndum est... » (*II Dist.* XXIV, q. 2, a. 4 c.) Ad alterum « Sed contra », dixerat : « Conscientia a quibusdam dictamen rationis dicitur. Sed dictamen actum quemdam nominat, secundum quod ratio aliquid faciendum dijudicat. Ergo videtur quod conscientia *actum* nominat ». In *II Dist.* XXXIII, q. 3, a. 3, dicit iterum : « Conscientia quoddam *dictamen rationis* est ».

V. Synderesis. — Est *habitus naturaliter inditus quo manifestantur rationi principia prima legis naturalis in ordine operationum moralium.*

Optime describitur ab Angelico : « Sicut est de motu rerum naturalium quod omnis motus ab immobili movente procedit et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente... ita etiam oportet quod sit in processu rationis. Cum enim ratio varietatem quamdam habeat et quodammodo mobilis sit secundum quod principia in conclusiones deducit, et in conferendo frequenter decipiatur ; oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat quæ uniformitatem et quietem quamdam habeat ; quod non fit per discursum investigationis sed subito intellectui offertur. Sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus « intellectus » dicitur, — ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est : « malum non esse faciendum, præceptis Dei obediendum fore » et sic de aliis ; et horum quidem habitus est *synderesis*. Unde dico quod synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiæ, sed per habitum qui est quodammodo innatus menti nostræ ex lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum... licet

ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus. Et ideo statim cognitis terminis, cognoscuntur » (*II Dist.* XXIV, q. 2, a. 3 c.).

Articulo sequenti, postquam evolvit naturam conscientiæ, sic concludit Angelicus : « Et secundum hunc modum patet qualiter differant *synderesis, lex naturalis* et *conscientia* : quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris; synderesis vero habitum eorum, seu potentiam cum habitu ; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam ».

VI. BIBLIOGR. — 1. Defensores argumenti : *a*) Inter **veteres** scholasticos præter S. Thomam de quo in Scholio : Bannez, *Schol. Comment. in* II^{m} II^{ae}, q. x, a. 1, dub. 2^{m} ; conclus. 3^{a} et ad 2^{m} ; a. 4 ; — Cajetanus, *In* I^{m} II^{ae}, q. 71, a. 6 c. et ad 2^{m} ; q. 76, a. 6 ; in II^{m} II^{ae}, q. x, a. 4. — Billuart, *Summa S. Thomæ, De Deo*, diss. I, a. 4 ; *De fine ultimo*, diss. I, a. 4 et 5 ; *De Peccatis*, diss. I, a. 2 ; diss. VIII, a. 7 ; *De Sacr. Pœnitentiæ*, diss. II, a. 1 ; diss. IV, a. 7 ; — Dom Calmet, *In Epist. ad Rom.*, II, 14 ; — Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ, De Deo*, disp. I, a. 3, n. 62 ; *de Peccatis et Vitiis*, disp. I, a. 4 et 5 ; disp. IX, a. 8 ; *De Legibus*, disp. II, a. 2, n. 24 ; disp. III, a. 3, n. 22 ; — Joannes a S. Thoma, *Cursus theolog.*, in I^{m}, q. II, disp. III, a. 1 ; *De Fide*, disp. IV, a. 1 ; — Viva, *Damnatæ theses... ad theologicam trutinam revocatæ*, n. IX, XV, XXIV ; — Wirceburgenses, *De Peccatis*, c. I, a. 2 ; *De Deo*, disp. I, c. 1, a. 4, n. 22.

b) Inter **recentes** auctores : Boulenger, *Manuel d'apologétique*, 1922, p. 51 ; — Buysse, *Vers la croyance*, p. 128-149 ; — de Broglie (abbé), *Morale sans Dieu*, p. 307 ; *Réaction contre le positivisme*, p. 31 ; — Bouyssonie, *Solution spiritualiste du problème moral*, in « Archives de philosophie », vol. II, ca. 1, p. 56-61 ; — Chossat, art. *Dieu*, in D. T. C., c. 915 ; — Clæys-Boüaert, *Tous les athées sont-ils coupables*, in « Nouv. Rev. théol. », 1921, p. 169-185 ; — De Backer, *Theod.*, p. 88 ; — Dehove, *Le fait moral*, in « Revue de Philo. », nov. 1927, p. 573 sq. ; — Didio, *Der sittliche Gottesbeweis*, Wurzburg, 1899 ; *Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien*, Freiburg, Herder, 1896 ; — Eymieu, *Théorie du bien et du mal moral*, in « Études », 1904, t. I, p. 45 sq. ; — Ferretti, *Institutiones philosophiæ moralis*, t. I, p. 214, 435-436 ; — Gillet, *La Morale et les Morales*, 1925, p. 204-222, præs. 216-219 ; *S. Thomas d'Aquin, Somme théologique. Les Actes humains*, p. 460 (ed. Rev. des Jeunes, 1926) ; — Hontheim, *Inst. theod.*, n. 387 ; *Theodicea*, p. 133 sq. ; — d'Hulst, *Conférences*, 1891, 4^{e} Conf. ; et 1892, p. 48-56 ; — Joyce, *Principles of natural theology*, p. 153-166 ; — Kleutgen, *De ipso Deo*, n. 183 ; — Lahr-Picard, *Cours*, t. II, p. 46-48 et 503 ; — de Margerie, *Théodicée*, t. I, p. 225-250 ; — Mersch, *L'obligation morale, principe de liberté* (Museum Lessianum), 1927 ; — A. Messer und M. Przibilla, S. J., *Katholisches und modernes Denken*, ein Gedanken austausch über Gotteserkenntnis und Sittlichkeit, c. 4 et 5, p. 69-134, Stuttgart, Schröder, 1924 ; — Monaco, *Theol. nat.*, p. 114 sq. ; — Monnier, *L'existence de Dieu et l'obligation morale*, in « Revue de philo. », 1914, p. 354-372 ; — Newman, *Grammar of assent*, ed. Longmans, 101-111, tr. gall. p. 84 sq. ; — Ollé-Laprune, *Certitude morale*, p. 98-106 ; *Prix de la vie*, p. 103-205 ; — Orzechowski-Ferretti, *Ethica*, p. 187-201 ; — Romeyer, art. *Dieu* in D. P. C. R., c. 843 ; — Schiffini, *Theol. nat.*, n. 403, II, 407 ; *Ethica generalis* n. 141 ; — Sertillanges, *Sources de la croyance en Dieu*, c. 7 et 8, p. 239-326 ; *Phil. morale de S. Thomas*, p. 134 sq. (cf. tamen « Ami du Clergé », 23 mars 1905, p. 249 sq. et 7 juillet 1904, p. 598 sq.) ; — Valensin (Albert), *Traité de droit naturel*, t. I, p. 112 sq. ; — Valensin (Aug.), art. *Criticisme Kantien*, in D. A. F . C., c. 757 ; art. *Immanence*, c. 583 ; *A travers la Métaphysique*, p. 205-208 ; — Willems, *Institutiones philosophicæ*, t. II, p. 556-561 ; — Wittmann, *Ethik*, Munchen, Pustet, 1923 ; — Zimmermann., *Das Gottesbedurfnis als Gottesbeweis*, Freiburg, Herder, 1919, p. 149-201.

2. Adversarii : « *Ami du Clergé* », 10 mai 1923, p. 295 sq. et 19 juil., p. 453 sq. ; — C. Baschab, *A manual of neoscolastic Philosophy*, S. Louis, Herder, 1923, p. 400-401 ; — Billot, *De Deo uno*[7], p. 49-52 ; *La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut*, in « Études », 20 août 1920, p. 389-396 ; 20 nov. 1921, p. 403 ; 5 sept. 1922, p. 519-532 ; — Duquesnoy, *La preuve de l'existence de Dieu par la loi morale*, in « Congrès scientif. des cathol. », 1894, s. 3, p. 57-76 ; — Franzelin, *De Deo*, p. 53 sq. ; — J. Gredt, *Elementa*

philosophiæ aristotelico-thomisticæ, 5ª edit., t. II, p. 197 ; — Harent, art. *Infidèles (salut des)*, in D. T. C., præsertim col. 1756, 1872 sq. ; 1892, 1907 sq. ; — Halleux, *Le problème de la cause première*, in « Rev. néo-scolastique », 1907, p. 28-36 ; — Hugueny, in « Rev. thomiste », 1905, p. 523-526 ; — Lahousse, *Theologia naturalis*, p. 83 ; — Lercher, *Ueber eine Form des Gottesbeweises aus der sittlichen Verpflichtung*, in « Zeitschrift für Katholische Theologie », 1900, 463-481 (impugnat tantum formam argumenti P. Schiffini et Newman) ; — Nivard, *Ethica*, p. 113 sq. ; art. *Responsabilité*, in D. A. F. C. ; — Richard, art. *Fin dernière*, in D. T. C., col. 2489 ; — Schaaf, *Institutiones theol. naturalis*, n. 132 sq. ; — Van der Meersch, *Tractatus de Deo*², p. 69-74.

3. De historia notionum : De **synderesi**, et de **conscientia**, legenda sunt, præter loca citata S. Thomæ ex Com. in libr. *Sentent.*, quæstiones xvi et xvii *de Veritate* ; de **lege æterna** et naturali : qq. xci, xciii, et xciv ex *Summ. theol.* Iª IIªe, etc. — Præterea cf. Renz, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin* (in Bäumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. X, H. 1-2) ; — Lottin, *Les premiers linéaments du traité de la Syndérèse au Moyen Age*, in « Revue néo-scol. », 1926, p. 422-455 ; *Le créateur du traité de la Syndérèse*, ibid., 1927, p. 197-223 ; *La Syndérèse chez les premiers maîtres franciscains*, ibid., 1927, p. 265-292 ; id. *La Syndérèse chez Albert le Grand et S. Thomas*, ibid., 1928, p. 18-45 ; *Le droit naturel d'après S. Thomas*, Bruges, Beyaert, 1931 (2e éd.) ; — Gilson, *Philosophie de S. Bonaventure*, p. 403-404 ; — R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 1929, t. III, p. 199-201 ; — Muller-Freienfels, *Handwörterbuch der Philosophie*, 1922, Berlin, Mittler, p. 649 ; — Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 499. — De S. Bonaventura collato cum S. Thoma, cf. Picard, *Saisie immédiate de Dieu*, p. 28-31. — De **etymologia** verbi « synderesis », cf. Leiber, *Name und Begriff der Synteresis*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1912, p. 372-382.

ART. II. — POSITIO PROBLEMATIS

I. Factum datur evidens : hominem nempe experiri se vera responsabilitate ligari, h. e. vera obligatione subjici legi morali, quatenus ab initio activitatis liberæ consciæ discernit bonum morale suæ naturae essentialiter conveniens a malo sibi essentialiter opposito, et judicio synderesis ponit categorice hoc necessario esse faciendum vel vitandum. Al. v. in quibusdam adjunctis (quæ sunt varia pro variis individuis) homo apprehendit legem suæ naturæ, vi cujus potest quidem psychologice sese determinare in utramque partem, sed non potest repudiare regulam objectivam quæ sese imponit categorice libertati, velit nolit, tamquam ejus superior et domina.

Explico. — Ce fait ne se présente pas à nous comme un fait brut, comme un sentiment aveugle, mais comme un fait de nature, une claire vue de la raison : c'est ce qu'il s'agira tout d'abord d'établir, puis d'expliquer. Or, cette preuve comporte plusieurs stades :

1. Au *point de départ*, nous supposons deux choses essentielles :

a) Il y a des *natures* ; celles-ci sont intelligibles en soi et elles nous le sont partiellement. En d'autres termes, ce concept n'est pas une « idole », il vaut dans l'ordre ontologique, mais aussi dans l'ordre logique et nous en pouvons déterminer les lois au moins dans une certaine mesure. Cela étant supposé, nous tâchons, en métaphysiciens, de déterminer les lois de la nature humaine, en tant que celle-ci se manifeste comme

une nature *morale*, et est soumise dans son activité à des conditions, ou plutôt à des lois qui, de toute évidence, dépassent l'ordre purement physique. Dans cette recherche, nous ne nous arrêterons qu'une fois en possession de la raison d'intelligibilité qui nous rendra compte, en dernière analyse, de tous les caractères spécifiques de *notre* nature.

b) Il y a en nous une double activité essentielle et spécifiquement distincte : l'une intellectuelle, l'autre volontaire libre. Il s'agit de trouver les raisons d'intelligibilité de la seconde aussi bien que de la première et d'en définir les conditions de possibilité et d'exercice, c'est-à-dire ce qu'elle est *de droit*, d'après ce qu'elle est *en fait*. La loi qui régit l'activité *libre, laquelle est donnée*, et qui la régit en tant qu'elle offre un aspect *moral*, lui aussi donné, qui en découle métaphysiquement comme une propriété nécessaire, — n'est pas moins absolue en soi que le principe de contradiction, mais avec cette caractéristique spéciale qui régit la liberté dans ses rapports avec la finalité. La présente thèse se propose, par l'analyse du fait moral, de dégager la nécessité de cette loi, en montrant qu'elle implique la cause première, de soi subsistante, *a se et per se subsistens*, de l'ordre physique comme de l'ordre moral.

En bref, étant supposé que l'activité libre est soumise à une loi, nous cherchons, en étudiant les exigences métaphysiques qu'implique le fait moral, à définir ses conditions *a priori*, et nous concluons Dieu comme son ultime raison d'être, tout de même que l'analyse de l'être en mouvement nous a permis de conclure l'être nécessaire.

2. *La loi de l'activité morale.* — Le moyen terme ou mieux le levier immédiat de cette argumentation sera le principe qui commande tout l'ordre de l'activité volontaire et libre, absolument comme le principe de raison suffisante ou d'universelle intelligibilité préside à l'argumentation fondamentale de la contingence.

Nous disons, en effet, que le domaine moral a, tout ainsi que le domaine purement spéculatif, un principe, une loi qui le régit et qui a la même force et la même valeur que celle qui régit le domaine de la spéculation pure, encore que cette loi puisse être ici violée en raison du caractère spécial de la faculté dont elle investit l'action. Ce principe est : « Il faut faire le bien (c'est-à-dire il ne faut faire que du bien et il y a du bien qui doit être fait) et il faut éviter le mal (tout mal) ». De même que la raison spéculative ne peut s'exercer si elle enfreint la loi de toute intelligibilité : *non est simul affirmare et negare*, et si elle ne s'inspire du principe de raison suffisante, — de même la raison pratique, qui commande le domaine moral, ne saurait inspirer comme elle le doit les œuvres de la volonté libre, si elle enfreint la loi de toute vie morale : *bonum est faciendum, malum est vitandum*. Ces deux principes ont exactement même valeur, même nécessité, même universalité chacun dans sa sphère, et au point de vue ontologique, il est autant contre nature de nier l'un que de nier l'autre.

Par le seul exercice de sa faculté de penser, l'homme prend conscience des principes d'identité et de raison. Par le seul exercice de son activité libre, il parvient de même à connaître la loi rationnelle qui la régit.

Mais comment ?

3. Au premier éveil de la responsabilité, la raison appréhende la convenance ou disconvenance essentielle de certains actes avec la nature, ce qu'elle traduit aussitôt sous une forme ou sous une autre, implicite ou explicite, par « il faut faire le bien, il faut éviter le mal ». La

nécessité de se soumettre à ce verdict, encore que l'on ait la liberté complète de l'enfreindre, s'impose au sujet responsable avec une autorité absolue et catégorique, sous peine, pour ledit sujet, de renoncer à sa nature. Voire, elle s'impose à lui comme une nécessité inéluctable qui ne lui laisse pas la possibilité, quoi qu'il fasse et quoi qu'il dise, de renoncer à sa propre nature. En vain irait-il contre ce témoignage de la conscience morale et voudrait-il en étouffer la voix pour un temps : celle-ci maintient son verdict et proclame l'inanité de pareille tentative.

Le *sentiment* de l'obligation suit cette claire vue de la conscience, et l'accompagne ; il en manifeste la profondeur, et témoigne de la vérité morale humaine, — et non pas seulement abstraite, — de cet impératif catégorique. Mais il ne constitue pas l'obligation : il la suppose.

4. Quels sont les caractères de cette obligation, qui se traduit ainsi pour nous dans le jugement de la syndérèse ? S'impose-t-elle comme un *fait*, ou a-t-elle une valeur de *droit* ? L'analyse de la donnée de conscience peut seule nous permettre de répondre à ces deux questions.

a) Les caractères de l'obligation se ramènent à deux : *hétéronomie* et *autonomie*.

Hétéronomie tout d'abord : dans l'alternative morale que pose l'obligation et qui nous met en présence d'une option, nous nous saisissons essentiellement dépendants, orientés malgré nous vers un idéal que nous ne nous sommes pas fait, qui s'impose à nous comme un but nécessaire à atteindre, comme le terme auquel doivent se subordonner nos actions et qui conditionne leur valeur. Notre activité d'être raisonnable a et doit nécessairement avoir une fin, elle tend vers un bien qui est sa raison d'être, qui répond aux vœux profonds de sa nature, qui comble ses déficiences, ses aspirations, et vers lequel elle ne peut pas, — en tant que notre nature n'est pas identiquement notre action, — ne pas être ordonnée. *Omne agens agit propter finem.* Et cette fin vers laquelle notre activité est essentiellement ordonnée, doit nécessairement commander l'activité de la nature et se la subordonner. Or, ce que décèle l'analyse de notre activité libre, c'est bien, en effet, sa totale sujétion par rapport à une destinée, sa complète dépendance vis-à-vis d'un ordre de choses qu'elle doit réaliser, vers lequel elle est entraînée par tout ce poids de la nature, mais sur lequel la volonté et la nature n'ont pas de prise. Tous nos actes sont des moyens par rapport à cette fin ; notre destinée, qui est notre bien par excellence, ne nous appartient pas, en ce sens que nous ne sommes pas libres de la définir à notre gré, ni d'y renoncer, en ce sens que nous y sommes inéluctablement suspendus. Marquée au plus intime de l'âme, cette orientation n'est pas de nous : ni elle ne prend son départ dans notre volonté libre, ni elle ne se termine en nous. Elle dit une *nécessité* de nature qui est dépendance par rapport à un *autre*.

Mais cette hétéronomie n'est pas un déterminisme absolu ; elle va de pair avec une essentielle autonomie de la volonté libre. A l'inverse de la brute qui subit sa fin, l'homme, en tant que raisonnable et libre, fait sa destinée. Celle-ci ne lui appartient pas, et il aura beau regimber, il ne pourra pas ne pas y tendre, ni la vouloir nécessairement par le fonds de son être : c'est entendu. Elle n'en reste pas moins entre ses mains et il en est en quelque sorte constitué le maître par le pouvoir étrange que lui confère son libre arbitre, de la conquérir ou d'y renoncer à son *choix*. L'obligation morale, telle que la conscience la donne, implique bien une option, mais une option dont nous sommes les maîtres en dernier ressort : mise en demeure catégorique d'accomplir ou d'écar-

ter tel acte qui se présente à nous comme essentiellement lié à la conquête de notre destinée, de ce qui est la fin, le bien suprême de notre nature, — et cependant possibilité de nous détourner du devoir comme de l'embrasser avec zèle.

b) Ce fait s'impose donc à nous, en tant qu'il implique l'hétéronomie avec les caractères d'une nécessité de nature. Celle-ci d'autre part, peut être discernée, comme les autres nécessités de nature, dans l'exercice même de l'activité libre, dans l'analyse psychologique qui nous manifeste, comme soustendant cet exercice, la réalité d'un ordre essentiel, c'est-à-dire métaphysique et l'existence d'une loi définissant la tendance naturelle de l'être raisonnable vers sa fin. Or, une nécessité de nature pose immédiatement la question de *droit*. La valeur de la raison et la valeur de l'être étant données, une essence métaphysique vaut par elle-même, et la nécessité qui en découle s'impose.

Dès lors le métaphysicien est amené comme fatalement à se poser cette série de questions : quelles conditions de possibilité entraîne le fait moral décrit plus haut et la nature qu'elle manifeste ? Qui peut nous rendre compte, dans l'ordre intelligible, de cette hétéronomie dont est marquée invinciblement l'autonomie du vouloir libre ? Qui est-ce qui peut s'imposer catégoriquement à un être responsable, se subordonner son activité d'une manière efficace et valable ? D'où la formule suivante exprimant :

II. Quid quærimus : — Existentia Dei jam probata, ostenditur in Ethica obligationem, saltem in ordine *ontologico*, non habere rationem sui sufficientem, si Deus non est. Nunc vero quæritur utrum, existentia Dei nondum probata, sed facto et objectivitate absoluta libertatis hominis suppositis, obligatio, quæ per conscientiam moralem manifestatur, talis sit ut non habeat rationem sui sufficientem, si Deus non est, et consequenter præbeat in ordine *logico* rationis discursivæ argumentum efficax ad probandam Dei existentiam.

ART. III. — VARIÆ SOLUTIONES

Tres præcipuæ responsiones huic quæstioni dantur inter scholasticos, ad quas aliæ reducuntur.

I. Alii negant quicquam firmum ex facto ethico concludi posse, — saltem directe, vi solius obligationis quæ præscinderet ab alio argumento, v. g. consensus generis humani, et æstimaretur habere valorem proprie dictum. Sed ipsi dividuntur :

1. Alii cum Card. Billot tenent « eam esse habitudinem moralitatis ad Deum, ut antecedenter ad cognitam existentiam Dei,

primi principii et ultimi finis, impossibilis sit distinctio inter bonum et malum morale, impossibilis quoque notio legis et veræ obligationis in conscientia. Proinde, conscientia legis et obligationis arguit Deum ut præintellectum et prægnitum » (*De Deo*[7], p. 51). Cf. ejusdem auctoris, articulos cit. in « Études », 1920, t. 3, p. 401-402 et 389-396 (1) ; 20 nov. 1921, p. 403 ; 5 sept. 1922, p. 523-531. Idem sentit P. Richard, art. *Fin dernière* in D. T. C., loco supra cit.

Sed, ut jam notavimus, etsi plurimi thomistæ admittunt distinctionem boni et mali moralis implicare relationem ad Deum, finem ultimum, paucissimi tantum profitentur cum Card. Billot bonum et malum morale non posse distingui nisi habeatur cognitio prævia explicita Dei (2).

2. Alii multi cum Card. Franzelin, (cf. Bibliogr. sub n. 2, omissis Billot et Richard) non requirunt cognitionem Dei ad distinctionem boni et mali moralis et eam ex sola convenientia cum natura rationali desumunt ; sed contendunt ideam Dei necessario prærequiri ut constitutivum intrinsecum legis moralis. Unde ex obligatione Deum probare etiam isti prohibentur.

Ceterum en thesis C[is] Franzelin : « Potest ratio ex *aliis* manifestationibus analytice ascendere ad cognitionem existentiæ Dei et ex hac cognita *distincte* intelligere obligationem absolutam legis moralis. Ex hac porro distincta cognitione potest fieri velut regressus ad confirmandam ac clarius intelligendam Dei existentiam, perfectionemque... Si deinde argumentum per se et ab aliis sejunctum spectetur, non utique potest supponi perfecta cognitio obligationis absque cognitione Dei, ut ex illa ad hanc primum perveniri queat. Sed aliud est perfecta cognitio absolutæ obligationis, aliud cognitio aliqua ordinis

(1) Voici par exemple ce qu'il écrit p. 395 : « Loi, commandement, obligation tout cela me vient d'un autre, tout cela aussi *ne me touche et ne m'astreint qu'en tant que je le connais comme me venant d'un autre... Sans la connaissance préalable de Dieu, de la loi de Dieu, il n'est aucune connaissance possible de l'obligation morale*, aucune, aucune... » Et p. 390 : « Si nous soumettons à l'analyse le contenu de ces grands mots, discernement du bien et du mal, sentiment de l'obligation morale, responsabilité au for de la conscience, qu'allons-nous trouver à la base comme *condition préalable* et *présupposé essentiel ?* Je réponds : la connaissance de Dieu et sa loi ». (Les mots soulignés le sont dans le texte de l'auteur).

(2) P. Harent, in D. T. C., *Infidèles* (Salut des), col. 1892, dicit se omnino amplecti sententiam Card. Billot, sed loquitur tantum ibi de sententia quæ pertinet ad obligationem, non vero de ea quæ pertinet ad distinctionem boni et mali, quamque ipse rejicit. Unde consequenter rejicit sententiam Card. Billot de salute infidelium qui essent adulti ætatis, non vero rationis : de qua sententia cf. nostrum tomum II.

moralis latius spectati... » (*De Deo uno*[1], p. 57). Porro juxta ea quæ sequuntur in textu auctoris, patet hunc concedere argumentum *in*directum desumi posse ex conditionibus ordinis moralis, quatenus hic ordo apparet necessarius pro bono societatis et individui : sed jam est aliud argumentum atque argumentum ex *facto* obligationis desumptum.

3. Alii demum tenent sensum obligationis non probare existentiam Dei, vi propria, sed *tantum ex vi consensus generis humani*, qui de hoc puncto est omnino universalis. Sic Donat, *Theodicea*, n. 117-125 ; Brosnan, *Inst. theol. naturalis*, p. 97 ; Muller, *De Deo uno*, p. 181-187 ; Piccirelli, *De Deo*, p. 72 ; Schaaf, *Inst. theol. natur.*, n. 131 sq.

II. Alii solam naturam requirunt ad obligationem explicandam. — Alii cum Card. Mercier, D. Balthazar, etc..., diametro oppositi, non tantum concedunt factum obligationis esse factum naturæ et implicare necessitatem obligantem quæ de se jure valeat, sed dicunt hoc factum solis legibus naturæ explicari posse, quin ad Deum recurratur, ita ut ad obligationem constituendam nulla cognitio Dei, ne implicita quidem, sit requisita.

« Le fait de l'obligation ne peut-il suffisamment s'expliquer sans recourir à un Législateur divin ? Il semble qu'on puisse résoudre la question par l'affirmative. Notre nature, en tant qu'humaine, de son propre poids tend au vrai et au bien. Manquer à sa dignité humaine, ne pas observer à l'égard de ses semblables les règles de la justice, c'est se dégrader, manquer à sa loi. Ce mot de loi en effet est susceptible d'un double sens. Ou bien c'est l'ordonnance d'un supérieur prescrivant tels moyens pour arriver à telle fin ; ou bien c'est la tendance naturelle d'un être vers sa fin. Ainsi parle-t-on des lois physiques et chimiques. Or dire que la loi de notre nature ne serait pas une loi, s'il n'y avait un Législateur suprême, c'est supposer que, par rapport à nous, la loi ne peut se prendre dans le second sens, ce qui est abusif. Que nous le voulions ou non, nous sentons que nous manquons à ce vœu intime de notre nature humaine en tant qu'humaine, lorsque nous faisons le mal. Il y a là une explication suffisante, semble-t-il, d'une réelle obligation qui se concilie pourtant avec le jeu de la liberté, parce que tout bien qui se présente à nous dans les conditions actuelles de notre nature nous apparaît en même temps entaché de mal » (*Traité de philosophie, Théodicée*, t. II, p. 55).

Quæ sententia Lovaniensis videtur omnino affinis cum sententia quæ olim a Vasquez propugnabatur et sic a Schiffini apte describitur in suis *Disput. philos. moralis*, vol. 1, n. 130 (p. 218) : « Volunt obligationem veri nominis in humanam voluntatem proxime derivari ex ipsa essentia rationali per se spectata, eo dumtaxat titulo, quod nonnul-

læ actiones eam deceant, aliæ vero dedeceant, ac propterea docent, istius modi obligationem esse constitutam antecedenter ad ordinationem divinæ sapientiæ et voluntatis quæ propria est Legis æternæ ». Relative ad eam divina voluntas « non est nisi quædam voluntas quæ obligationem non facit sed approbat tantum et adjectione alicujus præmii vel pœnæ sancit. Quoniam vero obligatio propria legis naturalis est præcise ea necessitas moralis, quam naturali rationis lumine apprehendimus eo ipso quod hæ actiones ut suapte natura bonæ, hæ contra ut per se malæ agnoscuntur, hinc consequenter ad hæc principia oporteret dicere, quam vocamus naturalem legem, non esse participationem æternæ Dei legis sed legem quamdam ea priorem, tametsi ab ea approbandam et sanciendam. Ita præ ceteris VASQUEZ, *in* I^m II^ae, Disp. 58, 90, 96, 97, 100 ; item et præcipue disp. 107 et disp. 144 ».

III. Alii tenent, ex facto obligationis existentiam Dei posse valide concludi. — Nempe dicunt ante probatam Dei existentiam, obligationem veram et categoricam sese imponere homini, ita ut iste seipsum percipiat moraliter et objective vinctum et dependentem, — hoc autem factum requirere ut rationem sui sufficientem supremum Legislatorem et Dominum : unde vi principii rationis sufficientis concluditur, et quidem applicatione immediata, existentia Dei. Sed hæc sententia duplici modo proponitur :

1. Vel dictamen conscientiæ est tantum MEDIUM EX QUO cognoscitur Deus ut summus legislator : tunc in ordine naturæ accipitur factum dependentiæ erga regulam objectivam in ordine activitatis liberæ, quæ apprehenditur ut lex necessaria et categorica naturæ, quemadmodum supra accipitur factum dependentiæ, in ordine physico, entis mobilis : nempe natura rationalis in ordine activitatis liberæ sese apprehendit ut ligatam erga aliquid sibi superius et factum hujus dependentiæ ei apparet ut objectivum et necessarium, quemadmodum omnia facta quæ manifestant contingentiam. Tunc quæstio movetur de ratione sufficiente illius facti. Porro constat eam rationem non posse esse nisi voluntatem superiorem quæ sibi subjiciat voluntatem humanam, immo talem non posse esse nisi illam quæ condiderit ipsam naturam humanam. Unde ascenditur per reductionem ad argumentum contingentiæ usque ad auctorem ejusdem naturæ moralis, quippe quæ sibi sufficere nequeat et relationem transcendentem dicat ad terminum distinctum a quo dependeat quique sit ipsius simul et causa efficiens et finis. Sic dictamen conscientiæ spectatur ut effectus aliquis essentialiter ordinatus ad suam causam quam implicite significat. Cf. Lahr-Picard, t. II, p. 26-48 et 503.

2. Vel dictamen conscientiæ spectatur ut MEDIUM IN QUO apprehenditur immediate relatio dynamica dependentiæ quam habet voluntas ad terminum transcendentem a quo active pendet in exercitio activitatis suæ tamquam a norma *personali* quæ sit et ipsa quædam voluntas. Al. v. immediate apparet conscientiæ dictamen tamquam vox alicujus *personæ*, quæ sit naturæ superior ; immo in facto dependentiæ moralis apprehenditur, modo quidem confuso et indeterminato, sed reali, terminus seu actio voluntatis illius personæ a qua dependet. Non supponitur in hac explicatione intuitio Dei ulla, sed tamen apprehensio obligationis exhibetur ut æquivalens experientiæ cuidam religiosæ, in qua, sin minus habetur sensus præsentiæ divinæ, certe apprehenditur ejus vox cum accentu et notis omnino personalibus quæ in præcedenti explicatione non speciatim attenduntur, quæ vero in præsenti maximum momentum accipiunt. Tunc munus erit reflexionis et analysis potius quam ratiocinii, hoc implicitum conscientiæ reddere explicitum et manifestare.

Imprimis inter fautores hujus explicationis citandus est Card. NEWMAN, in *Grammar of assent*, loc. cit., tr. fr., p. 84-92 ; et SCHIFFINI, *Disp. metaphys. spec.*, t. II, n. 403 et 407 (p. 57-58, 62-63). Quo in casu argumentum erit re vera, ut notat Card. Mercier, *a simultaneo*.

IV. Extra scholasticos. — Prætermissis illis omnibus qui in re morali rejiciunt omne principium metaphysicum, sicut GUYAU qui propugnat « Moralem sine obligatione et sanctione », (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 95-139) vel omnes Empiristæ et Positivistæ (1), — hic mentio specialis fieri posset de systemate KANTII, juxta quod « imperativum categoricum » rationis practicæ accipitur per modum absoluti ad cujus intelligibilitatem requiruntur postulata diversa, libertas nempe, immortalitas animæ et demum existentia Dei.

Exponitur ab omnibus auctoribus manualibus Ethicæ et ita breviter his formulis compendiose proponi posset juxta Kantium :

a) L'impératif catégorique est un fait : obéis, observe pleinement la loi par respect pour la loi ;

(1) De istis Positivistis, quoad expositionem eorum sententiæ, cf. G. FULLIQUET, *Essai sur l'obligation morale*, p. 412-437.

b) Le concept de loi pleinement observée enveloppe le concept de volonté pleinement morale (1) ;

c) Le concept de volonté pleinement morale enveloppe le concept de Souverain Bien ;

d) Le concept de Souverain Bien enveloppe : α. le sentiment de l'obligation de réaliser le Souverain Bien ; β. le concept de la vertu parfaite ; γ. le concept du bonheur parfait ;

e) L'obligation de réaliser le Souverain Bien suppose : α. la possibilité du Souverain Bien ; β. et donc la possibilité du Bonheur parfait ;

f) La possibilité du Bonheur parfait suppose l'existence de Dieu ;

g) Donc Dieu existe.

Cum infra de hoc argumento Kantii directe loquamur, cumque istud non possit exponi et refutari nisi juxta fundamenta totius systematis Kantiani, nihil amplius hic de eo dicemus. Notandum unice videtur, nostrum argumentum ex obligatione desumptum, a compluribus scholasticis nunc non admitti tantum propter timorem ne in subjectivismum Kantianum (2) incidant ; porro dicimus hunc timorem vanum esse, cum non attendant hujusmodi periculum non haberi nisi admittantur præsupposita critica Kantii de non-valore rationis speculativæ, illud autem non existere si problema criticum sensu realistico invicte solvitur et valor metaphysicus conceptus naturæ admittitur.

---

(1) Selon Kant, l'obligation s'explique par l' « impératif catégorique ». L'affirmation de l'obligation est un acte qui est propre à la raison, c'est-à-dire que cette loi qui s'impose catégoriquement, est dictée par la raison qui lui donne son caractère de nécessité, indépendamment de la valeur objective des actes imposés, indépendamment de tout autre législateur qu'elle-même : « Le rapport de la volonté à cette loi, est un *rapport de dépendance* : on lui donne le nom d'*obligation* qui désigne une *contrainte* ». Et si on lui reproche de détruire par là toute autonomie de la volonté et toute liberté, il répond : par elle-même la volonté est autonome et elle n'est que cela : le seul élan de sa nature la pousse directement dans le sens du devoir, car elle s'harmonise parfaitement avec la raison. Mais ce qui donne l'apparence d'un conflit, c'est la sensibilité, laquelle est réfractaire à la raison. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de discipline contraignante et impérative pour la volonté, mais seulement pour la sensibilité, la nature même de la volonté étant de suivre librement la voie tracée par la raison.

(2) Écoutons le Card. Billot : « Ce qui tient à la doctrine... c'est tout ce qui concerne la notion de moralité, le principe de l'obligation, la nullité radicale de l'impératif dit catégorique, la connaissance de Dieu enfin, en tant que se présupposant essentiellement à la conscience du devoir moral et par là même, à la capacité de pécher. Or, sur l'un quelconque de ces différents points et notamment sur le dernier, aucun dissentiment ne pourra jamais exister entre théologiens dignes de ce nom ; toute opinion y contredisant et tendant, en quelque façon que ce soit, à détacher la notion de l'obligation de conscience de la notion préalable et antécédente de Dieu, suprême législateur, devant être mise au nombre des opinions qui se confondent avec l'erreur kantienne ou y conduisant logiquement, ou en dérivant plus ou moins directement » (« Études », 20 nov. 1921, p. 403). Nous ne saurions absolument admettre une telle manière de poser le problème.

ART. IV. — STABILITUR THESIS

THESIS VII. — Deum existere, ut supremum legislatorem, efficaciter probatur ex obligatione et responsabilitate quæ conscientia morali innotescit.

PRÆNOTANDA

I. Positio thesis, ejusque nota.

1. Punctum a quo. — Erit duplex :

a) Natura humana, quæ est essentialiter rationalis, cujusque facultates specificæ sunt intellectus et voluntas, est qua talis *libero arbitrio* prædita. Libertatis vero objectivitatem et realitatem accipimus a Psychologia tamquam invicte stabilitam et concedimus argumentum nostrum illi qui determinismo faveret vel quovis modo libertatem in dubium vocaret, nullum sensum habere posse.

b) Hæc natura libera necessario, quatenus libera, *activitatem determinatam* habet quæ fini humani suppositi respondet ; nempe, vi principii finalitatis, activitas libera hominis quæ est ejus specifica, necessario ordinatur et determinatur ad bonum intrinsecum et proprium istius suppositi rationalis obtinendum, ita ut hæc activitas proportionari debeat huic bono quod est finis ultimus individui, quicquid sit de cetero hoc bonum, hic finis : ubi constat duplex elementum activitatis specifice humanæ, unum *necessarium* quod refertur ad voluntatem ut est *natura* et vi cujus appetitus noster rationalis ab intrinseco et necessario movetur ad bonum in genere et bonum suum ultimum, alterum *liberum*, quod fundatur in primo et vi cujus voluntas ut est *facultas* habet in potestate sua ut se seipsam determinet in prosecutione hujus boni et active sit indifferens erga media istud obtinendi. Quibus suppositis, sit :

2. Solutio nostra. — Tertiam sententiam supra expositam amplectimur et quidem secundum duplicem suam formam. Sed duplici formæ non eamdem certitudinem tribuemus :

a) *Prior forma*, invitis adversariis, nobis erit absolute certa, omnibus pervia et inter omnia argumenta pro Dei existentia objective (et non tantum ad hominem) efficacissima probatio. Si hæc in se spectatur, nobis ut multo profundior quam aliæ

probationes et magis radicalis apparet, quippe quæ in natura simul physica et morali hominis fundetur ; nec nisi propter præjudicia, quæ justificari nequeunt erga data conscientiæ, ab « abstractistis » quibusdam rejici potest.

b) *Posterior* propter majorem difficultatem argumenti dialectici et propter suam naturam personalem et individualem, non poterit ut argumentum generale et universale proponi, quippe quæ non valeat pro omnibus. Unde ut probabilem tantum et ad hominem eam usurpari tantum posse æstimamus ; quod non impedit quominus analysis a Card. Newman proposita *loc. cit.*, omnino egregia sit et animis nobilibus ut valde suasiva appareat.

II. Explicatur nostra sententia. — Notre preuve implique quelques présupposés qu'il est utile d'expliciter et de justifier.

A. Rapports de cette thèse avec l'argument téléologique. — La preuve de l'existence de Dieu par l'obligation morale est le pendant exact de la preuve par les causes finales que donne la 5ª *via*. Tout de même que dans celle-ci, où nous argumentons à partir de réalités soumises au déterminisme et prétendons découvrir dans leur activité une raison de fin, un but auquel elles se trouvent en fait ordonnées par nature, ainsi, quand nous considérons le cas de l'homme doué de raison en tant que tel, nous découvrons dans son activité morale une raison de fin à laquelle il est entraîné par le poids de sa NATURE (1).

Le vivant comme tel, dans tout son devenir, implique un ensemble de moyens, d'organismes actifs et d'activités qui sont ordonnés et subordonnés à une fin très précise qui est la vie de l'individu : d'où l'on conclut, puisque ce dernier ne s'est pas fait lui-même et n'a pu se donner sa fin, à l'intelligence qui l'a conçue, à la volonté qui l'a voulue. Ainsi dans le cas de l'activité morale : celle-ci est spécifique de l'être intelligent comme tel et se manifeste d'emblée comme proportionnée à sa nature et en relation avec sa fin en tant qu'il est un être intelligent et libre. Cette activité et cette ordination prises formellement en elles-mêmes me permettront-elles de déterminer immédiatement quelle est la nature de cette fin ? Je ne l'affirme pas et dans la thèse sur l'appétit de la béatitude, nous dirons au contraire que nous ne le pouvons pas affirmer avec certitude, si nous nous en tenons aux seules tendances, à la seule orientation de notre vouloir vers le bien *ut sic* (c'est en cela

(1) Et ceci implique évidemment, comme nous l'avons déjà dit plus haut, que nous sommes en possession des principes premiers de causalité et de finalité, que nous avons résolu le problème critique en faveur de l'intelligence, faculté de l'être et du vrai, que le concept de nature n'est pas une idole, mais est vraiment objectif et que l'activité de ces natures leur est proportionnée, qu'elle est donc ordonnée et répond à leur fin. Nous l'avons déjà dit, mais il ne faut pas se lasser de le rappeler.

que se distinguent avant tout nos deux thèses). Mais ce que nous posons ou mieux ce que nous prenons ici comme une donnée de fait, c'est que certaines actions à accomplir ou à éviter (non pas toutes) posent pour nous le problème de notre fin, c'est-à-dire se manifestent immédiatement par les lumières de la raison jugeant un acte à accomplir, comme liées nécessairement avec l'obtention de notre fin d'homme quelle qu'elle soit. C'est cela même qui constitue l'obligation spontanée, première, que nous appelons « imparfaite », mais qui, tout imparfaite qu'elle apparaît à ce stade, se présente à nous comme une nécessité de nature, objective et catégorique. Nous n'avons pas Dieu encore, mais nous avons tout l'implicite d'où nous pourrons le dégager en cherchant à quelles conditions un fait comme celui-là est intelligible.

B. Connaissance de l'obligation. — Il n'y a d'acte humain au sens propre du mot que là où il y a acte raisonnable, là donc où intervient d'une façon quelconque la connaissance intellectuelle. Mais de même que cette connaissance intellectuelle comporte des degrés et des modalités à l'infini, depuis l'appréhension subconsciente et confuse jusqu'au jugement explicite qui seul exprime la vérité logique complète, — sans parler de la connaissance intuitive dont participe à un certain degré même la connaissance rationnelle discursive, puisqu'en définitive elle s'y appuie, — de même nous aurons dans les actes humains une échelle de perfection quasi indéfinie résultant des divers degrés de connaissance qu'ils impliquent, sans parler naturellement des différences qui viendront de la volonté.

1. *Connaissance imparfaite et parfaite.* — Cet élément de connaissance intellectuelle et rationnelle, s'il est essentiel à l'acte humain comme tel, ne suffit pas à spécifier l'acte moral comme tel : il y faut quelque chose de plus. La spéculation du mathématicien sur la relativité généralisée est un acte humain ; elle n'est pas comme telle un acte moral. Une telle activité ne sera bonne ou mauvaise moralement que dans la mesure où elle aura un lien avec la fin dernière et obligatoire du sujet, soit pour s'y rattacher, soit pour s'en éloigner, conformément à ce que nous disions plus haut du bien moral. (Cf. nos *Instit. Meta. gener.*, t. I, p. 587-589). Si le mathématicien travaille — par impossible — en vue de saper les bases de la métaphysique et par là des croyances religieuses, son acte sera mauvais ; s'il s'exerce en vue de développer son savoir ou le savoir des autres et donc en vue de parfaire la nature d'un sujet raisonnable dans ses rapports avec la fin qui lui est propre, cet exercice sera bon moralement. Mais cette malice et cette bonté morales ne s'absolvent pas dans la simple convenance ou disconvenance de l'acte avec la nature raisonnable du sujet ni dans l'ordre hiérarchique des valeurs qu'elle implique. La qualité morale de l'acte dépendra de sa relation avec une fin ultime imposée strictement à cette nature même et qu'elle se trouve dans la nécessité — d'où que celle-ci vienne — de poursuivre et d'atteindre : faute de quoi l'on ne saurait dépasser l'ordre esthétique, comme nous l'avons déjà dit.

Or la connaissance de cette relation avec la fin ultime qui définira

la moralité, comporte des degrés à l'indéfini, d'où dépend en partie la valeur de l'acte posé. En gros, il y aura connaissance *imparfaite* et donc obligation imparfaite là où nous aurons connaissance et appréhension *confuse*, implicite de cette relation, ce qui pourra se rencontrer, au moins pour certains actes d'une importance exceptionnelle, en nombre de sujets qui ne sont pas encore à même de s'expliquer ni de s'expliciter quel peut être l'auteur dernier de la loi à eux manifestée par la syndérèse, mais qui n'en entendent pas moins l'écho très net dans leur conscience. Il y aura connaissance *parfaite*, lorsque l'auteur de cette voix intérieure aura été pleinement reconnu. Le fait moral que nous décrivions plus haut et qui servira de point de départ à notre preuve, implique la connaissance imparfaite, implicite de l'auteur de la loi morale. Mais cette connaissance elle-même pose le problème de la connaissance confuse, dont beaucoup d'auteurs ne veulent pas entendre parler et dont il faut bien que nous disions un mot.

2. *Connaissance confuse.* — Qu'est-ce donc qu'une connaissance confuse au regard de la connaissance ? Comment aurait-elle un contenu objectif et dépasserait-elle en portée une valeur purement subjective ? Comment pouvons-nous avoir une connaissance confuse d'une relation, sans connaître explicitement le terme de celle-ci ?

a) La connaissance confuse se peut envisager dans l'ordre abstrait et dans l'ordre concret. Dans l'ordre *abstrait* des notions pures, ce sera la connaissance de la notion à son stade premier, précision faite de toutes les déductions dont elle est susceptible, si on la traite d'une manière proportionnée et idoine à l'aide de principes qui permettront d'en dérouler le contenu : notion mathématique. Cela se comprend de soi ; nous n'avons pas à nous en occuper dans le cas présent.

Au *concret*, c'est la donnée de conscience, la donnée de vie dans toute sa complexité. C'est la connaissance d'un fait à son état élémentaire, à l'état brut. C'est un fait qui comporte en lui-même une multitude d'aspects et d'attaches avec la réalité totale du vivant raisonnable conscient. Il y a des faits psychologiques très variés : mais chaque fait le plus simple emporte et comporte un monde de réalités. Aucun n'est posé par une faculté à part du sujet, aucun n'est posé par une faculté unique sans que d'autres interviennent : chacun implique la saisie essentielle du moi, pour autant qu'il est concret et réel, c'est-à-dire du moi en bloc et tout entier. Qui voudrait considérer un fait psychologique à part du sujet pensant et vivant voudrait réaliser une abstraction, un morcelage vicieux, un « monstrum » : il verserait de toute évidence dans le cartésianisme poussé à l'extrême et entendu au plus mauvais sens du mot.

b) Cela étant, cette connaissance confuse, implicite, sera *objective* du seul fait que nous atteindrons une réalité au concret, dans toute sa complexité, mais sans que, au premier abord, il soit nécessaire que nous y distinguions un aspect plutôt qu'un autre. Il appartiendra à la réflexion de revenir sur cette donnée, de la travailler en en distinguant les différents aspects, en en recherchant une explication intelligible, en en traduisant tous les éléments comme toutes les relations qu'elle peut avoir avec d'autres données, d'autres éléments...

La *réflexion* s'exerçant sur cette donnée spontanée, séparera ce qui apparaîtra comme appartenant à la nature profonde, comme manifestant une propriété, un besoin nécessaire du sujet en tant que nature, et d'autre part ce qui apparaît comme accidentel, individuel, passager, subjectif. Nous ne retenons que le premier élément, cela va sans dire. Mais, dans ce premier élément, il n'y a pas que de l'absolu, il y a du relatif, bien plus du relatif indéterminé, imprécis, — disons le mot, — implicite.

Qu'est-ce à dire ?

c) *L'élément relatif* d'une donnée sera nécessairement fondé sur l'absolu de la donnée elle-même. Il se manifestera soit par la *dépendance*, soit par la *tendance*. Dépendance soit dans son être, soit dans son activité, qui implique à la fois un manque à être ou à agir et un supérieur ; tendance qui décèle de même manière un vide, une potentialité, une privation qui exige un terme complémentaire. Quel sera ce terme ? Il pourra ne pas apparaître au premier regard : on se saisira relatif à quelque chose, sans discerner quel est ce quelque chose ou ce quelqu'un, un peu comme le malade qui est incapable de préciser où est son mal, comme le captif qui se sent enchaîné sans savoir qui lui a imposé ses liens. Dans le cas présent, le sentiment de notre dépendance vis-à-vis d'une règle ou plutôt d'une loi de nature qui s'impose à notre volonté libre, ou mieux l'hétéronomie foncière de notre volonté libre, plus claire même à la conscience que son autonomie, nous révélera le caractère essentiellement relatif de notre nature et qu'elle ne boucle pas toute seule : au raisonnement appartiendra d'expliciter cet implicite, de faire connaître distinctement ce terme de qui nous dépendons (1).

3. *Connaissance spontanée et réfléchie.* — L'obligation imparfaite d'où nous partons, que suppose le fait moral fondamental, appartient à l'ordre de la connaissance et de la certitude spontanée. Elle s'impose à la raison pratique dès le premier éveil de la conscience et de la responsabilité, et elle s'impose avec la même évidence que certaines nécessités logiques s'imposent à la raison spéculative en vertu

(1) Sur cette connaissance implicite, cf. nos *Instit. Met. gen.*, t. I, p. 536-537, surtout la note 3 de la page 536. Des deux sens du mot « implicite » que donne Gilson dans le texte cité, lequel s'applique ici ? Il semble que ce ne soit ni l'un ni l'autre ; mais à choisir entre les deux, le moins inadéquat à la question présente serait le premier, c'est-à-dire le *germe* et non pas simplement le *confus* ; il est d'ailleurs à noter que Gilson pose le problème à propos de « l'idée innée » de Dieu, dont nous ne nous occupons point ici évidemment, et non pas à propos d'une donnée de la conscience morale, ce qui est tout autre chose. — Voir encore : L. de Grandmaison, *Le dogme chrétien*, p. 253 sq. où l'auteur distingue et étudie l'implicite *formel* et l'implicite *virtuel* ; Ollé-Laprune, *Certitude morale*, p. 22, 27, 32-34, 41-43 ; Wébert, O. P., *La connaissance confuse*, in « Rev. des sci. phil. et théol. », 1928, p. 365-383 (se place à un point de vue logique, encore trop étroit, mais son étude marque un progrès réel) ; et Allo, *Foi et système*, p. 238-240, 246-248, 260-261 : cet auteur donne le correctif de Gilson en suggérant cette distinction : la donnée de conscience est-elle germe ou ferment ? Tout à l'heure, nous préférions « germe » à « confus » ; mais c'est « ferment » bien plutôt que « germe » qu'il faut dire, semble-t-il, et c'est la position que nous avons prise dans *Thomisme et scolastique*, p. 18, et que nous reprenions encore plus haut, p. 254-255, à propos des principes premiers.

du principe d'identité, comme nous le développerons avec S. Thomas dans le Scholion.

Mais on élève aussitôt contre cette connaissance spontanée une objection préjudicielle. Qui nous dit que cette obligation perçue par la conscience spontanée n'est pas une illusion et qui me garantit qu'elle n'est pas purement subjective ? — Nous répondons dès maintenant : c'est confondre, tout de même que dans le problème critique fondamental, le temps propre de l'*intuition* avec le procédé discursif qui lui succède immédiatement dans le temps de la *réflexion*. Douter de l'obligation qui s'impose catégoriquement comme loi de notre action, comme nécessité de nature, et qui donc est objective : « Il faut faire le bien, il faut éviter le mal.... », — cela n'est possible qu'en dehors du présent concret de l'intuition. On ne peut pas plus et pas moins mettre en question la force objective contraignante de la syndérèse que du principe d'universelle intelligibilité. « L'intelligence humaine ne peut avoir l'absolue indépendance qui n'appartient qu'à Dieu. Les principes d'éternelle vérité qui la guident, n'ont point en elle leur raison d'être : la voilà dès lors assujettie à une loi ; mais Dieu a voulu que ces principes fussent si naturellement présents à l'intelligence qu'en s'y soumettant elle semblât encore autonome. Elle les trouve en elle-même par le fait de sa nature, comme Dieu les possède en soi par la fécondité de son essence infinie ; ils font partie d'elle-même, ils sont presque elle-même et elle paraît n'obéir qu'à elle-même en leur obéissant » (Ollé-Laprune, *Certitude morale*, p. 77-78).

C. Rapports de la thèse avec la contingence. — De même que nous avons constaté la contingence dans l'ordre de l'être et dans l'ordre de la finalité physique, ainsi nous la constatons dans l'ordre de l'activité morale : la règle de la syndérèse nous manifeste l'insuffisance de notre vouloir à se diriger par soi et notre essentielle dépendance vis-à-vis de notre fin ultime nécessaire.

Entre la thèse de la contingence, tirée du mouvement ou de la causalité efficiente et la thèse présente, il y a cependant deux différences. La première, c'est qu'ici l'on ne remonte à la cause première efficiente qu'en passant par la cause finale et la volonté du législateur, tout ainsi que, dans l'argument téléologique, l'on ne remontait à la cause efficiente *a se*, qu'en passant par l'intelligence de l'ordonnateur qui a conçu, voulu et donc produit le vivant : de ce point de vue la preuve est moins directe. Mais d'autre part notre dépendance et donc notre contingence nous est, dans la syndérèse et le sentiment de l'obligation, beaucoup plus immédiatement et clairement accessible que dans tout fait de causalité ou de mobilité : et c'est ce qui assurera toujours à l'argument de la conscience morale une supériorité marquée sur tous les autres (1).

---

(1) Newman, dans la péroraison d'un sermon sur la *Disposition for faith*, affirme que le meilleur argument, tant pour prouver l'existence de Dieu que pour jeter les fondements d'une vie chrétienne, est celui qui surgit d'une attentive fidélité aux enseignements du cœur et de la comparaison des exigences de la conscience avec les préceptes de l'Évangile. Ainsi présentée la preuve n'a évidemment pas une valeur absolue : elle peut servir tout au plus de préparation, ou de confirmation.

III. Præoccupantur aliqua præjudicia.

1. *Legitimitas processus.* — Thesis proficiscitur a facto et quærit ejus rationem sufficientem. Sed aliquando negatur legitimitas processus, quia factum initiale non posset verificari : non enim probare vacat ideam Dei non semper aliquo modo præivisse sensui obligationis.

Respondeo. — Non negamus in permultis casibus conscientiam moralem de bono faciendo et malo vitando efformatam esse per educationem mediante idea Dei. Sed in aliis casibus, rursus numquam probare licebit hanc ideam aliquem influxum habuisse in efformationem sensus obligationis ; immo non desunt casus in quibus absentia ideæ Dei vel totalis videtur, vel saltem ita extenuata, vix ut, etiam habitu, ullum influxum in actionem actualem habere censenda sit.

Ceterum, etiamsi re vera psychologice hypothesis quæ excluderet omnem interventum educationis vel influxus medii socialis raro verificari possit cum certitudine secundum sensum plenum, parvi omnino refert, dummodo analysis reflexiva in factum sic per educationem evolutum, eadem signa naturalia et essentialia detegere possit atque in evolutione mentis quæ etiam per educationem adducitur ad optime ratiocinandum. Quæstio enim remanebit semper determinanda, utrum talis educatio vel influxus medii socialis possint gignere per se sola illum sensum responsabilitatis an e contra supponant in natura pueri vel civis ordinationem intrinsecam et innatam ad vitam et activitatem moralem agendam, quam ordinationem tantum in eis excitare et actuare licet. Porro analysis præcise ostendet in his casibus educationem et influxum socialem non ex sententia succedere, nisi quia erant in animis dispositiones præviæ ad necessitatem naturalem agnoscendam erga bonum naturæ. — Quo in casu restat ut concludatur, non modo secundum communiter contingentia obligationem moralem respondere persuasioni universali, sed esse de jure veram, quatenus lex moralis, per conscientiam manifestata, est effectus qui secum implicet relationem per se intelligibilem ad causam, et non est nisi manifestatio tendentiarum essentialium naturæ rationalis : brevi non est nisi manifestatio legis naturæ, quæ est lex naturæ rationalis.

2. *Argumentum deontologicum et consensus universalis.* —

Nullo titulo appellamus ad consensum generis humani qua talis ut probetur thesis : hoc enim consensu tantum confirmari potest ; sed ad factum experientiæ moralis quod constat in unoquoque adulto normali : hoc autem factum, sicut et factum rationis, ut est lex naturæ, simpliciter est justificandum. Ceterum dato facto moralitatis, quod magis universale est quam factum religiosum, non intellegitur quomodo complures (v. g. Brosnan, etc) admittant argumentum consensus universalis, non vero istud, ex ordine morali desumptum, quippe quod tamen testetur et affirmet consensum universalem multo certius quam fides in existentiam indeterminatam numinis supremi vagi. Immo multis fautoribus argumenti ex consensu videtur hanc existentiam non posse agnosci ut universaliter receptam, nisi quia deduci potest ex idea moralitatis, quæ ipsa est vere universalis. Cf. Renouvier, ap. Allier, *Le non-civilisé*, p. 248 ; Cathrein, *Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit* (1). — Sed quicquid sit de hoc, — quod nos movere nequit, cum non admittamus valorem consensus universalis, — minime fundamus valorem præsentis argumenti in universalitate facti moralis. Unde si quis opponeret hanc vim moralitatis non omnibus æqualiter apparere, hoc nos non moveret magis quam existentia eorum amentium qui male utuntur ratione logica et contra leges logicæ procedere videntur, siquidem argumentamur ex facto obligationis, ut est factum et lex essentialis *naturæ* absolutæ humanæ.

Ceterum alia paritas cum argumento ex contingentia hic notanda occurrit, nempe non omnes aptos esse ad illud intellegendum, sed præparatione morali et intellectuali indigere.

3. Il y a lieu de bien distinguer le *principe* de la syndérèse et les *applications* qui en peuvent être faites. Peu importent, dans l'occurrence,

---

(1) « A l'origine des sociétés, dit très bien le P. Sertillanges, la morale et le culte de Dieu ne sont qu'une seule et même chose » (*Les sources de la croyance en Dieu*, p. 243) : ce qu'une revue non seulement rapide et superficielle, mais approfondie de l'histoire des peuples civilisés aussi bien que des primitifs met aujourd'hui de plus en plus en lumière, comme nous le montrions dans notre thèse II. J. L. A. de Quatrefages constituait à part de tous les autres êtres organisés de la nature le *règne humain* sur cette double base qui fait défaut à tous les animaux : la *moralité* c'est-à-dire, selon lui « la notion du bien et du mal moral indépendante de toute idée d'utilité », et la *religiosité*, qui consiste « dans le pressentiment d'une autre vie » et en la croyance « à des êtres invisibles supérieurs » qui peuvent influer sur notre destinée ». L'ethnologie moderne ne fait que confirmer chaque jour cette vue.

toutes les erreurs qui se glisseront dans la pratique (1), pourvu que demeure la distinction du bien et du mal et que l'on ait conscience de n'agir qu'à la lumière de cette distinction. Celle-ci étant donnée, l'activité volontaire s'exerce en dépendance de la syndérèse comme l'activité purement intellectuelle en dépendance du principe de contradiction. Un acte humain pleinement volontaire et conscient qui ne relèverait pas de ce principe, serait comme un acte purement intellectuel qui ne relèverait pas du principe de contradiction : il serait aussi absurde et inintelligible, un vrai cercle carré.

Si l'enfant ou l'homme fait, réfléchissant sur la moralité de ses actes, est incapable par lui-même et tout seul d'en saisir toute la portée et d'en dévider tout le contenu, c'est que, comme nous le disions à l'instant, il faut, pour expliciter complètement cet implicite, une préparation morale et intellectuelle qui n'est pas donnée à tous en fait. Pour notre thèse, il suffit que l'on puisse *montrer*, par une rigoureuse application de la méthode réflexive, que, si un homme se sert normalement de sa raison, cette même raison conclura avec certitude à l'impossibilité d'expliquer le fait moral sans recourir en définitive à Dieu. L'hétéronomie de sa nature le force à sortir de celle-ci, pour en rendre raison, cependant qu'aucune cause particulière, ni l'hérédité, ni l'éducation, ni la société n'est capable de justifier ou d'expliquer intelligiblement les caractères spécifiques du fait moral : sa nécessité, son universalité... comme le prouve bien d'autre part la critique de tous les systèmes divers de morales utilitaristes, sentimentalistes ou purement rationnelles, que nous abandonnons au cours d'Éthique. A l'analyse, le *fait moral*, c'est-à-dire l'activité libre soumise à la règle du bien et du mal, apparaît aussi objectif à la raison que le *fait rationnel*, c'est-à-dire l'activité intellectuelle soumise à la loi de non-contradiction : la raison est aussi capable d'établir cette objectivité dans un cas que dans un autre. Mais de même que cette raison est capable d'erreur dans les applications des premiers principes dans l'ordre purement spéculatif, ainsi le sera-t-elle dans les applications de la syndérèse. Et de même encore que, dans la réflexion, les difficultés du diallèle ont amené certains à douter de la valeur de l'esprit, et à ne donner aux principes d'ordre idéal qu'une valeur subjective, ainsi, *dans la réflexion*, mais dans elle seule, pourront surgir des difficultés qui amèneront à douter de la valeur objective du fait moral et de la syndérèse et à ne lui donner qu'une valeur subjective. Mais cela ne prouve rien contre la validité de notre preuve.

4. Hæc specialis probatio Dei nullo modo requiritur ad Ethi-

(1) Et c'est pourquoi l'on a peine à comprendre qu'un esprit certainement cultivé, comme M. Verneau, puisse infirmer la valeur de la moralité en raison des variations que cette idée présente suivant les populations et les époques. Les trois exemples qu'il donne de ces variations dans *L'Homme*, p. 3, pour faire échec à l'universalité de la *loi* morale, font vraiment pitié, et lorsqu'il ajoute en guise d'argument décisif : « Dans les sociétés les plus civilisées, ne rencontre-t-on pas trop souvent des êtres humains dénués de tout sens moral ? », l'on ne peut s'empêcher de penser et de lui dire : « Dans nos sociétés les plus civilisées, n'avez-vous pas des hôpitaux pour les atrophiés et les anormaux, des asiles pour les fous ? En conclurez-vous que l'humanité ne comporte pas, n'exige pas l'intégrité des membres et des facultés, comme aussi bien un usage que vous appelez vous-même *normal* de la raison » ?

cam construendam : ista enim potest rectissime supponere existentiam Dei probatam et modo deductivo procedere. Ethicam autem hoc modo deductivo *unice* procedere debere atque posse, tantum, sed quidem categorice, negamus. Cf. quæ scripsimus in « Revue de philosophie », 1920, p. 86 : « L'usage assez commun... » et quæ de hoc propugnat Du Roussaux, *Ethique*.

DEMONSTRATIO

PRIMA FORMA (metaphysice certa).

Quasi duo stadia seu potius duas partes in ea distinguemus :

A. — Datur legislator supremus transcendens naturam. — Constat : 1° homines (sive cognoscant Deum, sive non) sese percipere immediate ut *moraliter* dependentes quoad aliquas actiones faciendas aut omittendas, et quidem categorice, al. v. sese percipiunt immediate ut categorice obligatos saltem quoad quædam ; 2° hoc autem factum esse factum naturæ quod habet valorem necessarium, metaphysicum.

Atqui hujusmodi dependentia seu obligatio implicat, ut solam rationem sufficientem, realem dependentiam erga legislatorem supremum, homini superiorem.

Ergo datur hic Legislator supremus, naturam humanam transcendens.

Prob. Major per partes. — 1° DATUR SENSUS RESPONSABILITATIS ET OBLIGATIONIS. — Teste conscientia, vi *synderesis* quæ exercitium voluntatis consciæ immediate regit, judicia legis naturalis efferuntur categorica : « bonum est faciendum, — malum est vitandum... », etiam quando psychologice nullo modo attenditur ad voluntatem personalem a qua procederet imperium.

Atqui erga hanc vocem conscientiæ homines percipiunt se physice quidem et psychologice esse liberos, non vero moraliter, quatenus hujus imperii violatio eis apparet ut quid essentialiter repugnans naturæ eorum morali, quæ invincibiliter de se ordinatur ad bonum honestum tamquam ad finem immediatum essentialiter connexum cum fine ultimo proprio. Aliis verbis percipimus nos ut categorice obligatos et imprimis responsa-

biles (1), ita ut nobismet ipsis videamur simul et domini actionis et tamen servi.

2° Hæc obligatio est lex naturæ. — Istud assertum ex activitate voluntatis liberæ detegi potest et duplici modo probatur, directe videlicet et indirecte. Nota ceterum hanc partem esse onus principale argumenti; quod quidem si deficeret, sequeretur nos proficisci a facto tantum empirico, quod nullum punctum *a quo* firmum præbere posset.

1. **Directe :** — Nostra enim natura humana est essentialiter libera, simul atque rationalis, et libertas non tantum physica sed moralis tamquam proprietas ejus specifica eodem titulo atque vis intellectiva aliunde probatur. Porro, hoc supposito dicimus :

a) Quemadmodum ratio legi veritatis, quæ per principium identitatis exprimitur, necessario subjicitur tamquam propriæ regulæ, ita ut præter hanc legem inintelligibilis sit, pariter libertas legi bonitatis necessariæ tamquam normæ propriæ subjici debet et ita quidem ut, præter hanc normam necessariam, jam, vi principii finalitatis, cujus valor intra hos limites est æque absolutus atque valor principii causalitatis, sine ulla ratione sufficiente dicenda esset : quod repugnat. Hoc autem principium intelligibilitatis quod est norma bonitatis definit præcise, sicut pro activitate cujuscumque alius entis, finem activitatis voluntariæ, illud nempe ad quod, vi naturæ suæ, tendit et relationem essentialem dicit.

b) Quemadmodum pro alio quolibet ente, ejus finis proprius ex activitate propria et specifica unice desumitur, pariter ex activitate libera hominis et conditionibus ejus exercitii definietur finis ejusdem activitatis, sin minus quoad naturam determinatam, saltem quoad ea elementa quæ fundant relationem dependentiæ inter ipsum et naturam hominis. Hæc autem in quantum moralis supponit objectum bonum posse distingui essentialiter a

(1) *Responsabilitas* duplex distingui potest prout refertur ad libertatem psychologicam vel ad libertatem moralem : in priori casu, responsabiles dicimur quatenus conscii sumus audodeterminationis nostri actus, nempe nos esse dominos proprios electionis liberæ ; in altero casu, vi responsabilitatis sentimus nos, saltem jure, rationem debere nostræ actionis alicui alii, et teneri erga alium superiorem : et hæc est proprietas seu signum proprium obligationis. Ut patet, hæc duplex responsabilitas, in qua consistit imputabilitas actus, exprimit sub alia forma autonomiam et heteronomiam libertatis nostræ de quibus loquimur in textu.

malo et unum pro alio ad lubitum eligi ; supponit ergo valorem diversorum actuum ex hac objectiva regula posse discerni ab ipso agente, sicut et finem immediatum ejus voluntati propositum immo impositum, ita ut istum respuere et mutare nequeat, immo ei stricte subjiciatur. Quo dato, necessario ponitur quæstio de jure et fonte istius imperii, istius nempe regulæ necessariæ, a qua voluntas libera sese eximere non potest.

Porro hæc necessitas talis est ut, si non daretur hujusmodi regula, ipsa activitas libera totaliter indeterminata et sine directione dicenda esset, ergo positive inintelligibilis. Unde sequitur hanc necessitatem esse necessitatem naturæ. Si vero sensus illius regulæ pervertitur et voluntas assuefit negationi hujus dictaminis, parvi refert, cum tunc remaneat integrum jus ipsius naturæ ad hanc regulam cognoscendam et obligatio eam amplectendi, sicut remanet jus rationis ad veritatem amplectendam, etsi pessimis erroribus et præjudiciis per hæreditatem vel per educationem ipsa ratio offuscata fuerit.

c) *Sub alia forma :* Si ens liberum non legi obligationis subjiceretur vi naturæ suæ, jam esset absolute indeterminatum in linea activitatis liberæ quæ est ejus specifica, ideoque esset positive inintelligibile.

Atqui non potest esse indeterminatum neque ideo inintelligibile, ut constat vi principii rationis sufficientis.

Ergo legi obligationis subjicitur vi naturæ suæ.

Prob. Maj. — Non intellegitur determinatum ens liberum nisi quatenus ejus activitas subjicitur legi objectivæ et determinatæ quæ ei imponitur ex necessitate suæ naturæ.

Atqui hæc lex seu regula non potest esse nisi cum ordinatio ipsius naturæ ad finem determinatum et necessarium, tum relatio quæ habetur inter activitatem ipsam et hunc finem. Ista autem ordinatio necessaria et relatio necessaria præcise constituunt legem obligationis.

Ergo ens liberum non est determinatum in linea activitatis nisi subjicitur legi obligationis.

Ad ult. Major. — Probatur quia omnis activitas necessario alicui fini ordinatur ad quem habet relationem necessariam, ita ut hæc relatio exstet ejus norma seu lex intima necessaria, — et a quo fine specificatur tamquam a suo principio determinante intelligibilitatis. *Atqui* voluntas nostra appetitiva, prout est *natura*, ordinatur quidem ad omne bonum, seu bonum ut sic

quod est ejus objectum formale et specificans : sed prout est *facultas libera*, consequens intellectum, aliud objectum magis determinatum requirit et quidem necessarium, quod sit norma regulans ejus activitatis ut est libera, et appetitus elicitivus : secus hæc activitas relative ad omnia omnino bona remaneret absolute indifferens, nec ad unum potius quam ad aliud in quacumque linea posset dici ordinata vel ordinabilis, ita ut jam in ordine finalitatis propriæ nullum bonum æstimari posset bonum præ alio et distinctio boni et mali jam tolleretur : vel tunc sibi ipsi sola regula, et quidem sine ulla norma, dicenda esset, nempe Absolutum quid et totaliter independens, quod esset absolute inordinatum, et supra omnem ordinem boni et mali, — ergo aliquid quod est sibi ipsi suus absolute finis, quod est a se et quidem præter omnes conditiones entis, seu aliquid absolute inintelligibile.

Ad hanc *ergo* distinctionem boni et mali retinendam, oportet habeatur aliquod bonum *necessarium*, relative ad quod omnia alia bona suam speciem in ordine finalitatis ultimæ individui sortiantur, quod sese imponat modo absoluto et categorico ipsi voluntati ut est *libera*, quodque sit ejus indifferentiæ norma specificans. Hoc autem bonum necessarium quod respicere debet voluntas ut libera, quique est ejus finis specificans, sicut et finis simpliciter ipsius entis liberi, non potest esse nisi bonum summum ejus, quod est præcise principium ontologicum obligationis et responsabilitatis, a quo ligatur voluntas et a quo accipit suam intelligibilitatem : ut in probatione minoris principalis evolvetur.

Nota Bene. — 1° Ex ratiocinio præcedenti, patet nos uti variis elementis quæ usurpari solent ad argumentum dictum metaphysicum pro libertate constituendum, quatenus nempe indifferentia libertatis supponit quidem necessariam ordinationem voluntatis ad bonum in genere, sed implicat simul præsentationem objecti quod non sit necessitans et totaliter implens capacitatem appetitus voluntatis, quodque ideo locum relinquit electioni (quæcumque sit theoria metaphysica de natura libertatis ad modum thomistarum vel ad modum franciscanorum, de quibus in tomo III loquemur). Hoc enim argumentum metaphysicum, etsi nobis non videtur omnino aptum ad factum et realitatem libertatis apodictice probandum, tamen, si hæc eadem realitas, prout est datum et factum, aliunde stabilitur, optimum exstat ad explicationem facti dandam. Sed notare velim simul nostrum præsens argumentum ex conditionibus a priori necessariis exercitii libertatis desumptum ultra hoc argumentum progredi in analysi earumdem conditionum quæ hoc exercitium libertatis constituunt et intelligibile reddunt.

2° In argumento ex appetitu beatitudinis quod in tomo nostro II° crisi subjiciemus, bonum quod appetit natura non spectabitur ut norma regulans suprema activitatis liberæ, al. v. non spectabitur relatio et proportio medii, quod est activitas libera, ad finem obtinendum, sed spectabitur ipsa capacitas et exigentia appetitus naturalis et quodnam objectum possit hujusmodi capacitatem implere et satiare. Porro ibi tunc ostendetur non posse concludi certo ex exigentiis istius appetitus naturalis existentiam alicujus Entis quod esset proprie divinum, h. e. infinitum in perfectione ideoque a se. Dum e contra in præsenti thesi, contendimus nos posse concludere ex responsabilitate realitatem quæ, quatenus regula suprema activitatis liberæ, debeat necessario transcendere naturam rationalem eamque sibi subjicere.

d) Dum finis tantum immanenter fertur a vegetalibus vel materialiter cognoscitur a brutis, e contra ens rationale per intellectum hunc finem in suis propriis actionibus debet cognoscere prout est finis. Et quidem sive explicite sive saltem implicite, sed formaliter ; si enim hunc finem necessarium nullo titulo attingit nec ideo cognoscit, tamquam ens morale, quod est tamen essentialiter, nullo titulo umquam agere poterit. Hoc autem implicitum nobis sufficit ut ens rationale jam capax sit essentialiter suum finem, ut est homo, prosequendi.

Explico. — 1. Toute activité, pour être intelligible, tend nécessairement vers un terme, et cela non pas d'une façon quelconque, mais d'après une loi déterminée par la fin à atteindre. Dans le cas de la volonté, quel but et quelle loi vont la constituer et la spécifier comme activité ? Ce ne peut être que le bien, c'est-à-dire l'être dans son rapport avec l'appétit : « bonum est id quod omnia appetunt ». Ma volonté, comme nature, *ut natura*, ne s'exerce donc que *sub ratione boni*, le bien comme tel étant la raison formelle sous laquelle elle agit, le motif, le but qui l'attire et qui est la raison de sa tendance, de son mouvement. Mais il ne s'agit pour elle, considérée *ut natura*, que du seul bien ontologique.

Cependant, ceci ne suffit pas pour expliquer l'activité volontaire de l'homme. Ma volonté en effet n'est pas un appétit comme les autres ; elle est rationnelle et *libre* tout ensemble : *voluntas ut* facultas *est libera*, comme nous le supposons établi d'ailleurs. Ce qui nous introduit dans un domaine tout différent. La liberté dit essentiellement autodétermination, d'où possibilité du *choix*, là où il s'agit d'objets, de biens qui ne répondent pas à la totale capacité du sujet, qui ne sont donc pas susceptibles de le déterminer de façon absolue, qui le laissent par conséquent indéterminé, indifférent par rapport à eux et par là même en puissance de se déterminer par soi, vis-à-vis d'eux. Mais, pour que je puisse élire un bien ontologique plutôt qu'un autre, il faut nécessairement une règle à mon pouvoir de choisir : faute de quoi il est inintelligible. Cette règle ne peut être qu'un Bien qui la dépasse et qui se la soumet, un bien qui sera proposé à ma volonté comme la fin qu'elle doit atteindre et viser dans toutes ses actions, qui donnera un sens à celle-ci et soit la raison dernière de tout son être comme de tout son agir. Le principe de finalité s'applique

à l'homme comme à tous les autres êtres, à lui plus qu'à tous les autres, pour autant qu'il agit sous la lumière de la raison et en connaissance de cause. Or, si les biens particuliers ne me nécessitent pas, si tous me laissent libre, voilà que mon activité est complètement désaxée, sans norme sur laquelle elle puisse régler son choix : seul remplira ce rôle vis-à-vis de moi un Bien transcendant qui s'impose nécessairement à moi, vers lequel je suis par nature déterminé, c'est-à-dire *obligé* à tendre, qui se subordonne toutes mes activités particulières et leur donne l'unité. Ce Bien transcendant, je ne puis le refuser, sans me nier moi-même, sans méconnaître l'inclination de ma nature qui m'entraîne de tout son poids et malgré moi vers Lui. Cette obligation s'exprimera dans ma volonté par le principe premier de l'impératif moral : le bien est à faire, le mal à éviter, — principe aussi évident et nécessaire que le principe de contradiction, mais principe qui ne se présente pas dans le cours de la vie avec les mêmes caractères que le principe de contradiction et les principes de l'ordre spéculatif, précisément parce qu'il ne se contente pas d'énoncer une vérité, mais formule un commandement, une défense qui lient la volonté, qui marquent la dépendance vis-à-vis de sa fin.

Principes, normes intangibles qui peuvent, dans le courant de la vie, être méconnus, mais qui sont la loi essentielle de l'activité volontaire libre, en tant que celle-ci est le moyen, l'unique moyen pour l'homme de faire sa destinée, et que l'homme sans destinée serait un monstre inintelligible.

Ainsi, à l'analyse se découvre au cœur de la volonté la marque de l'Absolu, et l'argument tient parce qu'il s'appuie sur la nature métaphysique de la liberté, dont l'activité, essentiellement différente de celle de l'intelligence, requiert, pour être intelligible, un principe suprême absolu qui la lie et l'enchaîne activement.

2. Sous une autre forme, nous dirions encore : La liberté, propriété de la volonté, implique nécessairement une loi qui règle l'exercice de son activité, sous peine de demeurer dans l'indétermination pure et donc d'être absolument inintelligible. Or l'indétermination de l'activité libre qu'il s'agit de lever, est de nature très spéciale : la volonté libre n'est pas déterminée par le bien comme une pierre l'est à suivre les lois de la gravitation, ou comme l'homme dans son instinct animal de conservation. Donc, ou bien elle n'est pas déterminée du tout, et alors elle peut choisir n'importe quoi, faisant elle-même le bien par la seule vertu de son choix, ce qui est manifestement faux ; ou elle n'est pas complètement indéterminée, et alors elle agit librement sous le signe d'une loi qui demeure, quel que soit le sens des choix de la volonté, la qualité du choix étant déterminée et spécifiée par sa relation à un terme constant qui s'impose à elle et se la subordonne envers et contre tout. La relation à ce terme nécessaire est précisément l'obligation et la raison de la responsabilité.

La nature humaine, en tant que telle, quoi qu'il en soit de la connaissance explicite ou non que le sujet puisse avoir de Dieu, postule cette relation de dépendance morale que nous appelons « obligation » : elle l'exige comme sa loi propre.

2. **Indirecte.** *a*) Supposita existentia Dei aliunde stabilita, fere omnes consentiunt hanc moralitatem et relationem ad finem esse specificam activitatis humanæ, eam informare totam

vitam hominis qua est homo et legem obligationis esse absolute essentialem totius ejus activitatis. Sed si ita est, cur non posset cognosci lex naturæ humanæ qua talis eo modo quo omnes aliæ leges naturæ cognoscuntur ?

b) Præterea quomodo hæc lex tamquam vere naturalis probabitur, si mediante tantum cognitione alicujus objecti quod ei est extrinsecum proponitur, quod vero ei esset intrinsecum jam stabiliri nequit ? Hoc tamen absolute requiri videtur ut habeatur lex vera naturæ, nempe quod sit ei vere immanens.

c) Demum, non tantum verosimile sed omnino necessarium apparet leges quæ utrumque dominium naturæ rationalis regunt, rationis nempe speculativæ et practicæ, inveniri et cognosci eodem modo, scilicet solo exercitio activitatis consciæ. Una enim est ratio quæ est simul speculativa et practica, et libertatem dominatur ; nec habentur, invito Kantio, duæ potentiæ rationis realiter distinctæ. Sane libertas admittitur facultas realiter distincta a ratione ; sed non est facultas vere humana nisi quatenus pendet in sua activitate ab ipsa ratione et quæstio est inveniendi quid rationis in ea implicite vel explicite involvatur. Porro illud elementum rationale quod istam activitatem informet totam, quodque ejus legem definit, non detegi potest nisi in exercitio et per analysim ejusdem activitatis.

Cf. Sertillanges, *Sources de la connaissance de Dieu*, p. 242-243 ; 249-250 ; 274-277, qui auctor bene ostendit necessitatem ponendi vel vitandi quosdam determinatos actus esse necessitatem naturæ quam homo denegare nequit quin contradicat suæ propriæ naturæ ; sed præterea — quod est essentiale — eamdem necessitatem implicare dependentiam et obsequium, quatenus dicit responsabilitatem (1).

Prob. Minor. — Hujusmodi dependentia implicat insufficientiam in esse morali, ideoque relationem transcendentalem ad causam ; quæ et ipsa sit independens secundum esse morale. Dependentia enim essentialiter dicit effectum relatum ad prin-

(1) Comme le dit ailleurs encore le P. Sertillanges : « Le bien est obligatoire, parce que la raison y voit le moyen pour l'homme d'être vraiment homme, d'arriver à sa fin et que la fin librement recherchée ne s'impose pas moins à l'être doué de raison que la fatalité à d'autres ». — D'autre part, Mgr d'Hulst, *Confér.* de 1891, p. 399-407, s'efforce de montrer la nécessité du droit même de l'obligation en s'appuyant sur la notion d'ordre ; il y a là quelques suggestions utiles.

cipium independens a quo procedit effective dependentia : ubi autem effectus ibi causa.

Atqui hæc causa independens, voluntatem ligans mediante lege conscientiæ :

1. **Non est ipsa natura** ultimatim, neque ideo ullus eorum qui hanc naturam participant.

Si enim hæc natura : *a*) *in individuo* haberet auctoritatem categoricam ut sese obligaret, esset simul inferior et superior relative ad idem, quod repugnat, — et sese liberare posset ab obligatione, ita ut activitas libera jam nulli legi absolute subjiceretur, quod fieri nequit. Ceterum conscientia, nedum autonomiam absolutam manifestet, heteronomiam categoricam imprimis testatur (1).

b) *Societas* vero nihil in voluntatem personæ potest quoad forum internum, cum non sit ejus auctor, nec ullum titulum superioritatis habeat, vi cujus in intentiones individui dominium exercere queat. Porro, ut vidimus, obligatio implicat dictamen conscientiæ quod ab intrinseco surgit et nos dirigit, quippe qui simus et liberi et responsabilitate prædíti, ita ut electio voluntatis nostræ sit independens a quavis coactione vel influxu, et ab autodeterminatione intrinseca procedat. — Ceterum societas qua talis, seclusa voluntate Dei, non est nisi collectio individuorum quorum natura et jura, respectu reverentiæ moralis debitæ, sunt omnino æqualia, quæque tantum in foro externo agere possunt. — Denique tandem unum momentum reflexionis satis est ut solvantur vincula quæ individuum ab infantia vincire et paulatim habitudines conscientiæ in ejus foro interno gignere potuerunt, si præcepta ista omnia socialia ad regulam supremam et transcendentem non referantur.

L'obligation dit un lien de dépendance entre deux *personnes*, lien fondé sur le *droit* que possède l'une sur la volonté de l'autre et qui crée

(1) « L'homme n'étant pas supérieur à lui-même ne peut s'imposer des obligations ; il peut s'engager envers d'autres personnes et se trouver ainsi obligé par la loi supérieure de fidélité à la parole donnée, à respecter des droits qui ne lui appartiennent plus, puisqu'il les a conférés à autrui, mais il ne peut, se parlant à lui-même dans le sanctuaire de sa conscience, se créer d'obligations réelles. Le fît-il, qu'il pourrait toujours s'en délier, puisque toute loi portée par un législateur peut toujours être abrogée par lui » (A. Chollet, art. *Conscience*, in D. T. C., col. 1169). Cf. d'Hulst, *Confér.* de 1892, p. 53. — S'obliger soi-même, ce serait vider le mot « obligation » de toute idée de nécessité subie et de contrainte morale ; Kant l'a si bien senti qu'il a en définitive fait appel à une certaine obligation nouménale, réintroduction subreptice d'un absolu transcendant dont on ne peut se passer.

un *devoir* chez celle-ci par rapport à la première : ce rapport du devoir au droit est précisément ce qui constitue l'obligation. Or, la société *comme telle* ne peut invoquer aucun titre à revendiquer ce droit. Elle nous tient au for externe. Mais si elle peut nous envelopper dans un réseau d'habitudes, de conventions qui limiteront en fait notre liberté, aucune de ces habitudes, ou conventions, ou persuasions n'atteint cette même liberté dans son fond et tout individu, dans la réflexion, a tôt fait d'en secouer le joug et d'en percevoir l'inanité. En d'autres termes, la société n'a aucunement barre sur notre libre arbitre, parce qu'elle ne peut alléguer aucun droit, tant que Dieu n'est pas établi, à s'imposer à notre volonté. Celle-ci pourra toujours rejeter les prétentions élevées par des individus quelconques, au nom d'une entité abstraite et impersonnelle, la société ou tout autre, qui n'est pas l'auteur de leur propre volonté et ne peut pas en conséquence prétendre à la tenir sous sa domination. La collectivité que DURKHEIM prétend superposer aux individus comme une réalité qui les dominerait de façon absolue (cf. *Sociologie et politique*, p. 74-75) n'est qu'une pure fiction, dont le libre arbitre aura tôt fait de secouer la tutelle (1).

Cf. J. BONNET-EYMARD, *Deux écrits posthumes de Durkheim*, in « Arch. de phil. », vol. VI, ca. 4, p. 58-70 ; — Dom LOTTIN, *Le problème des fins*, in « *Annales de l'Inst. supér. de phil. de Louvain* », t. IV, 1914, p. 324-420 ; — DEPLOIGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie*[2], 1912 ; — O. HABERT *L'Ecole sociologique et les origines de la Morale*, Rivière, 1923 ; — R. LACOMBE, *La méthode sociologique de Durkheim*, Alcan, 1926 ; — G. MICHELET, *L'interprétation sociologique de la morale*, in « Revue de phil. », 1914, p. 294-332. — PINARD DE LA BOULLAYE, *Etude comparée des religions*, t. II, p. 387-488.

Ce que nous venons de dire de l'explication sociologique de l'obligation pourrait se répéter *mutatis mutandis* à propos de tous les systèmes de morale qui prétendent se passer de Dieu comme fondement ultime de loi morale. Ils sont tous absolument impuissants à rendre compte des caractères de cette même loi qui nous sont révélés par la conscience : nécessité catégorique, inaliénabilité de la règle morale, en dépit de toutes les fluctuations auxquelles peut être soumise son application, universalité qui manifeste, malgré des diversités innombrables, qu'envers et contre tout l'homme est un être moral et ne peut renoncer à cette caractéristique. Tous les motifs ou principes mis en avant (hérédité, habitude...), n'expliquent partiellement et en apparence certaines attitudes ou mentalités, certains ensembles de faits particuliers que parce qu'ils supposent à la base cette ordination fondamentale ; mais aucun ne peut suffire à lui seul, dès qu'il s'agit de faits de nature, et aucun ne tient, ni ne résiste à la critique comme motif d'une obligation stricte qui s'impose : ils s'évanouissent au premier examen, ou du moins, devraient pouvoir laisser place à des habitudes contraires, ce qui n'est pas. A fortiori s'il s'agissait de l'*utilitarisme* empirique qui comme tel est la négation de la morale ; ou de la pure *contrainte* imposée par les chefs, ou des simples *conventions sociales* : les uns et les autres disparaissant ou changeant, la morale devrait disparaître ou changer. Or cela ne se vérifie nullement.

---

(1) L'on sait en quoi consiste l'explication de la morale par la « pression sociale » que donne Durkheim et qu'adopte toute l'école sociologique. Durkheim part de l'expérience du fait moral et étudiant les caractères de l'acte auquel le sens commun attribue

2. **Neque ipsa lex,** seu imperium : lex enim hujusmodi aut imperium, non est qua talis nisi mera abstractio.

Porro abstractio qua talis, seu categoria idealis, nequit esse terminus neque principium voluntatis concretæ, quæ tendit ad rem (*I*ª *P.*, q. XVI, a. 1, c.) (1).

---

le qualificatif de « moral », il y découvre deux caractères principaux. Et d'abord la notion même d'acte moral implique toujours le caractère de l'obligation, c'est-à-dire qu'il s'impose sans restriction, « il faut, tu dois ». Mais si l'on cherche à pénétrer la nature de tels actes, l'on y trouve cet autre caractère que Durkheim appelle « l'attachement aux groupes ». Les hommes, en effet, dans leur activité, poursuivent une fin personnelle, ou une fin impersonnelle, s'ils ont en vue le bien d'autres individus. Or, les actes accomplis en vue d'une fin personnelle — entretenir ou développer son existence — seraient de l'aveu même du sens commun, seul juge en cette matière, dénués de toute valeur morale. Il faut en dire autant des actes qui sont faits en vue du bien d'un autre individu (entretien ou développement de son existence) : en effet, on ne voit pas comment ce qui n'a aucune valeur morale, considéré en la personne de celui qui agit, en acquerrait du seul fait qu'on l'envisage chez un autre. La même remarque s'impose pour une activité qui aurait pour terme plusieurs individus considérés comme tels, car plusieurs zéros ne pourront jamais faire que zéro. Il reste donc, par suite de cette élimination .que l'acte moral est celui qui poursuit des fins supra-individuelles. Mais, comme en dehors des individus, il n'y a que les sociétés, il s'ensuit que « le domaine moral commence là où commence le social » (*L'Éducation morale*, p. 68). Si, d'autre part, il faut voir dans l'acte moral, un rapport *nécessaire* de l'individu au groupe social, il s'ensuit encore que la morale est faite pour la société. D'où cette conclusion de Durkheim : puisqu'elle est faite *pour* la société, la morale est faite aussi *par* la société, car l'individu est trop inférieur à celle-ci pour pouvoir être l'auteur d'un système d'idées et de pratiques qui visent un être si supérieur à lui. Il reste donc qu'elle soit l'œuvre de la société. Aussi bien, tout recours à Dieu n'a aucune valeur : Durkheim, avant de chercher le fondement de la morale, ayant déclaré reconnaître par expérience positive qu'il y faut complètement renoncer ! (Voir les cent premières pages de l'*Éducation morale*, Alcan, 1925.)

Ce simple résumé suffit à juger une telle explication. Elle ne tient qu'en mutilant la réalité de façon stupéfiante, je veux dire en supprimant toute la morale individuelle et en méconnaissant, au mépris de l'observation la plus élémentaire, le caractère premier et essentiel du fait moral, base de tout le reste, qui est celui de la responsabilité personnelle, perçue dans l'intime de la conscience, soit indépendamment de toute relation avec la société, comme telle, dans l'exercice de l'activité solitaire, soit dans les rapports avec les autres individus qui nous entourent, considérés comme individus et nullement comme membres de la société. Cette théorie repose tout entière sur cet *a priori* absolument gratuit, qu'il n'y a de valables, du point de vue de l'observation, que les faits collectifs et que, par suite, l'évolution de la société doit fournir l'explication de tous les problèmes philosophiques, religieux, moraux, politiques et scientifiques. Sous couleur de positivisme, elle est effroyablement systématique au plus mauvais sens du mot et absolument contraire à toute l'expérience positive.

Quant au paralogisme qui attribue à la société d' être la *cause* et la source unique de la morale, parce qu'elle en est la fin, il suffit de l'énoncer pour qu'en apparaisse le défaut essentiel : de ce que la société peut être la fin secondaire et partielle de la morale, il ne s'ensuit nullement qu'elle en soit à aucun titre la cause. D'autre part, faire de la société, ainsi que le veut Durkheim, une fin en soi, une fin dernière, comme si la société constituait une forme réelle, réellement distincte des individus qui la composent et subsistante en soi, c'est réaliser une misérable abstraction et tomber dans l'absurde, pour ne pas dire le ridicule.

(1) C'est ce que nous reprendrons en réfutant la thèse de Kant. Celui-ci intervertit l'ordre des facteurs. Il explique, en effet, le bien par le devoir, alors que le devoir doit être expliqué lui-même par le bien, dont il exprime une propriété, qui ne lui est d'ail-

Ergo restat ut sit voluntas alicujus entis superioris, cujus lex naturalis est vox et præco : lex enim sine aliquo legislatore, obligatio sine aliquo imperante (cum sit vinculum morale) concipi nequeunt.

Cf. Sertillanges, *loc. cit.*, p. 278-282, 286-287, 289-291 (omissa p. 288 quæ sententiam minus firmam supponit) ; d'Hulst, *Confér.* 1892, p. 48-56.

B. Ille autem legislator est a se. — Hic enim legislator qui sic voluntates et naturam sibi subjicit ex dictis est voluntas quædam superior ipsi naturæ et a qua hæc natura dependet quoad esse morale tamquam a fine, ita ut ipsa natura nostra, quatenus moralis ideoque secundum elementum humanum proprie specificum, necessario appareat ut contingens, ideoque sibi insufficiens in esse morali specifico et requirat principium quod sibi sufficiat in hoc ordine.

Atqui hoc principium non potest esse nisi auctor ipsius naturæ moralis, h. e. individui totius et necessario debet esse a se. — *Ergo.*

Ad minor. — Cum hæc natura moralis individua unum quid constituat cum natura physica et esse reali ejusdem individui, cumque saltem titulo moralitatis et responsabilitatis, quatenus est contingens, requirat rationem sui esse, seu causam, necessario deveniendum est ad aliquod primum absolute independens quod sit simul auctor Legis moralis et naturæ physico-moralis ; nec intelligitur Legislator supremus qui jus habeat in voluntates nisi ille qui illas condidit et *cujus sunt.*

Atqui ille conditor vel est a se vel ab alio, et recurrit argumentatio ex contingentia, donec habeatur Ens primum a se quod vocamus Deum. — *Ergo.*

---

leurs pas coextensive. Ce n'est pas parce que la raison impose catégoriquement quelque chose que cette chose est bonne, même si la volonté, de son propre mouvement, adhère à cette obligation, mais c'est le contraire qui est vrai, et pour certaines catégories de biens seulement. Or, tel est cependant le seul fondement ontologique de l'obligation pour Kant, puisqu'il ne reconnaît de valeur objective qu'au seul jugement de la raison pratique. D'autre part, une volonté qui s'impose catégoriquement à elle-même une loi, est une pure fiction, et Kant essaie en vain de donner ici à son obligation un caractère catégorique. A supposer même que les injonctions de la raison pratique aient une réelle valeur de bien ou de mal, si elles n'ont pas d'autre fondement que moi-même, je puis, de la même manière, les transgresser, et je ne serai responsable que devant moi-même, c'est-à-dire pas du tout.

Idem alio modo. — Si vera datur obligatio categorica ante probatam Dei existentiam, tunc ex ea infertur existentia Dei.

Atqui vera datur obligatio categorica ante... — *Ergo*...

PROB. MAJOR. — Si vera datur obligatio, tunc ejus ratio sufficiens est assignanda. Hæc autem non potest non esse Deus.

Nam hæc ratio sufficiens non potest esse ultimatim nisi :

a) vel ipsa natura cujus intellectus et voluntas proxime manifestavit exigentias : sed hæc natura sibi non sufficit ;

b) vel principium ei exterius quod sit ipsum voluntas personalis et a quo dependet : hoc autem principium, quod reductive necessario debet esse a se, præcise vocamus Deum.

PROB. MIN. — Ut in probatione majoris præcedentis argumenti.

SECUNDA FORMA (tantum probabilis et suggestiva).

In facto obligationis apprehenditur immediate non tantum non-autonomia, h. e. heteronomia libertatis, sed dependentia positiva erga aliam voluntatem a qua accipit et regulam et complementum indigentiæ suæ ; nempe apprehenditur ligamen voluntati imponi quod procedit a voluntate personali et dynamismum nostræ voluntatis ab intrinseco tendere ad aliam personam transcendentem ad quam trahitur, — etsi ejus naturam ignoret. Aliis verbis, immediate apprehendimus nos ut essentialiter relativos ad aliquem terminum transcendentem, personalem, — et hoc in ipso judicio synthetico : « bonum est faciendum... », ut ostendit analysis sensus obligationis et officii, sicut et remorsus in quibus se habet homo ut summissum voluntati a seipso independenti, et quidem necessitate categorica, invita omni denegatione ex sensibilitate vel ratione discursiva procedente.

Atqui hujusmodi factum, si in reflexione crisi subjicitur, non habet rationem sufficientem nisi proxime in natura rationali et morali hominis quæ ab intrinseco et immanenter ordinatur ad bonum personale subsistens, et remote in voluntate transcendenti quæ sub ditione sua tenet eamdem naturam essentialiter dependentem et sic ejus voluntatem ligare potest. Hæc autem voluntas transcendens erit illius qui naturam condidit, h. e. Deus.

Nota Bene. — 1° *Difficulté de cette seconde forme.* — Cette forme d'argument présente une difficulté spéciale, en ce qu'il est beaucoup plus difficile que dans le cas précédent de montrer que le fait décrit dans la majeure est vraiment un fait de nature. Or, tant qu'on n'a pas montré cela, on n'a rien prouvé du point de vue métaphysique. Nous ne disons pas que cette preuve est impossible, mais nous n'entreprenons pas ici de la donner, nous nous contentons de laisser la porte ouverte.

Nous ne manquerons pas cependant de remarquer que le Cardinal Newman n'a pas donné cette preuve ; il lui a semblé suffisant de développer, d'ailleurs avec une rare finesse, la description psychologique de la conscience morale. Mais faute d'une armature métaphysique qu'il a de parti pris négligée (1), nous ne pensons pas que son argumentation conclue de façon apodictique. On pourra toujours objecter à ce processus qu'il s'appuie sur une nécessité qui peut n'être que purement subjective, sur un fait purement empirique qui ne vaut pas en soi métaphysiquement. Il sera toujours extrêmement difficile de montrer que *cette* expérience morale et religieuse à laquelle Newman fait appel, est vraiment *due* à la nature et de la présenter comme exigée par celle-ci. Pour découvrir et affirmer qu'elle est bien authentique et vient réellement de Dieu chez celui qui prétend l'éprouver, il faudra en somme que l'on sache déjà que Dieu existe, ou du moins que l'on recoure à des raisonnements fort subtils si l'on veut s'assurer que l'on n'est pas objet d'illusion.

C'est du reste pour ces mêmes raisons, nous semble-t-il, qu'un certain nombre d'auteurs refusent d'admettre la valeur de notre thèse présente non seulement sous cette seconde forme, qui prête incontestablement à controverse, mais aussi sous la première qui, elle, ne devrait pas être discutée. Reconnaissons que leur attitude n'est pas sans fondement, s'il est vrai que la plupart de ceux qui tiennent notre thèse

---

(1) Dans le chapitre de la *Grammar of assent* que nous visons ici (c. v, § 1, trad. fr., p. 81-100), le but du Cardinal n'est pas immédiatement de prouver Dieu : « Je répète donc que je n'examine pas ici la question de savoir s'il y a un Dieu ; je cherche à expliquer ce qu'est Dieu » (p. 83). Mais cette distinction ne doit pas donner le change ; lui-même nous en avertit : « Mon véritable sujet est l'assentiment et non l'inférence. Je ne me propose pas de rechercher les arguments, les résultats de la croyance vis-à-vis certaines doctrines, mais ce qu'est la croyance elle-même et quel est le travail qui s'opère dans l'esprit quand il fait un acte de foi. Il faut toutefois reconnaître que les faits élémentaires qui créent l'objet d'un assentiment, fournissent la matière d'une inférence ; en montrant ce que nous croyons, je démontrerai inévitablement pourquoi nous croyons et c'est précisément la raison pour laquelle, au début, j'insiste sur la différence entre ces deux formes de pensée analogues et pourquoi j'y reviens afin d'éviter tout malentendu » (ibid.). Et un peu plus loin : « J'ai déjà dit et je répète que je ne cherche pas ici à faire la preuve de l'existence de Dieu ; néanmoins il m'a paru impossible de ne pas dire où je cherchais cette preuve : je la cherche où je voudrais trouver les matériaux pour établir la preuve des Attributs divins, du caractère divin, par les mêmes moyens qui m'ont servi à montrer comment nous pouvons l'appréhender non seulement comme une idée, mais comme un fait ». Or, ces moyens, « il faut les chercher dans l'obligation morale » (p. 87 et 86). De toute évidence, si l'on ne montre pas que ces « faits élémentaires qui créent l'objet d'un assentiment et fournissent la matière d'une inférence », ont une valeur métaphysique nécessaire, tout ce que l'on prétendra bâtir à partir d'eux n'aura pas non plus de valeur métaphysique nécessaire, mais seulement une valeur individuelle *ad hominem*. Nous cherchons et voulons ici autre chose.

omettent en effet d'établir le point principal, à savoir que le fait qui leur sert de point de départ et qui est précisément contesté par leurs adversaires, a une valeur métaphysique. On n'a pas le droit de le supposer ici, il faut le montrer, absolument comme dans notre thèse III sur la contingence, la tâche la plus difficile, mais aussi la plus importante, devait consister à établir qu'il y a vraiment du contingent.

2° *L'immanence de l'obligation.* — « Même imposée par Dieu, une loi n'a de prise sur la conscience que par l'intermédiaire d'un élément intérieur à la conscience même. Il faut, pour pouvoir nous obliger, non point seulement en droit, mais en fait, que Dieu ait mis en nous quelque chose par quoi il nous tienne : un vouloir incoercible qui s'identifie à notre nature même, et qui nous force à dire, le jour où l'âme se connaîtra telle qu'elle est et telle que, nécessairement, elle se veut : *ergo erravi*, ce que je ne voulais pas, je l'ai voulu et je n'ai point voulu ce que je voulais. Parler d'une obligation tout extérieure, c'est énoncer une chose inintelligible » (Aug. Valensin, *Immanence*, in D. A. F. C., col. 582).

SCHOLION

Principium rationis practicæ : « *bonum est faciendum, malum est vitandum* ». — Nobis immediate suppeditatur in synderesi tamquam absolutum et necessarium eodem jure atque principium rationis sufficientis. Nempe exprimit legem fundamentalem entis moralis ut sic, quod est simul intellectus et voluntas, quodque sese apprehendit ut capax discernendi per suum intellectum, inter varia facta contingentia et in suo dynamismo vitali, hanc directionem et finalitatem essentialem, quæ est propria lex suæ naturæ. Unde eumdem valorem ei tribuimus in suo ordine atque principiis primis rationis speculativæ ; illudque principium existimamus aliis *formaliter* irreductibile et in se syntheticum.

Jam supra in Prænotandis thesis, ubi notio synderesis proposita est, aliquos textus D. Thomæ proposuimus ad rem pertinentes. Alios addamus. Et primo ex *II Dist.* XXXIX, q. 3, a. 1 : « Quia vero Angelus simpliciter incorporeus est, nec corpori unitur, cognitio naturæ suæ debita est ut simpliciter sine inquisitione veritatem apprehendat : propter quod intellectualis natura nominatur. Oportet ergo quod in anima rationali, quæ Angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis ; unde et talis virtus *intellectus* vocatur,

secundum quod est in speculativis, quæ etiam secundum quod est in operativis, *synderesis* dicitur. Et hæc virtus scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans, ita hæc virtus est quædam modica participatio intellectualitatis, respectu ejus quod de intellectualitate in Angelo est ; et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur, quia in natura rationali supremum est ; unde et Hieronymus dicit quod per aquilam significatur quæ cætera animalia in volando transcendit ; ita et hæc virtus transcendit rationabilem, quæ per hominem significatur, et concupiscibilem quæ per vitulum, et irascibilem quæ per leonem. Sicut non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum principiorum, quin semper repugnet omni ei quod contra principia dicitur, ita etiam non contingit errare in practicis in principiis primis ; et propter hoc dicitur, quod hæc superior rationis scintilla quæ synderesis est, extingui non potest, sed semper repugnat omni ei quod contra principia naturaliter sibi indita est ». Et articulo sequenti : « Prima principia quibus ratio dirigitur in agendis sunt per se nota ; et circa ea non contingit errare, sicut nec contingit errare ipsum demonstrantem circa principia prima. Hæc autem principia agendorum naturaliter cognita ad synderesim pertinent, sicut Deo esse obœdiendum et similia ».

Quæstio XVI *de Veritate* tota est in his stabiliendis ; hoc tantum recitemus ex art. 2 c. : « In operibus humanis, ad hoc quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat ad quod opera omnia examinantur ; ita quod illud principium permanens omni malo resistat et omni bono assentiat. Et hoc est synderesis, cujus officium est remurmurare malo et inclinare ab bonum ; et ideo concedimus quod in ea non possit esse peccatum ». In art. 3° quærit utrum synderesis in aliquo extinguatur et respondet distinguendo utrum intellegatur habitus an actus. Primo modo « quantum ad ipsum lumen habituale : et sic impossibile est quod synderesis extinguatur : sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis per quod principia in speculativis et operativis nobis innotescunt : hoc enim lumen est de natura ipsius animæ, cum per hoc sit intellectualis ».

Sæpissime alibi et præsertim in *Summa theologica*, confert

Angelicus principia prima ordinis speculativi et principia ordinis practici ; posterioribus tribuit eamdem immediatam evidentiam, certitudinem, et in suo ordine similem primatum. Notus est locus ex *I^a P.*, q. LXXIX, a. 12. Pariter loquitur in *I^a II^ae*, q. XCIV, a. 2. : « Præcepta legis naturæ hoc modo se habent ad rationem practicam sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam ; utraque enim sunt quædam principia per se nota... Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni quæ est : Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum præceptum legis quod bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana... »

Unde patet ex D. Thoma hoc principium synderesis esse legem omnino essentialem rationis humanæ, quod ad rectitudinem actionum humanarum obtinendam spectat. Apparet objectivum et necessarium eodem titulo ac principium identitatis, ita ut quidem possit negari verbis sicut hoc ultimum, non vero re et exercite. Ex quo fit ut qui illud rejicerent sint tractandi ad modum ægrotantium et paulatim præparatione idonea inducendi ad usum normalem suæ rationis, cui renuntiare nequeunt quamque, sicut naturam suam, necessario conservant (1).

---

(1) Utrum vero hæc regula boni et mali moralis debeat referri ad voluntatem divinam an ad æternam sapientiam, apte exponit P. SCHUSTER, S. J., in suo opusculo *Der unbedingte Wert des Sittlichen*, Innsbruck, 1929, cujus sententiam sic P. de Blic compendiose proponit : « Pour le P. Schuster comme pour la plupart des scolastiques, bien loin que ce soit la *volonté divine* qui décrète le bien et le mal, — solution chrétienne envisagée vraisemblablement par Kant, lorsqu'il identifiait théonomie et hétéronomie, — c'est au contraire l'ordre moral naturel qui s'impose comme *a priori*, en tant que conçu par l'*éternelle Sagesse*, la Raison se pensant elle-même et voyant en elle-même les rapports de toutes choses. De ce point de vue, il est facile de comprendre comment la personnalité humaine peut devenir une norme de valeur morale incommensurable. Image de l'Être divin, elle a tout ce qu'il faut pour cela, même à ne la considérer que dans un état de nature pure. A combien plus forte raison, si, comme l'enseigne la théologie catholique, elle participe par la grâce à la vie ineffable de Dieu » (« Arch. de phil. », VII, suppl. bibl., 3, p. 25*).

Inde respondetur *objectioni* quæ sic habet : « Juxta nos, non possumus nobis renuntiare nec potest voluntas non velle suum bonum, seu id quod essentialiter convenit naturæ. Atqui si ita est, libertas destruitur, ideoque simul moralitas actus liberi. Ergo ».

Dist. Maj. : voluntas non potest sibi renuntiare ut est natura, *conc.*, ut est facultas, *nego ;* et *contra dist. min.* : si non potest sibi renuntiare ut est natura..., *nego*, si ut facultas, *conc.*

ART. V. — COMPLÉMENT DE LA PREUVE (1)

I. Différence entre les deux formes de l'argument. — La première met l'accent sur notre nature qui est et se perçoit relative à un *terme* à la fois transcendant et immanent, qui s'appréhende comme une puissance ordonnée à un acte supérieur, subordonnée à une loi qu'elle subit et qui est condition de sa fin. Or cet ordre moral, en tant que loi essentielle d'une nature, vaut objectivement ; mais comme, d'autre part, il accuse une *contingence* radicale, c'est-à-dire insuffisance absolue dans l'être, nous sommes ainsi amenés à rechercher la cause suffisante de cet ordre, l'auteur intelligent et la volonté souveraine de qui dépend, selon tout ce qu'elle est, notre nature morale.

La seconde forme met l'accent sur l'action même de Dieu liant notre volonté et faisant entendre sa voix personnellement à l'âme. L'impératif de la conscience nous met en contact, au moins indirect et confus, avec une volonté personnelle ; le sentiment de la honte, du remords, ou au contraire de la fierté et de la joie qui accompagne nos mauvaises ou nos bonnes actions, suppose la présence d'une personne devant laquelle l'on rougit ou l'on se réjouit dans le secret, et c'est ce sentiment de relation personnelle qui sert de base à l'argument.

En somme, d'un côté l'on se prend soi-même comme point de départ, de l'autre on prend plutôt l'action directe de Dieu. Mais si, dans l'explication de Newman, on suppose l'équivalent d'une expérience religieuse dont il ne faut nier ni la possibilité, ni la réalité en beaucoup de cas, encore qu'elle ne soit pas universelle ni ne vaille pas pour tous les individus, — du moins cette expérience n'a rien à voir ni avec l'ontologisme, ni avec l'expérience des immanentistes protestants dont nous parlerons à la thèse XII : on doit lui supposer en effet comme fondement

---

(1) Dans ce qui va suivre, le lecteur ne s'étonnera pas de trouver un certain nombre de répétitions ; si, du point de vue littéraire, elles sont une grosse faute dont je m'excuse, au point de vue de l'utilité pratique, je me persuade qu'il n'en est pas ainsi ; au cas où je me tromperais, ce qui est fort possible, je demande au lecteur de ne pas m'en tenir rigueur et de passer outre. Que l'on veuille d'ailleurs ne pas oublier que le présent livre est un Cours qui fut et est actuellement enseigné.

et, pour la faire valoir, il faut établir qu'elle a pour fondement une nécessité de nature et s'appuie à une racine métaphysique qui a une valeur nécessaire (1). Faute de quoi l'argument reste en l'air.

II. La connaissance de la fin. — La fin de l'homme est, nous le savons par ailleurs : « connaître et servir Dieu ». Servir, tel est le dernier mot de notre destinée. Mais qu'est-ce à dire, sinon exercice de l'activité libre dans la dépendance. Or cette fin qu'il ne peut atteindre qu'en la connaissant et qu'il doit nécessairement connaître, comment l'homme la connaîtra-t-il le plus directement ? Par la connaissance de la dépendance de sa volonté vis-à-vis de celui qu'il doit servir, c'est-à-dire par la syndérèse. La conscience de l'obligation morale, telle est la voie directe la plus universelle et la plus efficace pour l'homme de connaître sa fin.

Au t. II, nous soutiendrons que l'appétit de la béatitude et les aspirations vers un vrai et un bien toujours supérieurs ne constituent pas une base suffisante pour prouver Dieu ; d'où suit que ce point de départ ne nous permettra pas de prouver directement que Dieu est notre fin dernière. Mais alors comment établir que Dieu est notre fin dernière ? Pour cela deux voies sont ouvertes. Ou bien on établira d'abord que Dieu est, et, cela supposé, on montrera que Lui seul peut répondre en effet à nos aspirations et tendances vers un bien illimité. Ou bien on la conclura immédiatement de l'argument de l'obligation : celui-ci, en effet, a l'avantage de nous donner, en même temps que Dieu auteur de notre nature morale ordonnée au bien suprême, Dieu notre fin vers qui notre volonté fait nécessairement retour et est nécessairement orientée.

III. Résumé de l'argument. — L'explication métaphysique de l'obligation, la loi qui la régit, comment s'établira-t-elle ? Mais comme toute loi, par l'analyse de la donnée d'expérience, dans l'espèce par l'analyse du fait moral, par l'établissement de sa valeur comme fait de nature et donc comme fait métaphysique, et par la détermination des conditions nécessaires de sa possibilité dans l'absolu.

Le *fait moral*, qu'on l'envisage dans un cas unique ou dans un grand nombre, — mettons dans tout l'ensemble de notre vie morale, — le fait moral est avant tout une donnée de conscience, qui nous livre le fond de notre activité comme d'un bloc, dans sa complexité, et dont il suffit d'analyser les divers éléments, pour en dégager sa loi essentielle interne. Cependant, pour plus de commodité, ce fait, nous le prenons sous sa forme la plus caractéristique, là où nous constatons le moral au sens le plus strict et parfait, c'est-à-dire *obligeant*. Aussi bien sous

(1) On trouvera une étude critique très approfondie de la *Grammar of assent* et de la position de Newman à l'égard du problème de Dieu dans l'ouvrage du P. d'Arcy, *The nature of belief*, p. 107-205, Londres, Sheed et Ward, 1931.

cette forme est-il à la base de toute la vie morale et sans lui le moral n'existe pas.

Supposant donc pleinement acquises les données essentielles de critériologie, nous analysons notre activité morale, c'est à dire ce qui, dans l'exercice de notre activité raisonnable libre, implique une responsabilité, une imputabilité, et donc nécessairement une dépendance par rapport à une règle vivante : là est le *moral* au sens propre, et ce que la conscience nous manifeste immédiatement sinon dans l'exercice de toute notre activité libre, du moins dans un certain nombre de cas privilégiés : actions graves s'opposant à tout le mouvement de la nature humaine, de telle sorte que celle-ci, en leur présence, se trouve dans l'alternative de les éviter ou de se renoncer, sans que cependant elle puisse se renoncer jamais.

Or, dans ces faits moraux privilégiés qui nous apparaissent comme tels et qui seuls nous servent de point de départ, que constatons-nous ? Nous constatons avant tout un sentiment de dépendance, tel que, en contredisant la règle du bien et le commandement de la syndérèse qui surgit spontanément en présence de telle action à accomplir ou surtout à éviter, nous devons avouer que nous allons contre une tendance foncière, contre un mouvement de nature qui nous entraîne sans que nous en soyons maîtres, dans une direction déterminée, qu'il n'est pas en notre pouvoir de changer, alors même que nous le voudrions. C'est donc que notre nature, pour autant que celle-ci peut se manifester à nous dans nos tendances et par l'exercice de notre activité, se trouve en fait liée par une règle dont elle n'est pas maîtresse. Elle a le pouvoir de la violer, mais la difficulté ou plutôt la direction à suivre reste infrangible. C'est là un fait, oui, un fait qui se manifeste partout où la vie morale est constituée et où la conscience est éveillée : certains actes vont contre les tendances essentielles de la nature vers un bien, vers une fin qui règle son activité ; la conscience morale, qui n'est autre que la raison s'appliquant dans l'ordre des fins, nous fait connaître l'existence de ce bien, de cette fin avec la même rigueur et certitude que la nécessité de l'accord de la pensée avec elle-même (principe d'identité) dans l'ordre des idées pures.

Pas plus que l'homme n'était libre d'être mis au monde ou de ne l'être pas, il n'est libre, étant ce qu'il est, de vouloir être autre que ce qu'il est, c'est-à-dire de vouloir ne pas être moral. Il peut se tromper sans doute grossièrement ou être trompé sur l'idéal à atteindre, comme bien de sa nature (tel le bolchéviste marxiste), il peut vouloir ne pas soumettre son activité libre à une règle d'action qui domine son activité : il en a la liberté *physique*, c'est entendu, voire même c'est le point de départ, la condition première de sa vie proprement humaine en tant qu'humaine ; mais il n'en a pas la liberté *morale*. Cela est si vrai qu'en rigueur de termes, la liberté morale ne s'exerce qu'entre des biens inégaux, elle ne s'exerce pas à propos du mal : à l'égard du mal, la volonté est nécessitée moralement à l'éviter, elle y est *obligée*, bien qu'elle ait la liberté physique de le commettre.

Or à ce fait, à cette donnée de conscience personnelle, nous ne recon-

naissons pas qu'une valeur subjective (1) ; nous lui reconnaissons une valeur strictement objective pour autant qu'elle nous manifeste avec évidence objective le principe *bonum est faciendum, malum est vitandum*, comme un principe absolu, nécessaire, exprimant la loi fondamentale de l'être moral comme tel, à la fois intelligence et volonté, et capable de discerner dans la mêlée des faits et le dynamisme vital, cette orientation foncière vers une fin qui le dépasse, à qui il est suspendu et qui sert à définir *la loi de sa nature*. Bref, nous accordons à cette loi même valeur qu'aux principes premiers de la raison spéculative et pour les mêmes motifs.

On peut le nier... en paroles, comme Héraclite niait le principe de contradiction. Il faut à ceux-là faire la même réponse que faisait Aristote audit Héraclite : et pour les convaincre, il n'est que de les renvoyer à leur propre conscience afin qu'ils en analysent le contenu. Ici alors apparaîtra l'esprit de finesse en opposition avec l'esprit de géométrie, et comment celui-ci, en vertu d'une formation toute rigide et abstraite, ne retient que des données à arêtes vives susceptibles de se traduire en concepts clairs et distincts : ce qui n'a pas et ne peut avoir lieu dans la circonstance.

Ce fait de nature et cette difficulté, il faut en avoir et en rendre raison. Le principe de raison suffisante ou d'universelle intelligibilité intervient encore ici et va nous permettre d'interpréter ce fait pour en dégager la loi, c'est-à-dire pour en donner la raison dernière.

Nous savons en effet que toute activité, quelle qu'elle soit, est liée à la fin propre de la nature, qu'il s'agisse ou non d'une nature dont l'activité est soumise au déterminisme strict : c'est ce que nous apprennent les principes de causalité et de finalité. La question sera donc dans le cas de déterminer, si nous voulons obtenir de cette activité une raison métaphysique vraie, le rapport à cette fin : toute autre explication serait inadéquate et mutilerait la réalité.

Or, c'est ce que l'analyse de la donnée de conscience morale, — qu'il faut prendre telle quelle, — soumise au principe de raison suffisante, va nous permettre d'établir. La simple convenance avec la nature raisonnable suffit-elle à rendre compte du sentiment de la responsabilité dans les cas privilégiés que nous considérons et de cette dépendance catégorique que manifeste la conscience ? Evidemment non. La nature raisonnable est incapable de s'obliger elle-même à aucun titre et de fonder raisonnablement aucune responsabilité. Elle peut montrer un ordre de valeur, une échelle de biens ontologiques : c'est certain, mais la volonté ne trouve dans ces biens présentés par la seule raison aucune raison suffisante qui puisse l'obliger à préférer tel bien à tel autre. Essentiellement libre et principe actif d'autodétermination, elle ne trouve, dans ces biens d'ordre rationnel, absolument rien qui constitue une règle pour son choix. Son indifférence à l'égard de tous ces biens est essentiellement active ; elle est, de par sa nature, principe

(1) Nous l'avons déjà rencontrée plus haut et lui avons donné une autre solution.

de choix actif ; ce choix est à la pleine merci et disposition du sujet, et si sa règle est simplement le jugement du sujet, celui-ci restera toujours le maître de juger que son bien, sous tel aspect, est préférable à tel autre aspect, que d'un point de vue simplement idéal, ceci peut être meilleur que cela, mais que, au point de vue concret et actuel, cela vaut mieux que ceci : telle action d'ordre inférieur et bas sera jugée par elle meilleure dans la circonstance donnée, où, lui sujet, reste arbitre en dernier ressort. En s'arrêtant à la nature, on n'a aucun fondement qui justifie l'obligation stricte, la seule dont nous nous occupions. J'ajoute : on n'en a aucun qui justifie le bien moral de la nature, on n'a aucune convenance qui puisse régler l'exercice de l'activité libre, aucune responsabilité qui lie objectivement et efficacement le sujet.

Ici l'analyse du Card. Billot prend toute sa force : appelez « moral » si vous le voulez, le respect des prétendus droits d'autrui : avant de considérer la relation à sa fin, autrui n'a aucun droit, le respect de sa nature peut vous apparaître comme idéalement bon, il n'a rien en réalité de ce que suppose, selon le langage absolument commun et universel, le terme de « bien moral », c'est-à-dire rien qui implique, avec la responsabilité, d'abord le mérite et le démérite, mais surtout l'inviolabilité de la personne. A ce stade, rien n'a pu encore justifier que ce bien moral ait la vertu de s'imposer comme règle à la volonté.

Et cependant la responsabilité, le commandement catégorique de la syndérèse demeurent envers et contre tout : c'est ce que nous manifeste la conscience et c'est ce que, étant donnée notre nature libre, elle doit nous manifester. Il faut donc chercher ailleurs une raison qui justifie le fait et le rende intelligible... Et c'est toute la suite de l'argument qui s'insère ici : ce ne peut pas être le simple ordre de choses qui ne m'est pas supérieur, et ne me dépasse pas, etc..., ce ne peut être qu'un être personnel de qui dépend ma volonté et qui la lie.

En procédant de la sorte, nous prétendons traiter la donnée concrète selon ce qu'elle est, sans la mutiler par des précisions et des abstractions indues. Ces précisions et abstractions consisteraient ici à distinguer dans cette donnée comme deux parts : celle du *bien* soi-disant moral qui vaudrait par lui-même, indépendamment de la fin, en s'en tenant à la seule raison raisonnable, et celle de l'*obligation* stricte. La donnée concrète répugne à ce traitement ; elle se refuse à pareille scission et d'emblée, dans l'unité de la conscience, et dans la tendance incoercible au bien qui se manifeste comme sa fin, elle nous livre et le bien et la nécessité de le rattacher à un principe supérieur qui la dépasse.

IV. Deux objections. — 1. On nous dit : « C'est vous qui faites ici de la géométrie en n'admettant pas de milieu entre le néant moral et l'obligation. Bien plus, vous commettez une étrange pétition de principe en mettant dans votre fait initial l'obligation... Quoi d'étonnant si alors vous la trouvez à la fin ? »

La réponse est aisée :

a) *L'esprit géométrique* consiste tout au contraire à traiter la réa-

lité en la scindant, en la coupant de ses racines, alors que dans la donnée de conscience la relation à son origine se trouve incluse. Il consiste à ne pas vouloir ni savoir dégager par l'esprit de finesse, en tenant compte de tous les éléments d'une donnée originairement si riche et si complexe, ce caractère essentiellement relatif du sentiment de la responsabilité, à ne pas comprendre le sens des notes d'hétéronomie en même temps que d'absoluité, de catégoricité, que manifestent l'inquiétude persévérante, le remords, le trouble, voire la crainte instinctive et surtout la honte à ses propres yeux, sans parler de la honte près des autres... qui accompagnent la violation de cette règle objective et catégorique de la syndérèse : « ceci est à faire, ceci est à éviter ».

b) « *Pétition de principe* » ? — Si nous mettions *à priori* l'obligation dans la donnée primitive, *concedo*, si nous la découvrons par l'analyse, *nego*. Or c'est précisément ce que nous prétendons faire et ce que nous faisons en effet : nous nous contentons de traduire, de constater ce que la conscience nous livre et de l'interpréter métaphysiquement. Absolument comme nous nous contentons, dans n'importe quel fait de conscience, de constater l'appréhension du moi (1). Et absolument aussi comme dans ce cas, par un argument régressif et essentiellement métaphysique, nous établissons que cette appréhension de l'obligation, lien nécessaire avec la fin, a DÛ nous être donnée immédiatement par le Créateur, s'il est vrai que la création et la créature doivent être nécessairement ordonnées à une fin qui soit Lui. La créature raisonnable, dont l'activité spécifique est rationnelle, doit, dans tout acte *humain* comme tel, c'est-à-dire *moral*, atteindre par la connaissance, d'une certaine façon, sa relation à sa fin. Or elle ne l'atteint pas directement, ni par une intuition, même obscure, du moins discernable : donc elle l'atteint confusément et indirectement par la voix de la conscience (2).

Que si l'on faisait intervenir ici par exemple l'*explication sociologique* de l'origine des idées morales, nous renverrions au cours de Morale qui réfute explicitement cette erreur et nous nous contenterions de remarquer que, si cette théorie pouvait dans une certaine mesure expliquer

---

(1) Cf. *Essai critique sur l'Hylémorphisme*, p. 319, note, contre les négateurs de la saisie confuse mais immédiate du Moi par la conscience.

(2) Mais si nous rattachons l'argument de l'obligation à celui de la finalité et de l'ordre physiques, nous nous garderons de l'entendre dans le sens très restreint que lui donne par exemple M. Gilson dans *La Morale de S. Thomas*, p. 23-24 : « Il n'y aurait pas de mouvement ni de causalité dans l'ordre des causes secondes, s'il n'existait une cause première à laquelle les mouvements et les effets que nous observons sont reliés par un nombre fini d'intermédiaires hiérarchiquement ordonnés. De même, il n'y aurait pas actuellement d'actions humaines orientées vers des fins particulières, s'il n'existait une fin dernière qui communique leur finalité aux objets que désirent les hommes, et cela par un nombre fini d'intermédiaires hiérarchiquement ordonnés ». Cette considération, excellente dans l'ordre synthétique, ne saurait nous suffire dans l'ordre analytique, comme nous le verrons en traitant de l'appétit de la béatitude. Pour avoir un argument solide, il faut ajouter cet élément de finalité tout spécial qui est l'obligation inhérente à la loi morale et qui rend la conquête de la destinée nécessaire.

une morale sociale extérieure, ce que nous n'examinons pas (1), elle est en tous cas radicalement impuissante à rendre compte de la morale individuelle et du sentiment de responsabilité individuelle qui la caractérise. Le respect envers les jugements de la conscience propre et la nature impérative de celle-ci à l'égard d'actions qui n'ont pas de rapports immédiats ou même qui n'en ont que de très lointains avec la société, ne peuvent s'expliquer si vous ne supposez à l'origine, antérieurement à toute éducation familiale et influence collective, la connaissance naturelle de l'obligation et la faculté de distinguer le bien et le mal.

2. « Mais la considération de la nature et de la convenance de cette action avec l'ordre manifesté par la raison ne suffit-elle pas à expliquer les caractères de ce sentiment ? »

Je réponds : *a*) Non, s'il s'agit d'une simple convenance qui ne serait pas une nécessité ; car c'est ce caractère de nécessité, qui demeure même si le commandement est violé, qui caractérise ce sentiment de l'obligation et c'est mutiler la donnée de conscience que de le nier. Dites que d'autres raisons pourront expliquer cette nécessité et nous les discuterons : mais vous ne pourrez pas nier la nécessité, à peine de nier la réalité.

b) Même en admettant que ce sentiment s'explique par un rapport de convenance avec la nature, vous avez un argument pour prouver Dieu. Car cette convenance suppose un ordre et une hiérarchie de fins : l'ordre ne peut apparaître à la raison qui réfléchit, sans exiger une raison dernière d'intelligibilité qui ne saurait être la nature même.

Et c'est toujours à la fin de la nature raisonnable que l'on aboutit. Seulement dès là qu'on aboutit à la fin, on voit qu'on introduit la nécessité (2).

ART. VI. — ARGUMENTUM INDIRECTUM EX CASU ATHEI

Argumentum indirectum pro nostra thesi desumi potest ex casu Athei et peccato philosophico. Postquam exposuerimus argumentum, illud crisi subjiciemus.

---

(1) Le caractère proprement *moral* et « sui generis » de la morale sociale, si morale sociale il y a vraiment pour Durkheim, ne se peut concevoir et affirmer que si l'on présuppose à la contrainte ou à l'influence collective, cette distinction essentielle du bien et du mal qui s'impose à la conscience individuelle, avec ses caractères propres et que l'habitude ou la crainte ou tout autre facteur de ce genre sont impuissants à faire naître et à créer.

(2) Notre activité a une orientation définie et ne peut pas ne pas en avoir ; quand elle est en acte, elle tend vers une fin déterminée. Nous pouvons ne pas saisir distinctement cette fin et d'une manière explicite, à tout instant, mais nous la connaissons implicitement, non seulement comme nous connaissons l'espèce, *medium in quo*, ou le verbe dans lequel nous atteignons un objet et que le raisonnement nous permet

I. Exponitur. — Sic procedit : *Vel* nullus dari potest adultus qui existentiam Dei aut penitus ignoret aut in dubium revocet, *vel* e contra potest dari adultus hujusmodi.

Jamvero *primum* opponitur factis nec admitti potest, ut in thesi de atheismo (in tomo II) dicemus.

Si vero *secundum* admittitur, tunc :

a) aut ille adultus veram obligationem habebit : sed ita conceditur thesis, nam ex hac vera obligatione poterimus deducere existentiam Dei ;

b) aut nullam habebit obligationem veram, objectivam et categoricam : sed tunc si lædit ordinem objectivum, v. g. homicidium patrando, *vel* dicendus erit committere *peccatum philosophicum* (contra naturam rationalem), non autem theologicum quod sit formalis offensa Dei : quo in casu incurrere videtur damnationem Alexandri VIII contra peccatum philosophicum (Denz.-B., n. 1290) et insuper thesim philosophice absurdam accipere ; *vel* nullum dicetur committere peccatum, quo in casu urgetur difficultas ex irresponsabilitate atheorum : si enim non moraliter obligantur ex ea obligatione qua itur ad Deum, jam possunt patrare quicquid voluerint sine ulla responsabilitate, nec ullam pœnam merentur neque in hac vita (ex parte potestatis civilis), nec in alia (ex parte Dei) ; quod sane videtur durum.

II. Crisis hujus argumenti. — Ad vim argumenti enervandam, complures hypotheses factæ sunt ab adversariis, quæ conclusionem nostram eludere contendunt :

1ª Hypothesis : Homo penitus ignorat Deum. — Data (non concessa) hypothesi, sequitur peccatum philosophicum esse possibile. Hæc autem consequentia non contradicit documentis ecclesiasticis : cf. Viva, *Proposit. damnatæ*, p. 376, et P. Nivard, *Ethica*, p. 169. Ergo vel concedis hypothesim et tunc debes admittere possibilitatem peccati philosophici, vel negas possibilitatem istius et tunc debes negare ipsam hypothesim.

Respondeo. — *Major* conceditur quoad consequentiam,

---

de conclure, mais comme le terme d'une tendance, d'un dynamisme en acte. Aussi bien la tendance ne se définira pas par une pure capacité de la nature, plus ou moins abstraite et statique, mais par une aspiration positive, concrète, un élan incoercible vers un objet positif et concret qui soit la raison dernière de notre activité.

in hypothesi adversariorum qui negant obligationem præter Deum cognitum ; consequens vero negatur, nempe peccatum mere philosophicum esse possibile, ideoque hypothesim adversariorum esse veram, cum philosophice constet absurdam esse obligationem veram quæ responsabilitatem quidem implicaret, sed terminaretur exclusive ordini alicui mere abstracto et soli naturæ humanæ, non autem alicui alii personæ distinctæ a subjecto quæque non implicite moveret ulteriorem quæstionem de suo fundamento sive ex natura psychologica dictaminis conscientiæ, sive vi principii rationis, saltem de jure, immo de facto per totam vitam hominis adulti. (Hoc sit dictum contra positionem C^is Mercier.)

Minor transmittitur, etsi prima fronte sic violentia affertur ipsi textui ; sed primo verum est hoc argumentum theologicum in præsenti materia locum saltem directum non habere, et præterea a canonistis potest eludi (cf. Nivard, *loc. cit.*).

Conclusio negatur quoad utrumque : nempe conceditur hypothesis saltem quoad tempus, sed simul negatur possibilitas peccati philosophici. Sola responsio logica in casu esset C^is Billot, nullam tunc absolute dari responsabilitatem objectivam ; sed rejicienda est, sin minus pro individuo, saltem pro massa.

2ª Hypothesis : Homo serio dubitat de existentia Dei. — Tunc duplici modo arguitur contra præcedens argumentum :

1° *Directe :* ostendendo etiam citra omnem obligationem moralem perfectam illum qui dubitat teneri inquirere de existentia Dei, ideoque effugere consequentiam peccati philosophici. Quamdiu enim dubium non solutum fuerit, jam cognoscetur saltem possibilitas Dei existentiæ ; ergo necessitas hypothetica illum venerandi ut summe bonum, si existit ; ergo possibilitas seu periculum illum offendendi, si existit. Hæc autem necessitas hypothetica et hoc periculum hypotheticum in ordine abstracto necessitatem absolutam et categoricam in ordine concreto gignunt. — Neque hic locus esse potest principio probabilismi : « lex dubia non obligat », cum non agatur hic de licito et illicito, sed de fine necessario obtinendo. Unde concluditur certum esse voluntatem Dei probabiliter tantum existentem sese imponere meæ voluntati ut necessario observandam et periculum mei finis ultimi etiam probabile non posse contemni. Cf. Nivard, *Ethica*, p. 124-129.

Respondeo. — *a*) *Nego antec.* et ad probat., *conc. Major.*, sed prorsus *nego minorem* in ipsa hypothesi adversariorum, juxta quam nulla datur vera obligatio antequam cognita fuerit existentia Dei. Transitus enim a necessitate hypothetica ad categoricam in casu est merus paralogismus ; nam non potest esse categorica obligatio nisi plene supponatur haberi fundamentum obligationis, quod non obtinet juxta adversarios nisi detur explicita cognitio Dei. Valor autem fundamenti ideoque obligationis sequetur valorem istius cognitionis.

Unde si cognitio est tantum probabilis seu hypothetica, ita etiam probabile tantum erit fundamentum ideoque obligatio : « latius hos quam præmissæ... »

Quoad vero principium probabilismi : « lex dubia... », conceditur omnino illud invocari non posse in præsenti casu, sed propter aliam rationem atque enuntiatam. Nam ex ipsa hypothesi adversariorum, non potest hic agi de ulla lege vel dubia vel certa, cum jam ante fundamentum obligationis constitutum, nulla detur lex quælibet, nunc autem inquiratur de hujus legis fundamento. Unde negatur utraque conclusio.

Si vero urgetur periculum offendendi Deum, — respondetur in hac hypothesi jam nullum dari periculum : Deus enim non offendetur, neque pœnam irrogabit, ubi non exstiterit vera et categorica obligatio. Porro nulla dari potest in hac sententia ante explicitam et certam cognitionem Dei aliunde acquisitam. Ergo.

Si demum appellatur ad obligationem imperfectam quæ esset tantum erga aliquam personalitatem, vel communitatem vel ordinem objectivum, tunc respondetur, ut in thesi, hanc obligationem aut manifestare legem naturæ cum ejus fine ultimo connexam, et sic nos ducere ad Deum ; aut eam non manifestare talem legem essentialem, sed tantum meram regulam abstractam et tunc, secundum præsupposita adversariorum, esse nullam.

Étant donnés les présupposés des adversaires, l'on peut fournir du cas de l'athée l'excuse, ou l'explication suivante *dans leur théorie :*

« Je ne cours de risque, au point de vue moral, de la part d'un justicier parfaitement sage et juste, s'il existe, que si je suis responsable moralement à son égard.

« Je ne suis responsable moralement à son égard que si je suis obligé moralement.

« Je ne suis obligé moralement que si je connais mon obligation

(ceci est essentiel à l'obligation morale en tant que distincte de toute autre nécessité).

« Je ne connais mon obligation que si je connais Dieu actuellement et avec certitude (tel est le point essentiel de la théorie Billot-Nivard)

« Donc je ne cours de risque que si je connais Dieu actuellement et avec certitude ».

Nous disons bien : « Actuellement et avec certitude » : car l'obligation suit la connaissance d'après l'hypothèse même des adversaires. Une connaissance probable de l'obligation, ou une connaissance distincte d'une obligation simplement possible n'entraînera qu'une responsabilité ou obligation soit probable soit possible *spéculativement* : or, une telle obligation, du point de vue concret *moral pratique*, — l'ordre moral n'étant pas encore constitué, au stade où nous en sommes, — ne saurait entraîner de responsabilité actuelle, ni donc aucune obligation actuelle.

Les partisans de la théorie Nivard n'affirment dans la circonstance comme valable le passage d'une obligation *hypothétique* et *possible* à une obligation et responsabilité *actuelle* que pour les besoins de la cause et au mépris de toute logique. Pour cela on fait appel à la donnée de bon sens et on la déclare valable par elle-même, mais au prix d'une contradiction : si cette donnée vaut pour eux dans ce cas, elle vaudra tout autant et au même titre dans le plan où se meut notre argument, mais il faudra bien reconnaître qu'elle implique celui-ci et ne vaut pour eux qu'en le supposant.

Quant à la proposition hypothétique : « S'il y a un Dieu, je cours le risque de l'offenser et de compromettre ma destinée », il faut la nier simplement si l'on se place dans le plan des adversaires et si l'on suppose leur hypothèse, ou tout au moins il faut la distinguer ainsi : « S'il y a un Dieu et que je le connaisse un jour, je courrai *alors* le risque.... *concedo* ; s'il y a un Dieu et que je ne le connaisse pas certainement maintenant comme existant, je cours *maintenant* le risque..., *nego*. La justice de Dieu, s'il existe, ne peut atteindre et châtier une faute qui n'existe pas.

2° *Indirecte.* — Duplex evasio :

a) Non contrahitur obligatio perfecta et admitti potest, pro casu illo abnormali, peccatum philosophicum.

Resp. — Provisum in 1ª hypothesi.

b) Negatur factum dubii realis.

Resp. — Effugium vanum, cui contradicunt facta, quodque profertur tantum propter necessitates casus.

Conclusion. — Si l'on admet avec beaucoup d'auteurs anciens qu'une connaissance simplement confuse de Dieu oblige la volonté à poursuivre l'enquête sur l'existence de Dieu (ce que nous admettons), on suppose par le fait même qu'une obligation véritable est déjà constituée pour la conscience antécédemment à la connaissance explicite et certaine de Dieu. Il faut en effet être cohérent et choisir :

1. Ou cette obligation est catégorique, antécédemment à cette connaissance et dans ce cas, la responsabilité est engagée si l'on ne poursuit pas l'enquête ; mais alors il ne sera plus nécessaire de connaître Dieu explicitement pour être vraiment obligé en fait ;

2. Ou elle n'est pas constituée antécédemment à cette connaissance distincte : mais alors il n'y a plus de faute du tout, ni à ne pas poursuivre l'enquête, ni à commettre quelque atrocité que ce soit, et la position du Cardinal Billot reste la seule logique et qui tienne.

ART. VII. — HISTORIA ARGUMENTI

Testimonia complura collegerunt et suppeditant P. Meyer, *Inst. juris natur.*, t. I, p. 204 ; — P. Hontheim, *Inst. theod.*, n. 387-391 ; — E. Seydl, *Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung* (Wien, 1902) ; — P. Cathrein, *Moralphilosophie*[4], t. I, p. 177-179, 383-384 et 392 ; — Clé. Martineau, *Essai sur les rapports entre la notion d'obligation morale et la connaissance de Dieu*, p. 164-252 (Angers, 1926), ubi varii auctores ecclesiastici accurate exponuntur (1).

(1) M. Martineau, dans cet ouvrage, développe les deux propositions suivantes, où il a très exactement condensé toute sa pensée : 1° « En bonne logique, la notion de l'ordre moral suppose au préalable non seulement une idée claire de Dieu, mais encore une connaissance explicite de ses principaux attributs, en sorte que l'on ne peut conclure de l'existence de l'ordre moral à celle de Dieu si ce n'est par un argument ad hominem » (ce qui est la thèse du Cardinal Billot et ce que M. Martineau défend avec les arguments mêmes du Cardinal). 2° « Subjectivement, une connaissance de Dieu claire et confuse est à la fois requise et suffisante pour fonder la vie morale. Pareille connaissance doit exercer son influence d'une manière actuelle sur un acte pour que celui-ci soit un acte moral. Elle peut exister, semble-t-il, chez l'idolâtre polythéiste et même chez celui qui fait profession d'athéisme, car elle peut s'identifier avec la connaissance d'un dictamen véritable : avec plus de précision on l'appellera dès lors implicite ». — Entre ces deux propositions, il nous semble qu'il faut nécessairement choisir, car elles s'excluent formellement l'une l'autre. Si, « en bonne logique », la notion d'ordre moral, pour être objective, suppose la connaissance explicite de Dieu, comme l'exprime la Proposition I, force est de conclure « en bonne logique » que la connaissance confuse et implicite dont parle la Proposition II, est insuffisante à fonder une notion d'ordre moral objective, que la vie morale établie subjectivement sur cette base n'a donc pas de valeur métaphysique proprement dite, que l'obligation qui s'y appuie n'en est pas une et que cette obligation ne lie pas véritablement et objectivement le sujet. Ou alors, entre l'évidence objective et l'évidence subjective, entre « la bonne logique » et la donnée immédiate de conscience, il faudra consentir à une opposition ruineuse de toute métaphysique comme de toute moralité. En d'autres termes, l'alternative ici est inéluctable : dans l'ordre subjectif de la conscience, cette connaissance implicite fonde une notion de l'ordre moral, objective ou non ; dans la première hypothèse, il est faux de dire que seule une connaissance explicite de Dieu fonde cette objectivité ; dans la seconde, il n'y a plus d'ordre moral du tout, mais tout au plus une illusion possible du sujet à laquelle on ne peut reconnaître aucune valeur

I. Apud antiquos. — In hac historia delineanda apud antiquos, duo essent consideranda : 1° affirmatio facti obligationis seu responsabilitatis erga legem moralem, quæcumque sit origo et fundamentum istius legis, sive sit natura rationalis sola, sive consuetudo et traditio, sive præsertim divinitas ; 2° modus quo auctores hoc facto usi sunt ad existentiam Dei probandam.

Quoad primum, præcisione facta ab origine hujus obligationis, universalitas facti moralis, seu cujusdam responsabilitatis erga legem boni et mali, existimanda est moraliter verificata, — et quidem cum multo majore certitudine quam affirmatio existentiæ Dei veri de qua loquebamur in thesi liminari de consensu universali, immo cum tanta majore certitudine, ut, si argumentum ex consensu universali qua tali posset confici validum, deberet procedere ex hac affirmatione universali legis moralis quæ divinitatem sive explicite sive saltem implicite includeret. Si vero inquiritur de origine illius obligationis, tunc constat apud multos, sed revera non omnes, relationem ad divinitatem proponi tamquam fundamentum istius officii, et notiones boni et mali, justi et injusti cum religione intime conjungi. Hujus facti testimonia complura habentur in variis monumentis antiquitatis non tantum christianæ ut par est, sed paganæ. Paucissima quidem, sed notatu valde digna inter hæc ultima desumpta, per modum exempli proponemus, quæ aliquibus utilia esse possunt et omnibus nota esse debent (1). Etsi ergo valor testimonii apud antiquos paganos sat restrictus sit, tamen hoc momentum habebit quod importat confessio alicujus facti ontologici essentialis ex quo legitime deduci possunt ab aliis conclusiones validæ. Satis est enim ut hoc ponatur factum quod sic describit Piat, *La liberté*, t. II, p. 38-39. « Le fait dont il faut partir, c'est que tout homme a quelque aperception du devoir. La conscience du devoir est de tous les lieux et de tous les temps, bien qu'à des degrés divers : la conscience du devoir est universelle... Antérieurement et parallèlement au travail de la pensée philosophique, on entrevoit, au fond de la conscience populaire, comme une triade infrangible de croyances qui vont se purifiant de plus en plus : l'idée d'une loi absolue, l'idée d'une volonté souveraine qui l'impose et la sanctionne, celle d'une vie future où le bien et le mal ont leur dernier retentissement ; c'est là un groupe psychique, dont les éléments ne font qu'un, et qui a laissé d'irrécusables indices ».

— à moins de dire que ce qui, objectivement, n'oblige pas le sujet, cependant en soi, et donc objectivement oblige le sujet, ou bien, comme le faisait Kant pour l'existence de Dieu, à moins de s'en tenir, pour la moralité, à une foi, dont « la certitude est subjectivement suffisante, bien qu'objectivement insuffisante ». — En dépit de cette erreur fondamentale, l'ouvrage de M. Martineau n'en présente pas moins une grande utilité à cause du dépouillement très méritoire qu'il fournit de la littérature patristique et scolastique sur ce sujet.

(1) Non nos latet aliquos ex textibus qui in præsenti materia proferri solent, nunc novæ crisi subjectos esse et valorem eorum testimonialem in dubium esse vocatum. Hos ergo textus dubios non proferemus, sed tales tantum qui ut validi testes afferri possint. Ceterum occasione data, valorem unius aut alterius vindicare licebit. De hac materia, cf. A. Bill, *La morale et la loi dans la philosophie antique*, Alcan, 1928, passim; cf. præsertim, p. 25-58.

Quoad secundum, inter antiquos paganos hoc tantum constabit, — quod quidem est magni momenti, — multos eorum admittere legem moralem habere valorem absolutum, infrangibilem, immo aliquos dicere eam procedere a Diis ; sed non solent ex hac lege conficere ex professo argumentum. Apud christianos e contra, præsertim apud Patres Ecclesiæ, inde a S. Paulo, jam innumeri dantur textus qui hanc argumentationem vel explicite tradunt vel saltem suggerunt. Paucos tantum eorum recitabimus.

1. Apud paganos. — Factum obligationis et relatio ejus cum divinitate affirmatur in compluribus libris sacris antiquorum.

a) Ita apud **Indos** legitur in « *Rig Veda* » (IV, 16) : « Le grand Maître de ces mondes voit comme s'il était tout près : ce que deux personnes disent tout bas assises l'une près de l'autre, Varuna le sait et il est là le troisième. Celui qui s'enfuirait par delà le ciel n'échapperait pas pour cela au roi Varuna. L'homme qui a commis l'injustice tombera dans les filets meurtriers de Varuna, qui sont sept par sept et en triple rang ».

Quinque sæcula ante Christum docet Câkya Mouni seu *Bouddha* doctrinam, quæ quidem tollit Deum personalem, sed legem moralem extollit : « La loi morale devient une loi de nature. Mais il n'en reste pas moins vrai que cette loi s'impose à toutes les volontés et d'une manière toute morale ; car toutes les bonnes actions doivent être récompensées, toutes les fautes punies dans une suite d'existences successives. Le devoir subsiste » (Piat, *La Liberté*, t. II, p. 48).

b) Apud **Ægyptios**, « le plus religieux de tous les peuples anciens, on rencontre partout l'idée du devoir fondée sur la volonté d'un Dieu souverain qui commande, récompense et punit. Dieu aime l'obéissance et hait celui qui désobéit. Dieu connaît le méchant, il le châtie et le frappe jusqu'au sang. Le *livre des Morts* est peut-être, après l'Évangile, le code moral le plus parfait qui existe. Ce livre est plein de la pensée du devoir ; il renferme un ensemble singulièrement complet de préceptes, et nulle part la sanction rigoureuse du bien et du mal n'est plus rigoureusement affirmée » (*Ibid.*, p. 49). Cf. Lepsius, *Le livre des morts des anciens Egyptiens*, trad. Pierret, Leroux 1907 (2e édit). Complura de hoc « Libro » invenientur apud « *Christus* », c. XII, p. 656 sq.

c) **Græci** nobis magis noti sunt. Porro sive poetæ sive philosophi ideam officii extollunt. Sic apud **Homerum** invenitur idea alicujus voluntatis supremæ ac dominæ quæ imponit et sancit legem boni, ita ut saltem inchoative idea *officii* apud eum haberi dicenda sit. Præterea, omisso **Pindaro**, qui admittit legem boni et mali moralis, sed eam identificat potius cum violentia quam cum justitia, satis sit notare **Æschylum**, cujus mentem exposuit A. Bremond, *La théologie d'Eschyle* (in « Recherches de science religieuse », t. XV, p. 127-164), et cum eo præsertim **Sophoclem**.

Iste enim in compluribus locis sed imprimis in sua *Antigone*, Legem

æternam extollit (1) : « Ce n'est pas Zeus qui a promulgué pour moi cette défense, dit Antigone, la Justice qui habite avec les dieux infernaux n'a pas établi de telles lois parmi les hommes. Je n'ai pas pensé non plus que ton édit fût assez puissant pour donner à un être mortel le pouvoir de violer les décrets non écrits, mais indestructibles des dieux. Ces décrets ne sont pas d'hier, ni d'avant-hier ; ils sont éternels et personne n'en a vu le commencement. Je ne devais donc pas, pour suivre la volonté d'aucun homme, m'exposer à être punie par les dieux » (v. 450-460). Pariter in *Œdipe Rege*, v. 863-871.

Philosophi idem magis ac magis explicite præ se ferunt. Pythagoras in *Carmine aureo*, quod ejus mentem, sin minus verba, compendiose profert, postquam proposuit reverentiam erga Deos tamquam primam legem et multa præcepta moralia enunciavit, dicit v. 40-44 : « Ne permets pas que le doux sommeil se glisse sous les yeux, avant d'avoir examiné chacune des actions de la journée. En quoi ai-je fauté ? Qu'ai-je fait ? Qu'ai-je omis de ce qu'il me fallait faire ? Commence par la première à toutes les parcourir. Et ensuite, si tu trouves que tu as commis des fautes, gourmande-toi ; mais si tu as bien agi, réjouis-toi » (2).

Socratis doctrina, cujus Plato est tantum præco, tota est ut Sophistarum sententiæ, juxta quam non habebatur lex moralis nisi convenientia naturæ a legibus civilibus sancita, normam Boni absoluti, et quidem divini sine initio substitueret. Hoc ita constat ante omnia in toto libro X° *Legum* apud Platonem, cujus satis sit audire hunc locum celeberrimum : « Telle est leur justice (des dieux), et sache que jamais personne, si désespéré qu'il soit, ne pourra jamais se vanter d'y échapper. C'est de toutes les lois la plus fermement assurée par leurs auteurs et c'est celle qu'il nous faut le plus vénérer et observer. Car elle te voit, tu n'échapperas pas à la sollicitude de cette loi vivante. Si petit que tu te fasses et quand tu te perdrais dans les profondeurs de la terre, ou si grand que tu sois et quand même ton vol te porterait jusqu'au ciel, tu porteras la peine de ton crime marquée par les dieux, soit ici sur terre, soit dans Hadès, soit dans quelque lieu plus sauvage où tu seras transporté.

---

(1) *Οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε*
οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω Θεῶν Δίκη
τοιοῦσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισεν νόμους·
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ᾠόμην τὰ σὰ
κηρύγματ' ὥστ' ἄγραπτα κἀσφαλῆ Θεῶν
νόμιμα δύνασθαι Θνητὸν ὄντ' ὑπερ δραμεῖν.
Οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθὲς, ἀλλ' ἀεὶ ποτε
ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ' ὅτου φάνη.
Τούτων ἐγὼ οὐκ ἔμελλον, ἀνδρὸς οὐδενὸς
φρόνημα δείσασ', ἐν Θεοῖσι τὴν δίκην
δώσειν...

(2) Pythagoricorum carmen aureum :

Μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι,
πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων λογίσασθαι ἕκαστον·
πῆ παρέβην ; τί δ' ἔρεξα ; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη ;
ἀρξάμενος δ' ἀπὸ πρώτου ἐπέξιθι· καὶ μετέπειτα
δειλὰ μὲν ἐκπρήξας ἐπιπλήσσεο, χρηστὰ δὲ τέρπευ.

Et il en est de même de ceux qui te semblent, de petits devenus grands, s'être élevés par l'impiété et le crime... » (p. 905-904). Pariter in multis aliis locis, Socrates et cum eo Plato valorem absolutum legis justi et injusti propugnant (1) : ita, v. g. in dialogo cui titulus *Gorgias*, cujus finis est refutare thesim indifferentium a Callicle propositam, vel in *Republica* ubi notionem Justi inconfusibilis splendido modo evolvit (l. IV, p. 427), vel etiam in *Apologia* (p. 29.d), etc., etc. Quibus addamus illud testimonium notatu dignum Xenophontis in *Memorabilibus*, l. 4, c. 4, in quo Socrates Hippiam alloquitur : « Je te prouve donc, Hippias, que ce qui est légal et ce qui est juste est une seule et même chose ; si tu as un avis différent, fais-le moi savoir ». — Alors Hippias : « Je ne crois pas avoir d'opinion contraire à ce que tu viens de dire sur la justice. — Connais-tu des lois qui ne sont pas écrites ? — Oui, celles qui sont les mêmes dans tous les pays et qui ont le même objet. — Qui donc, à ton avis, a établi ces lois ? — Moi, je crois que ce sont les dieux qui les ont inspirées aux hommes ; car, chez tous les hommes, la première loi est de respecter les dieux » (2). Quibus Socrates addit infra : « Ceux qui violent les lois établies par les dieux subissent un châtiment auquel il est impossible à l'homme de se soustraire, tandis que ceux qui foulent aux pieds les lois humaines échappent quelquefois à la peine, soit en se cachant, soit en employant la violence ».

Aristoteles etiam optime distinguit legem æternam et universalem ab illa quæ est particularis : « La loi particulière est celle que chaque communauté applique à ses membres ; elle est en partie écrite, en partie non écrite. La loi universelle est la loi selon la nature ; car il y a une justice et une injustice qui s'appliquent à tous les hommes sans qu'il soit besoin d'accord ou de convention. C'est ce que signifie clairement l'Antigone de Sophocle quand elle dit que l'enterrement de Polynice était un acte juste en dépit de la défense de la loi... Ou comme Empédocle, lorsqu'il défend de tuer ce qui a vie. Or cela n'est pas juste pour

---

(1) Ceci soit dit en passant pour mettre une sourdine aux assertions inconsidérées et tendancieuses de Brochard dans un article de la « Revue philosophique » de 1901, où l'on n'est pas peu surpris de trouver des phrases dans le genre de celle-ci, p. 3 : « Jamais les anciens n'ont conçu l'idéal moral sous la forme d'une loi ou d'un commandement. Ni en grec ni en latin, ne se trouve une expression que l'on puisse traduire par « loi morale », et si parfois se rencontre dans les écrits des philosophes anciens, l'expression de « loi non écrite », *νόμος ἄγραφος*, ou de « loi innée », il suffit de lire attentivement les textes pour s'apercevoir que le terme *νόμος*, est pris au sens ordinaire de « coutume » et d' « usage ». — Or, en lisant les textes « attentivement », l'on découvre précisément que les anciens comme Socrate, Platon et Aristote, opposent de façon explicite cette loi non écrite à la coutume et à l'usage, pour lui attribuer une valeur universelle, absolue et contre laquelle rien ne peut prévaloir.

(2) Ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Ἱππία, τὸ αὐτὸ ἀποδείκνυμαι νόμιμον τε καὶ δίκαιον εἶναι· σὺ δ' εἰ τἀναντῖα γιγνώσκεις, δίδασκε. — Καὶ ὁ Ἱππίας, Ἀλλὰ μὰ τὸν Δία, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὔ μοι δοκῶ τἀναντία γιγνώσκειν οἷς εἴρηκας περὶ τοῦ δίκαιου. — Ἀγράφους δέ τινας οἶσθα, ἔφη, ὦ Ἱππία, νόμους ; — Τούς γ' ἐν πάσῃ, ἔφη, χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ νομιζομένους. — Ἔχοις ἂν οὖν εἰπεῖν, ἔφη, ὅτι οἱ ἄνθρωποι αὐτοὺς ἔθεντο ; — Καὶ πῶς ἄν, ἔφη, οἵ γε οὔτε συνελθεῖν ἅπαντες ἂν δυνηθεῖεν οὔτε ὁμόφωνοι εἰσι ; — Τίνας οὖν, ἔφη, νομίζεις τεθεικέναι τοὺς νόμους τούτους ; — Ἐγὼ μέν, ἔφη, θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι. Καὶ γὰρ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται θεοὺς σέβειν... (*Mémorables*, l. IV, c. 4, n. 18 et 19).

les uns, injuste pour les autres, mais c'est une loi universelle, son pouvoir s'étend à travers les clartés insondables des cieux, dans toute l'immensité de l'éther. Et de même Alcidamas... » (*Rhetor.*, 1373 B, 2-17) (1). Et paulo post : 1375 A, 27 sq., pariter extollit hanc legem universalem quæ exprimit æquitatem et justitiam nec umquam mutatur ; atque iterum versus Sophoclis revocat, quos supra recitavimus eosque commentatur.

Sur la loi et le problème moral chez Aristote, cf. GILLET, *Le fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, 1905, p. 139 sq. et G. CRUCHON, *L'éthique nicomachéenne*, p. 182-188. — Sur l'identité de la justice avec Zeus dans la littérature grecque, FARNELL, *The Cults of the greek States*, t. I, p. 174, n. 148, donne de nombreuses références. — Enfin, dans A. BREMOND, *La piété grecque*, on trouvera beaucoup de citations et de suggestions.

d) Apud **Latinos** idem notare liceret, v. g. apud SENECAM : « Deo parere libertas est »... (*De Vita beata ;* cf. *De benef.*, IV, 7, 1), vel præsertim apud CICERONEM, cujus duos textus tantum proferemus. In *De legibus*, l. 2, c. 4, sic scribit : « Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia ? Ita principem legem illam et ultimam esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei, ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudata. Erat enim ratio profecta a rerum natura et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans, quæ non tum denique incipit lex esse, cum scripta est, sed cum orta est. Orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps apta ad jubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis ».

Idem Cicero in frag. l. III *de Republica*, apud Lactantium (Inst., l. 6, c. 8) hæc habet : « Est quidem vera lex recta ratio naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna ; quæ vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat ; quæ tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando monet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hoc aliquid licet, neque tota abrogari potest ; nec vero per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quærendus explanator aut interpres ejus alius ; nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac ; sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et impera-

---

(1) Λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον, τὸν δὲ κοινὸν, ἴδιον μὲν τὸν ἑκάστοις ὡρισμένον πρὸς αὐτοὺς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν. Ἔστι γὰρ ὃ μαντεύονταί τι πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους Ἀντιγόνη φαίνεται λέγουσα, ὅτι δίκαιον ἀπειρημένον θάψαι τὸν Πολυνείκη, ὡς φύσει ὂν τοῦτο δίκαιον... Καὶ ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τό ἔμψυχον· τοῦτο γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον, τισὶ δὲ οὐ δίκαιον,

ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ' εὐρυμέδοντος
αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ' ἀπλέτου αὖ γῆς.

tor omnium Deus. Ille legis hujus inventor, disceptator, lator ; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso, luet maximas pœnas, etiamsi cetera supplicia quæ putantur, effugerit ». Cf. ejusdem Ciceronis, *De fin. bon. et mal.*, l. III, c. II et l. V, c. 22. Ceterum nota est hæc declaratio quæ ubique citatur : « Magna vis est conscientiæ, judices, et magna in utramque partem, ut neque timeant qui nihil commiserint, et pœnam semper ante oculos versari putent qui peccaverint » (*Pro Milone*, XXIII). JUVENALIS dixit postea : « Se judice nemo nocens absolvitur » (*Sat.* XIII, 3).

2. Apud Christianos. — S. PAULUS in Epist. *ad Rom.*, c. II, v. 14-16 scribit : « Cum enim gentes quæ legem (Moysi) non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex. Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die, cum judicabit Deus occulta hominum ». Porro, ut recte animadvertit P. Hontheim, *Inst. theodic.*, n. 388 (p. 219), his verbis « intelligimus dictamina rectæ rationis sponte Dei notionem nobis ingerere, cum Deus ea inscripserit menti nostræ et transgressores tamquam suæ majestatis contemptores judicaturus sit ». Cf. Quirmbach, *Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz*, Herder, et tomum nostrum II ubi de atheis et infidelibus agemus.

S. AUGUSTINI doctrina est ab omnibus nota : « Ubinam sunt istæ regulæ scriptæ, ubi quid sit justum, injustus agnoscit, ubi cernit habendum esse, quod ipse non habet ? Ubi ergo scriptæ sunt, nisi in libro lucis illius, quæ veritas dicitur ? Unde omnis lex justa describitur et in cor hominis, qui operatur justitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex annulo et in ceram transit et annulum non relinquit » (*De Trin.*, l. 14, c. 15, n. 21). Et alibi definitionem celeberrimam proponit : « Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra æternam legem. Lex vero æterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans » (*Contra Faustum*, l. 33, c. 27, M. P. L., t. 42, c. 418).

C. Martineau, *op. cit.*, cum agit de Patribus Ecclesiæ, in memoriam revocat sententiam apud eos communem de notione confusa divinitatis quam omnes etiam pagani retinent, et pergit : « Or la connaissance de l'ordre moral présente la même universalité d'après ORIGÈNE (*In Epist. ad Rom. comment.*, l. II, n. 7-9, M. P. G., t. 2, c. 886-893), LACTANCE (loc. supra cit.), S. BASILE (*Comment. in Isaiam*, c. 5, n. 154; M. P. G., t. 30, c. 372), S. JEAN CHRYSOSTOME (*De sermone Domini in monte* l. II, c. 9, n. 32 ; M. P. L., t. 34, c. 1283), S. GRÉGOIRE LE GRAND (*Moralia*, l. 27, c. 25 ; M. P. G., t. 76, c. 427). Nous n'insistons pas, car très certainement les Pères ont jugé les masses païennes qu'elles avaient sous les yeux, coupables en conscience, devant Dieu (Cf. Chossat, art. *Dieu*, in D. T. C., c. 880-881). N'ont-ils pas à ce titre, reproché à la généralité des païens leurs crimes et spécialement leur idolâtrie ? TERTULLIEN (*De testimonio animæ*, c. 2 ; M. P. L., t. I, c. 611) disait à l'âme païenne :

« Tu affirmes qu'il est seul Dieu, celui auquel tu ne donnes pas d'autre nom, tandis qu'en appelant Dieu parfois aussi les autres, tu sembles user par là d'un nom étranger et l'emprunter pour eux »... Tertullien conclut hardiment son livre en affirmant la grande culpabilité des païens en matière idolâtrique. Les Pères affirment après S. Paul que les païens ont, inscrite au fond de leur cœur, la loi de la nature, affirmation toutefois que S. Ambroise (*Epist.* 73, n. 3 ; M. P. L., t. 16, c. 1251) précise ainsi : « ea lex non scribitur sed innascitur ». L'on consultera avec fruit Origène (*Contra Celsum*, l. I, n. 4 ; M. P. G., t. 2, c. 661), S. Ambroise (*De Paradiso*, c. 8, n. 39 et 40 ; M. P. L., t. 14, c. 292-293), S. Augustin (*De libero arbitrio*, l. I, c. 6 ; M. P. L., t. 32, c. 2119 ; *Enarrationes in Psalm.* 57, n. I ; M. P. L., t. 36, c. 673-674), S. Jean Chrysostome (*Ad populum Antiochenum*, hom. 12, n. 3 ; M. P. G., t. 49, c. 131) ; S. Basile (*In Hexamæron*, hom. 7, n. 5 ; hom. 9, n. 3 ; M. P. G., t. 29, c. 160 et 196). — Cette remarquable coïncidence, sous le double rapport de l'universalité et de la facilité, entre la connaissance de la moralité et celle de Dieu, non seulement prouve qu'une connaissance de Dieu supérieure à la connaissance confuse n'est pas en fait nécessaire à la vie morale, mais encore insinue fortement ou que la notion confuse de Dieu ne saurait exister sans celle de l'ordre moral, ou vice versa, que celle de l'ordre moral conduit très rapidement à celle de Dieu » (p. 174, 177-178).

Postea auctor optime ostendit juxta Patres haberi correlationem inter notionem Dei et dispositiones morales, peccatum esse semper offensam Dei et demum « qu'un acte est bon dès qu'il est mis en rapport avec l'idée du souverain Bien, que se mettre en révolte contre sa conscience, c'est se mettre en révolte contre Dieu et que Dieu est ainsi formellement offensé dans l'acte même du péché » (p. 179-183).

II. Apud scholasticos. — Quid S. Thomas, quid alii Scholastici.

1. De S. Thoma. Certum est D. Thomam numquam proposuisse argumentum modo explicito. Sed potest quæri num posuerit principia ex quibus hæc conclusio deduci possit. Porro quæstio re vera exsurgit occasione trium :

a) Doctrina Angelici de *synderesi* quam supra exposuimus videtur implicare necessario relationem ad Deum quæ per hunc habitum rationis practicæ immediate manifestatur. Etenim « synderesis dicitur lex intellectus nostri in quantum est habitus continens præcepta legis naturalis quæ sunt prima operum humanorum » (I^a II^{ae}, q. xciv, a. 1 ad 2) ; lex autem naturalis non est nisi participatio legis æternæ : « omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit; veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis ». Ceterum in synderesi, nempe « in ipso habitu universalium principiorum juris continentur quædam quæ pertinent ad rationes æternas » (*De Ver.*, q. xvi, a. 1, ad 9). Ex quibus legitime deducitur per analysim, vel ratiocinium id quod in tali habitu implicite continetur.

b) Præterea tota doctrina de *peccato* supponit adesse in actu peccaminoso aversionem a Deo et offensam Dei ; porro hæc aversio et offensa non habetur nisi supponatur cognitio vera Dei, hæc autem habetur plene sufficiens quæ suppeditetur per dictamen conscientiæ, quin ullo modo affirmetur necessitas cognitionis præcepti divini ut divini in alia notione prævia atque in dictamine ipso : « Conscientiæ dictamen nihil aliud est quam perventio præcepti divini ad eum qui conscientiam habet » (*De Ver.*, q. XVII, a. 4, ad 2^{m} ; cf. a. 5 c.). Conscientia enim « non dictat aliquid esse faciendum hac ratione quia sibi videtur, sed hac ratione quia a Deo præceptum est » (*II Dist.* XXXIX, q. 3, ad 3) ; et ad 6^{m} : « conscientia obligat virtute præcepti divini sub cujus ratione apprehendit illud quod ratio dictat ; et ideo si illud apprehenditur ut directe cadens sub præcepto, peccat mortaliter omittendo quod conscientia dictat, etiamsi sit veniale et indifferens ». Unde intellegitur Deum apprehendi in ipso dictamine, seu illud dictamen implicite, vel confuse continere relationem ad Deum.

c) Demum doctrina omnino singularis Angelici *de primo actu quem ponere deberet puer* initio suæ vitæ moralis, et de necessitate in qua versaretur ita deliberandi circa finem suum ultimum ut vel actum amoris puri erga Deum poneret vel peccatum mortale committeret, sine medio possibili, — hæc doctrina implicare videtur, in sensu responsabilitatis quem prima vice experitur puer, optionem decisivam pro vel contra finem suum supremum, nempe Deum, atque ideo apprehensionem ipsius distinctam vel confusam, implicitam vel explicitam : quod est sub forma maxime acuta et universali id ipsum quod saltem quodam momento gravi vitæ suæ sub forma mitiori supponit nostrum argumentum pro unoquoque adulto juxta communiter contingentia.

Quodcumque judicium pronuntiatur de hac sententia D. Thomæ et de maximis difficultatibus quas patitur, de quibus cf. Harent, *Infidèles* (*Salut des*) in' D. T. C., col. 1863-1894, non potest negari eam in mente D. Thomæ supponere Deum ab infideli qui de eo numquam audiverit, cognosci posse per solam vocem et in solo dictamine conscientiæ moralis quæ simul manifestat præceptum, ejus necessitatem, voluntatemque præcipientem. Cf. etiam d'Alès, *Salut des infidèles*, in D. A. F. C., c. 1165-1167, qui breviter resumit P. Harent.

Ceterum ita intellexerunt rem Scholastici posteriores.

2. *De Scholasticis a sæc. XIII^{o} ad XVIII^{m}.* — Etsi rursus plerique non proponunt explicite argumentum ex obligatione desumptum, illud tamen non ignoraverunt, immo aliqui illud omnino cognoverunt. Quid enim de hac materia senserint, discernendum est ex iis quæ dixerunt occasione harum trium quæstionum :

a) AN TENEATUR PUER, PRIMO INSTANTI USUS RATIONIS, SESE CONVERTERE AD DEUM, — nempe quomodo interpretanda sit et explicanda assertio S. Thomæ de qua supra, — quæ exponitur in *I^{a} II^{ae}*, q. LXXXIX, a. 6. Quamquam maxime diversæ sunt solutiones quæstionis in Schola, de quibus cf. Harent et d'Alès, *loc. cit.*, satis sit revocare interpretationem quæ a multis discipulis D. Thomæ assumitur et sic compen-

diose proponitur a **Salmanticensibus**, in *De Vitiis et peccatis*, disp. 20, dub. 1, § 3, n. 17 sq. : « communior sententia tenet sufficere amorem Dei finis naturalis implicitum contentum in ipso amore et electione boni honesti et in proposito secundum rectam rationem » (ed. Palmé, t. VIII, p. 489). Quod sic n. 20 (p. 499 b) declarant : « Cum (recta ratio) potissimum dictet et jubeat, Deum diligendum esse super omnia, præcipuaque ratio boni honesti in ipso Deo consistat, quisquis expresse et efficaciter diligit bonum honestum et hoc quod est vivere secundum rectam rationem, ibi jam implicite et virtualiter diligit ipsum Deum. Porro ab obligatione istius saltem amoris neminem excusari, ubi ad rationis usum pervenerit, ex dictis in utroque § præcedenti probatum reliquimus. Siquidem ex illis constat, omnibus ad tale instans (ætatem rationis) pervenientibus manifestari per lumen synderesis bonum honestum, et obligationem amplectendi ipsum, sequendique legem naturalem, quæ tunc etiam quoad prima ejus præcepta et principia ostenditur et intimatur : neque censetur completum tale instans, quousque totum hoc cum plena advertentia et deliberatione innotescat ». Quæ doctrina, ut patet, omnia continet elementa quæ necessaria et sufficientia sunt ad argumentum nostrum stabiliendum. Siquidem ipsi iidem auctores hanc tenent regulam : « Negandum est posse aliquem peccare qui non eo ipso, saltem in actu exercito, cognoscat esse aliquem superiorem legitime præcipientem per legem cui obedire tenetur : in quo virtualiter ad minus et implicite cognoscit Deum legislatorem : et scit vel scire potest, se violando legem facere contra ipsum et eum offendere » (*ib.*, Disp. 7, dub. 2, § 1 ; t. VII, p. 208 b).

Jam antea scripserat **Cajetanus**, *in* II^{m} II^{ae}, q. x, a. 4 : « Ad diligendum Deum explicite ut finem naturæ seu universi, homo non tenetur semper cum sit affirmativum ; nec statim quia non prius tenetur ad explicite diligendum quam ad explicite cognoscendum. Constat autem quod post multum temporis advenit homini hæc cognitio naturaliter loquendo. Ad implicite autem diligendum Deum ut finem naturæ tenetur homo statim, et si non semper actualiter, quia est affirmativum, tenetur tamen quando operatur semper virtualiter : alioquin peccat venialiter vel mortaliter, defectu debitæ circumstantiæ ultimi finis. Appetere v. g. pure philosophiam, quia est perfectio intellectus, et nihil cogitando tam ante quam tunc est appetere bonum..., sic propter se explicite quod tamen est appetere idem propter aliud, puta universum et Deum, implicite, quia appetitus tendit ad rem illam ut est ». Qua cognitione implicita et virtuali Dei constituitur ergo ordo moralis ; unde debet posse logice erui cognitio explicita ulterior, ideoque argumentum pro existentia Dei.

Pariter dicendum de his **Joannis a S. Thoma**, *in* I^{m}, q. II, disp. 3, a. 1, n. 19 (ed. Vivès, t. I, p. 537) : « In primo instanti tenetur homo converti ad Deum, non ut cognitum in particulari, et distincte, sed confuse et in alio, scilicet, sub ratione beatitudinis, vel finis ultimi honesti. Nam in primo instanti quo pervenitur ad usum rationis, solum proponitur illud commune principium : Bonum est faciendum, honeste et secundum rationem est vivendum, hoc enim est pervenire ad usum

rationis, i. e. ad notitiam eorum quæ ad bonum et ad convenientiam rationis conducunt... Et ad cognoscendum peccatum, sufficit cognoscere quod sit contra regulam rationis, et contra ea quæ nobis proponit lumen naturale, non tamen sequitur quod distincte et in particulari cognoscatur esse Deum ante omnem discursum ».

Sed inter omnes eminet **Bannez**, *Schol. Commeni.* in II^{m} II^{ae}, q. x, a. 1 (ed. Duaci, 1615, t. III, p. 243-247), qui nostrum argumentum explicite proponit. Pagina 243 posuerat objectionem sequentem :

« Arguitur 2°. Homini venienti ad usum rationis non constat nec constare potest de præcepto conversionis in Deum ; ergo non tenetur convertere se in Deum. Consequentia patet : quia lex non obligat, nisi promulgetur. Antecedens probatur : quia tunc primum non cognoscit homo Deum esse ; ergo non constat sibi de præcepto Dei, ac per consequens non peccat non se convertendo. — Et confirmatur : quia Deum esse est præambulum ad legem, prout docet D. Th., II^{a} II^{ae}, q. 16, a. 1. Ergo si ille homo non cognoscit Deum esse, non tenetur aliqua lege. — Confirmatur secundo : nam hæc est bona consequentia : ergo non habeo superiorem, ergo non obligor lege. Antecendens est ab homine ignoratum invincibiliter in illo primo instanti usus rationis, ergo et consequens. Et similiter est bona consequentia : non est Deus, ergo neque peccatum : sed ille homo pro tunc ignorat omnino an sit verum antecedens, ergo etiam ignorabit invincibiliter an sit peccatum ».

Porro ita respondet, p. 246 : « Ad 2^{m} argumentum nego antecedens. Ad probationem nego consequentiam. Quia quamvis tunc invincibiliter ignoret homo esse Deum explicite, non tamen inde sequitur quod non obligetur homo lege naturali Dei. Quia talis lex repræsentatur homini, ab ipsa synderesi vices Dei gerente et obligante. Ex qua obligatione quam homo in se experitur, poterit postea demonstrari Deum esse supremum judicem ipsiusmet hominis. Et erit hujusmodi discursus. Ego me naturaliter obligari sentio, atque teneri ad faciendum hoc et evitandum illud, ergo superiorem habeo qui me obligat atque subjicit. Patet consequentia ; alioquin ego essem supremus judex boni et mali, nec peccare possem, cum sim Dominus ipsius legis, quam nullus me superior tulit ut me sibi subjiceret. — Unde ad confirmationes in argumento factas respondetur quod sunt sophismata, quæ Theologum in Dialectica ignarum possent decipere. Nusquam enim est in tota Dialectica talis regula quod in bona consequentia, si antecendens est invincibiliter ignoratum, etiam consequens invincibiliter ignoretur. Ecce instantiam manifestam. Hæc est bona consequentia : Terra interponitur inter solem et lunam, ergo Luna eclypsatur. Sed antecedens omnino ignoratur a rustico et tamen non ignoratur consequens, sed ipsa experientia manifestum est. Ita similiter in proposito experientia constat homini se ligari naturali dictamine synderesis, quamvis non statim sibi constet de legislatore Deo, qui hanc obligationem intulit et induxit in mentes hominum ». — Immo, p. 245 propugnat ex professo thesim ut « Tertiam Conclusionem » sic : « Omnis qui venit ad usum rationis tenetur se convertere per aliquem actum ad bonum secundum rationem prosequendum : et hoc est convertere se ad Deum

sive implicite cognitum, sive explicite cognoscat eum... Tertio probatur. Quia cum homo venit ad usum rationis, promulgatur illi lex naturalis in communi, bonum esse faciendum secundum regulam rationis : ergo tunc tenetur statim acceptare aut proponere servare talem legem. Probatur consequentia. Quia alias quicquid aliud deliberet, exponit se evidenti periculo errandi a fine ultimo : quia operabitur sine intentione recta finis ultimi... Quamvis homo non cognoscat distincte Deum esse, tamen sufficit ad hujusmodi obligationem inducendam, quod evidenter agnoscit in seipso naturalem quamdam synderesis præsidentiam dictantem, ut operetur homo secundum regulam naturaliter scriptam in mente sua. Poterit esse exemplum in temporali republica. Sunt enim quidam cives simplices, qui neque regem noverunt, neque sciunt esse regem ; et nihilominus Prætori civitatis quem omnibus civibus præsidere vident et experiuntur tenentur obedire. Sic etiam dum homo primum venit ad usum rationis, statim in semetipso experitur quamdam mentis præsidentiam et synderesis dictamen cum imperio quodam jubentis secundum talem regulam vitam esse agendam ».

Quicquid valeat hæc ultima comparatio Prætoris et Regis, difficile inveniretur testimonium magis nostræ sententiæ conforme. Illud tamen non est unicum et occasione sequentis quæstionis aliis confirmabitur.

b) An possit Deus invincibiliter ignorari. — Quæ quæstio præsertim mota est occasione inventionis Americæ, ut notat P. d'Alès : « Les Pères ont pu de bonne foi, peu après les temps apostoliques, écarter comme irréelle l'hypothèse d'un infidèle placé hors de toute portée de la prédication chrétienne : les scolastiques ont pu l'écarter ; nous ne le pouvons plus. La découverte de l'Amérique, où des populations nombreuses ont vécu, pendant des siècles, en dehors de toute lumière évangélique, imposa déjà cette hypothèse aux théologiens du XVI^e^ siècle » et sequentibus (*Salut des Infidèles*, in D. A. F. C., c. 1157). Videamus quomodo aliqui responderint difficultati.

Gonet, *Clypeus thomist.*, Disp. 1, a. 3, quærit : « an Deus possit invincibiliter ignorari » et n. 60 scribit : « Dico non posse dari ignorantiam invincibilem et inculpabilem de existentia Dei, etiam apud homines incultos et agrestes ac in silvis vel montibus enutritos » ; quæ « veritas ratione suaderi potest. Primo, quia, ut communiter docent theologi, præcepta legis naturæ non possunt invincibiliter ignorari ; ergo neque Deus, cum ille sit auctor et finis talium præceptorum... Tertio, si homo invincibiliter ignoraret Deum, nullum ejus peccatum esset mortale : sed hoc est absurdum, ergo et illud. Probatur sequela Majoris : malitia peccati mortalis petitur ex injuria Dei ; sed Deus non potest injuria affici, nisi cognoscatur. Ergo si homo ignoraret Deum, nullum ejus peccatum esset mortale. — Addunt alii puerum in instanti primo usus, rationis, teneri se convertere in Deum ; unde cum Deus non deficiat in necessariis, semper providet homini de mediis necessariis, ad hoc ut in illo primo instanti, veniat in ejus cognitionem : ita ut si eum non agnoscat, hoc sit ex ejus culpa et negligentia et quia divinæ illustra-

tioni præbuit impedimentum. Verum hæc ratio solum probat, hominem in primo instanti usus rationis debere cognoscere Deum implicite, sub confusa quadam ratione, prout scilicet continetur sub ratione boni honesti : quia puer perveniens ad usum rationis, non tenetur se convertere ad Deum explicite, et ut cognitum ut talem, sed confuse tantum et implicite, quatenus scilicet continetur sub ratione beatitudinis vel finis ultimi honesti, nisi in illo primo instanti, tanta detur ei illuminatio a Deo, quod etiam ipsum in particulari et distincte cognoscat » (Edit. Coloniæ, 1671, t. I, p. 45-46).

Billuart, *Tract. de Deo*, diss. I, a. 4, quærit : « utrum possit dari ignorantia invincibilis de existentia Dei » et respondet : « Non potest dari ignorantia invincibilis sive positiva, sive negativa de existentia Dei ut authoris naturalis ». Quod probat ratione : « 2° Non possunt ignorari invincibiliter prima præcepta legis naturæ : ergo nec illorum Auctor, qui est Deus. Antecedens communiter admittitur et patebit ex alibi dicendis. Consequentia etiam patet : qui enim novit quædam esse præcepta aut prohibita, statim et absque difficultate infert ea esse præcepta vel prohibita ab aliquo superiore. Ergo. » (Ed. Venet. 1777, t. I, p. 22).

Alibi non minus est clarus. *Tract. De Peccatis*, Diss. I, a. 2 in fine, sibi proponit objectionem et ita solvit : « Repones. Peccatum illius qui invincibiliter ignorat Deum, non est offensa Dei ; non enim offenditur qui invincibiliter ignoratur. Atqui tamen est essentialiter peccatum. Ergo. — Respondeo 1° : Nego suppositum antecedentis : non enim potest dari ignorantia invincibilis de Dei existentia, ut probavimus in Iª Parte. 2° : Dato quod quis posset ignorare invincibiliter ad breve tempus Deum esse ; hoc ipso tamen quod peccaret, cognosceret esse Deum, quia cognosceret se peccare contra legem naturalem, consequenter contra Auctorem Legis, sicque in ipsa cognitione legis cognosceret saltem implicite Legislatorem. Et hinc colliges non posse dari peccatum mere philosophicum, id est quod sit contra solam rationem et non contra Deum nec ejus offensa » (*ibid.*, t. II, p. 126).

Quod autem sic implicite tenetur cum certitudine, vi solius principii rationis sufficientis fieri potest explicitum, ideoque ita Deus distincte cognosci. Hoc autem præcise est nostrum argumentum.

c) AN POSSIT DARI PECCATUM MERE PHILOSOPHICUM. — Modo audiebamus Billuart huic quæstioni alludentem. Fere enim confunditur cum præcedenti de ignorantia invincibili Dei et eadem occasione nata est. Cf. de ea, P. CHOSSAT, *Dieu*, in D. T. C., c. 916-918, et P. LE TELLIER, *L'erreur du péché philosophique combattue par les Jésuites*, (Liège, 1692) ; BILLOT, in « Études », 5 sept. 1922, p. 524 (1), et *De personali et originali peccato*[4],

(1) Em. Auctor scribit argumentationem quæ ex conscientia obligationis deduceret existentiam Dei ad modum conclusionis, fuisse prima vice propositam occasione controversiæ de peccato philosophico in fine sæculi XVII[1]. Sed in hoc habetur manifesta deceptio, ut patet ex testimoniis Cajetani, Bannezii et aliorum supra citatis vel infra citandis. Omnino tamen verum est hunc modum argumentandi præsertim prævaluisse hac occasione atque inde ab hoc tempore.

Prati, 1910, cap. I, § 5, p. 24 sq. ; demum MARTINEAU, *Essai...*, p. 228-236.

Nota est propositio (1) ab Alexandro VIII damnata anno 1690 et de qua supra jam locuti sumus : « Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinæ legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque æterna pœna dignum » (Denzinger-B., n. 1290). Porro omissis aliis nunc (cf. infra, p. 515, Wirceburgenses), audiamus P. Viva qui in sua *Damnatarum thesium theologica trutina* (anno 1708) sic justificat prædictam condemnationem : « Præcise per hoc quod peccatum attingatur explicite ut disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi, attingitur implicite ut illicitum, atque adeo ut prohibitum et nullatenus patrandum ; ergo etiam attingitur implicite ut oppositum divinæ voluntati illud prohibenti, atque adeo ut contemptivum divinæ prohibitionis et ut Dei offensa. Probatur hæc consequentia : quia quoties

---

(1) Cette proposition empruntée presque littéralement au P. DE RHODES, *Theologia scholastica*, t. I, p. 390, avait été soutenue telle quelle à Dijon en 1686 par le bachelier Bougot, sous la présidence et le patronage du jésuite Fr. MUSNIER, et le 5 mai 1688, le P. de REULX la patronait à Louvain. En 1689, Antoine ARNAULD en prenait connaissance et la dénonçait dans un écrit anonyme, *Nouvelle hérésie dans la Morale, dénoncée au Pape et aux Évêques, aux Princes et aux Magistrats*. La même année, le P. DE REULX répliquait à Arnauld, dans une plaquette intitulée : *Le Janséniste dénonciateur de nouvelles hérésies, convaincu de calomnie et de falsification*. Sur quoi Arnauld de riposter par sa *Seconde dénonciation de la nouvelle hérésie du péché philosophique* (sur l'édition de Cologne chez les héritiers de Balth. d'Egmond, 1690). Les PP. BOUHOURS et LE TELLIER au début de 1690, et donc avant la condamnation qui est du 20 août, relèvent le gant et publient trois *lettres* adressées l'une : « à l'auteur du libelle, intitulé Nouvelle hérésie... », les deux autres : « à un homme de la cour » (la 1re et la 3e sont du P. Bouhours, la 2e du P. Le Tellier d'après le catalogue de la Bibliothèque du Roi), sous ce titre : *Sentiments des Jésuites touchant le péché philosophique*. Vers la fin d'avril, Arnauld récidive et fait paraître sa *Troisième Dénonciation*, qui s'en prend à la première et à la seconde Lettre ; elle est suivie bientôt, en août 1690, de sa *Quatrième dénonciation* qui est une réponse à la troisième Lettre de Le Tellier. En même temps, il rééditait à Cologne, après les avoir corrigées et en les accompagnant d'une préface et de commentaires, deux *Lettres d'un Docteur de Sorbonne*, auxquelles il donne ce nouveau titre : *Les véritables sentiments des Jésuites touchant le péché philosophique*. Ce Docteur dans l'espèce, était le P. Serry, dominicain. Le P. Le Tellier réfutait aussitôt le libelle dans une *Quatrième Lettre : Réflexions sur le libelle intitulé : Les véritables sentiments...* adressées à l'auteur même de ce libelle. En novembre 1690, paraissait la *Cinquième Dénonciation du Philosophisme ou de la Nouvelle hérésie du péché philosophique*. Le P. Le Tellier ne devait pas demeurer en reste avec Arnauld et en 1691, il publiait successivement : *L'erreur du péché philosophique combattue par les Jésuites*, (à Liège, chez Pierre Borgelot), adressé à l'auteur d'un écrit intitulé : « Les véritables sentiments..., ouvrage capital et essentiel dans la matière » ; puis son *Avis à M. Arnauld sur sa Quatrième Dénonciation*. Tous les pamphlets d'Arnauld avec l'opuscule du P. de Reulx, se trouvent au t. XXXI de ses Œuvres complètes ; les réponses des PP. Bouhours et Le Tellier ont été réunies en un in-18 de 494 pages, sous le titre de *Sentiments des Jésuites sur le péché philosophique*, s. l. n. d., antérieur à 1700, non cité dans Sommervogel.

peccatum apparet ut prohibitum, ita ut nullatenus liceat, apparet ut prohibitum ab ea voluntate quæ unice potest illud prohibere ; atqui sola Dei lex et voluntas potest peccatum prohibere, ita ut nullatenus liceat, quibuscumque creaturis illud suadentibus aut præcipientibus, ergo quoties peccatum apparet ut omnino prohibitum, apparet etiam oppositum divinæ voluntati illud prohibenti atque adeo contemptivum divinæ Legis. Quod autem confusa ista et implicita advertentia ad divinam prohibitionem sufficiat ad contrahendum reatum odii divini, atque adeo ad dissolvendam divinam amicitiam, ex eo patet, quia, sicut in omnium sententia, qui invincibiliter in sylvis enutritus numquam audivit de pœnæ æternitate, aut ad illam non advertit, dum peccat, si vere advertit ad Dei offensam, adhuc reus fit pœnæ æternæ per hoc præcise quod consentiendo in culpam, implicite consentiat in pœnam illi annexam natura sua, etiamsi non habeat claram notitiam de æternitate pœnæ debita : ita qui in sylvis enutritus invincibiliter numquam audivit de Dei existentia aut ad illum non advertit, dum peccat, si advertit vere ad dissonantiam culpæ cum natura rationali, et cum rationis dictamine, atque adeo ad prohibitionem sibi factam ab aliquo Superiore, ita ut nullatenus possit ea operatio sibi licere, quibuscumque creaturis ad illam impellentibus, adhuc fit reus odii divini per hoc præcise quod consentiendo in operationem illam sibi interdictam, implicite consentiat in violationem legis prohibentis, atque ideo in contemptum talis voluntatis, etiamsi careat clara notitia, quod lex, seu voluntas illam prohibens sit voluntas divina, unde Deus contemnatur : et consequenter metaphysice repugnat peccatum pure philosophicum, quod non sit Dei offensa, nec ejus amicitiam rescindat » (edit. Patavii, 1732, t. I, 3ª P., p. 371).

Cui testimonio præiverant multa, inter quæ hæc tria tantum seligimus :

Fr. de Victoria : in opere celeberrimo *Relectiones theologicæ*, in ultima relectione : « ad quod teneatur homo veniens ad usum rationis », postquam exposuit sententiam propriam : « quicumque non cognoscit nec potest cognoscere Deum, non habet usum rationis » (de qua loquemur in tomo II ubi de atheis et de sententia C^is^ Billot), prosequitur hoc modo valde notando, qui ostendit sensum traditionis hoc tempore (1550) receptæ : « Sed quia hoc non omnibus auribus placeret et novum videretur, ideo ad dubium affirmative respondeo per hanc propositionem : *Antequam aliquis aut cognoscat aut possit cognoscere Deum potest peccare* ». Hanc autem propositionem stabilit ex Paulo, ex exemplo antiquorum ut Diagoræ et aliorum qui tamen judicabant esse bona et mala, et ex absurdis consequentiis. Ad Gregorium Ariminensem secundum quem daretur peccatum, etiamsi per impossibile Deus non esset, respondet : « hanc propositionem nullo modo puto probabilem : neque est intelligibile quomodo aliquis peccet si omnino non obligatur, neque video quomodo intelligatur, si non habet superiorem, atque adeo si vel Deus non esset, vel nihil præciperet, ego non dubito, quin nullum esset proprie peccatum aut malum morale ». Quod sic postea explicat : « Lex divina dupliciter potest considerari a nobis, uno modo

ut est in ipso Deo : et sic omnino est nobis ignota, neque hoc nos obligare posset. Alio modo prout nobis innotescit, vel per lumen rationale, vel per revelationem et hoc modo nos obligat. Dico ergo quod ut aliquis obligetur lege divina, non oportet ut formaliter sciat esse aliquam legem, vel legislatorem a quo lata sit, sed satis est quod sciat aliquid esse bonum vel malum, etiamsi ignoraret omnino causam quare est bonum vel malum, vel utrum sit prohibitum vel non. Et sic talis qui ponitur sine cognitione Dei adhuc ex casu, postquam ponimus eum habentem usum rationis cognoscit aliquid esse malum, aliud bonum et hoc satis est ut possit peccare, quia cognoscit aliquid esse vituperabile et hoc est quia malum » (*Relectiones theologicæ* XII, t. II, p. 370-376, ed. 1557) (1).

Amicus : « Ut creatura peccando Deum offendat, non est necesse ut illum evidenter cognoscat cognitione distincta ; sed sufficit si tantum confuse de illo dubitet... At impossibile est ut homo peccando contra rationem creatam, confuse saltem et implicite non dubitet, se etiam contra Deum peccare... Nec obstat quod tom. I, disp. 2 dixerim dari posse in paucis et ad tempus invincibilem ignorantiam de Deo ; nam id tantum concessi extra tempus quo quis actu peccat, non intra tempus peccati : cum enim nequeat esse peccatum, nisi illud actu cognoscatur esse contra regulam creatam rationis, eo ipso peccator admonetur ut ulterius cogitet, an idem sit etiam contra regulam aliquam increatam : quo cogitatio non necessario animum pulsat extra tempus peccandi » (*Cursus theologicus*, t. III, disp. 17, n. 132, p. 243-254, édit. de Douai 1640).

Martinon : « Objicitur quarto : ex nostra opinione sequitur infideles qui non norunt Deum, atque etiam fideles qui de Deo non cogitant, quando peccant, non peccare mortaliter. Quod dicere est absurdum... Respondeo negando sequelas. Quod enim attinet ad infideles : illi quamvis Deum distincte non norunt, ut verum conditorem cæli et terræ, Dominum omnium supremum..., norunt tamen confuse et in genere esse aliquod Numen cui peccatum displiceat, illudque vindicet. Unde remorsus conscientiæ et occultum flagellum ob scelera patrata et timores iræ cælestis... Loquimur autem de ignorantia vel inadvertentia invincibili et inculpabili... Quia permulti sunt voluntarie cæci, qui oculos sibi claudunt ne videant ; ut athei et semi-athei. Verum isti non omnino carent advertentia divinæ voluntatis ; sed tantum eam conantur expellere vel exstinguere : et peccatum acceptant ut graviter contrarium divinæ voluntati ; quod tamen conantur repellere a cogitatione, ut possint liberius peccare. Porro si quis omnino inculpabiliter Deum penitus ignorans, ea committeret quæ recensentur in objectione, adhuc

(1) Sur François de Victoria (1480-1546) et son opinion dans la question présente on lira avec fruit J. de Blic, *Vie morale et connaissance de Dieu d'après François de Victoria*, dans la « Revue de philosophie, » déc. 1931, p. 581-611. L'auteur, en appendice à son article, donne la traduction d'une page très curieuse et précieuse de S. François Xavier où le grand apôtre exprime sa conviction qu'à n'en pas douter, Dieu est implicitement connu à travers la loi morale inscrite dans la conscience.

tamen peccare posset mortaliter per notitiam æquivalentem, modo superius de Infidelibus explicato » (*Disputationes theologicæ*, t. II, disp. 18, n. 36 et 40, p. 254 et 255 (1663).

Ex quibus luculenter patet argumentum ex obligatione fuisse cognitum a Scholasticis et ab eis aliquando explicite propugnatum.

N. B. — Wirceburgenses (*De peccatis*, cap. I, art. 2, n. 12, ed. 1880, t. VII, p. 14) sic explicant damnationem propositionis de peccato philosophico : « Pars I[a] de peccato philosophico... non subjacet censuræ. Ratio est, quia acceptionem vocis et considerationem recte exponit. Pars 2[a] ut jacet censuram sustinet et meretur. Ratio est, quia, ut ait La Croix, l. v, n. 58, sic non facit distinctionem inter ignorantiam et inadvertentiam ad Deum vincibilem et invincibilem et de utraque æqualiter intelligi potest ; multo minus indicat aut supponit impossibilem esse ignorantiam Dei invincibilem, sed potius videtur ansam dare judicandi eam esse vincibilem, qua posita non est excusatio ab offensa Dei et reatu pœnæ æternæ. Præterea, ut ait Mayr, hic n. 21, abstrahit a sensu conditionato et absoluto, a possibilitate et existentia peccati philosophici, adeoque legenti ingerere potest opinionem talia peccata frequenter dari posse... Si pars postrema sic limitetur ad sensum mere condicionatum : « peccatum philosophicum, quantumvis grave in illo qui Deum vel ignorat invincibiliter, vel de eo nullo modo, nec quidem implicite, inculpabiliter cogitat, non est formalis offensa Dei, etc... », propositio sic limitata illa damnatione non comprehenditur. Ratio est : tum quia... [et dant rationes theologicas] ; tum quia ex hypothesi hac mere speculativa, quæ revera non tantum moraliter, sed et metaphysice impossibilis a communiori asseritur, nihil eorum sequitur propter quæ damnatio inflicta fuit. Atque in hoc sensu cum aliis etiam e Societate nostra locutus est ille Professor [P. Musnier, de quo supra, p. 512 in nota locuti sumus], ut Viva, *loc. cit.*, ostendit ».

III. Apud modernos. — Pauca notare liceat (1) :

1. Si attenditur ad thesim celebrem **Kantii**, omnino concedendum est eam denuo animum mentemque philosophorum scholasticorum ad argumentum conscientiæ traduxisse, ita ut huic eidem fonti probationis omnes scholastici multo magis studuerint illudque firmius proposuerint ad magis manifestandam oppositionem ipsam quam eorum supposita critica præ se ferebant cum critica Kantiana. Ut recte notat D. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1892, p. 424 : « Nous raisonnons ici comme Kant. Nous remontons comme lui de l'impératif absolu de la conscience à la réalité de l'être absolu qui seul peut fonder l'obligation. Mais nous le faisons plus légitimement, parce que nous n'avons pas com-

(1) Il serait fort intéressant d'étudier dans la littérature l'utilisation qu'ont faite de cet argument poètes, romanciers et dramaturges : à côté de Shakespeare (v. g. *Macbeth*, le sang sur la main) ou de V. Hugo (*Le remords*), que de morceaux seraient à citer ! Mais nous laissons à d'autres le soin de développer ce thème, dont l'utilité apologétique est d'ailleurs incontestable.

mencé par infirmer d'avance tous nos raisonnements en confinant notre raison dans le cercle infranchissable des conceptions subjectives et a priori ».

2. Quoad **scholasticos** sæculo XIX° et XX°, constat eos magna ex parte hoc argumentum accepisse et proposuisse ut validum, sed non omnes ut patet ex Prænotandis thesis nostræ. Non negandum est eos ad hanc solutionem magis investigandam et admittendam excitatos fuisse exemplo Kantii et omnium qui magis ac magis post Kantium respectum moralem et interiorem in philosophia spectarunt. Quod idem nunc habetur occasione studiorum quæ a fautoribus immanentiæ publici juris facta sunt. Inde enim eo adducti sunt ut inter errores istorum auctorum partem veritatis agnoverint, quæ ceterum ab antiquis non ignota erat sed non evoluta neque satis usurpata ; hanc autem partem optimam servare et evolvere conati sunt.

3. Que l'impératif catégorique détaché de sa racine ontologique puisse suffire, c'est ce qu'un grand nombre de théoriciens de la **morale laïque** ont essayé, mais en vain, d'imposer à la masse : celle-ci ne se maintient et ne se peut maintenir à un niveau moral simplement humain que si elle admet explicitement Dieu ou que si elle reconnaît au moins implicitement dans la loi morale, un écho de la loi divine éternelle. Il y a là d'abord une nécessité de fait, mais aussi et surtout une nécessité de *nature* qui met hors de la nature et doit faire chasser comme anormaux ses détracteurs, et qui rend caduque, inopérante et sans aucune valeur toute morale strictement laïque.

Des exemples, cruellement primaires, à la façon de M. Bayet, ne font que confirmer l'universalité de cette règle du devoir et le caractère divin de l'obligation. Citons : « Nous ne pensons pas qu'il suffise de quitter l'ombre des églises, de renoncer aux séductions des croyances héréditaires pour se retrouver aussitôt dans le vrai, à la chaude lueur des idées vivantes. Ceux qui ne règlent pas leur vie sur la crainte de l'enfer ou le désir du paradis, ne conservent-ils pas pieusement sous des noms vénérés : devoir, vertu, responsabilité, mérite... bien des idées dont la vie se retire chaque jour ? Ne persistent-ils pas à croire que l'observance ou la violation de certaines lois absolues font l'honnête homme ou le coquin ? Ne tiennent-ils pas leur façon de penser pour aussi claire, aussi définitive, aussi véritablement éternelle que les croyants leurs croyances ? Et n'est-on pas sûr de heurter leurs sentiments les plus forts, si l'on essaie de leur montrer que ce qu'ils ont substitué aux dogmes n'est parfois guère plus vivant que ces dogmes qui sont morts ? Le Devoir, tel est un des mots sacrés que des philosophes hardiment candides prétendirent élever au-dessus des désirs, des passions, des intelligences humaines, aussi haut que le christianisme avait élevé son juge et son ciel. Telle est la nouvelle loi, qui, fondée, dit-on, sur la raison même doit comme elle être éternelle... » Et M. Bayet a beau s'écouter sur ce point, il ne découvre en lui rien d'analogue à cette conscience dont tout le monde parle : « Ecoute et tu entendras en toi, que tu le veuilles ou non, la voix mystérieuse mais inévitable qui, sans s'expliquer, dit : « Fais ton devoir ». Cela est plus fort que les plus

forts raisonnements des sages, car tu n'y peux échapper. Si la passion ou l'orgueil vain de la pensée te rend sourd pour un temps, demain la voix, devenue cruelle, dira : « Tu n'as pas fait ton devoir ». Ce sera la voix du remords et toi, tu reconnaîtras à la réalité de ta souffrance la réalité du devoir méconnu. Mais j'écoute et je n'entends pas. La voix que font entendre à d'autres les suggestions de l'obéissance et de l'habitude ne me parle pas » (*Les idées mortes*, p. 98 et 105).

Pareille déclaration confond par l'absence de toute culture qu'elle révèle chez son auteur ; mais elle porte avec elle sa condamnation. M. Bayet avoue lui-même qu'il est l'exception, qu'il est « anormal ». Or qu'est-ce que cela prouve ? L'abbé de Broglie répond à cette question : « L'homme qui ne croit pas au devoir (ou qui déclare qu'il ne croit pas au devoir, car il est douteux que celui qui nie le devoir soit jamais sincère), cet homme est digne de pitié ou de mépris. Il est digne de pitié comme un aveugle ou un manchot, s'il ne sent pas en lui-même l'obligation morale, vrai principe de la dignité de l'homme. Il est méprisable ou coupable si, sentant cette obligation, il se permet de la contester ou de la combattre par des sophismes » (*La Morale sans Dieu*, p. 310).

OBJECTIONES

OBJ. 1ª. — « Obligatio qualis datur ante probatam Dei existentiam, habet rationem sui sufficientem in facultatibus hominis, nempe in intellectu et voluntate. Quare si abstines ab ulteriori inquisitione de sufficientia hujus naturæ quæ obligationem experitur, proinde si consideras unice ipsam obligationem, non poteris inde existentiam Dei certo probare » (ita Cⁱˢ Mercier et schola Lovaniensis).

Resp. — *Dist. antec. :* habet rationem in intellectu et voluntate, ut obligatio perfecta, *nego*, ut imperfecta, etsi categorica, *subd. :* proxime et logice, *conc.*, ultimatim et ontologice, *nego.*

Nego conseq. et suppositum consequentis, ullam nempe probationem existentiæ Dei præscindere posse a contingentia, et ullum medium terminum præter contingentiam formaliter et unice sumptum ad hanc probationem sufficere : sic argumentum præsens non existimandum est magis præscindere ultimatim a contingentia quam argumentum ex motu vel ex causa efficiente desumptum.

Inde fit ut qui hanc objectionem proponunt, sed simul admittunt dari veram obligationem ante probatam Dei existentiam, quemadmodum Cⁱˢ Mercier, minime sint contra nos quoad valorem probationis, sed tantum quoad æstimationem discriminis argumentorum. — Et ex hac responsione patet quantum differat hæc objectio a sequenti.

OBJ. 2ª. — « Ex facto obligationis a quo proficiscitur thesis, homo non sese apprehenderet explicite et distincte, sed confuse tantum, ut vere dependentem erga Legislatorem concretum, distinctum, et superiorem. *Atqui* tunc nulla esset obligatio. Vinculum enim physicum apprehendi potest quin vinctus cognoscat terminum ad quem devincitur, quia vinculum physicum constituitur plene in suo esse independenter a cognitione vincti. Vinculum autem morale, quia in suo esse non constituitur nisi mediante cognitione qua vinctus attingit suam dependentiam a vinciente, ideo nequit apprehendi quin prius cognoscatur explicite hujusmodi terminus » (cf. Nivard, art. *Responsabilité*, in D. A. F. C., c. 246).

Resp. — *Conc. Maj., nego min.* — Ad prob. min., *dist.* 2ᵐ *membrum :* ...constituitur *cognitione* qua vinctus attingit suam dependentiam a vinciente *formaliter* seu *distincte et explicite cognito, nego* prorsus : est enim tota quæstio cujus solutio debet non assumi, sed probari ; saltem *materialiter* seu *confuse et implicite cognito*, quatenus cognitio dependentiæ implicat relationem transcendentalem, etsi indeterminatam, ad aliquam causam, *concedo.*

Vinculum morale obligans non necessario constituitur *cognitione* distincta et explicita relationis vincti ad vincientem, sed præsupponitur ontologice constitutum antecedenter ad hanc cognitionem : aliqualis cognitio istius relationis est quidem conditio requisita ut actu voluntas ligetur ; sed indeterminata et confusa quædam sufficit. Cognitio autem quæ ex tendentiis naturæ sequitur, illud suppeditat quod est necessarium (Mercier, *loc. cit.*).

Præterea ex theoria generali de relationibus, ubi datur relatio transcendentalis, quemadmodum non necessario requiritur ad constitutionem ejus ut terminus sit realis, ita neque ad apprehensionem ejus, ut terminus formaliter qua talis et distincte apprehendatur : sufficit dari et cognosci subjectum quod sit *ad*, sensu indeterminato, ut inde liceat determinare naturam illius termini *ad* quem refertur. Ceterum omnia alia argumenta valida ad Deum probandum non aliter procedunt atque ex effectu seu relatione transcendentali ad causam et negamus hic exceptionem dari donec probetur ; natura enim moralis nostra æque est effectus ac natura physica. Quoad modum apprehendendi hanc relationem, secunda forma argumenti (Newman et Schiffini) implicat aliquod elementum quod fortasse non dicit argumentum ex contingentia, etsi tamen parallelismus cum hoc ultimo processu vigere potest si inferretur contingentia immediate ex τῷ Ego ; ceterum quicquid sit de hac secunda forma, parallelismus cum contingentia certo certius est affirmandus, si spectatur prima forma demonstrationis superioris.

Explico. — 1. Le fait objectif et nécessaire de l'obligation que me manifeste ma conscience, implique essentiellement la dépendance morale où je suis par rapport à Dieu. Mais comment puis-je arriver à saisir à la fois et ma dépendance morale et celui dont je dépends ? — Je réponds que, toutes proportions gardées, il en va de cette saisie comme de celle de la contingence. Cette dernière en effet est directement impliquée dans l'être soumis au changement, qui est insuffisant ou plutôt impuissant à se donner comme à se conserver l'être. Qu'une telle dépendance et impuissance supposent ontologiquement une relation transcendentale à une cause, cela ne fait pas question ; mais que logiquement le contingent puisse être directement saisi par nous comme relatif, c'est ce qui ressort avec évidence de l'appréhension de notre moi. Si l'on fait appel à celui-ci pour établir la thèse, — et telle est bien la voie la plus directe et la plus efficace, comme nous l'avons dit en son temps, — l'on constate que nous l'appréhendons comme immédiatement conditionné dans son origine, aussi bien que dans son activité et dans sa permanence, par une infinité de causes extrinsèques et donc comme relatif à ces causes. Sans doute, nous le saisissons comme un absolu d'être, c'est-à-dire comme une réalité qui est, mais comme un absolu relatif qui dit relation à d'autres êtres et qui ne se suffit ni pour être, ni pour durer. D'où l'on remonte à l'être inconditionné, raison pleinement suffisante du moi ainsi que de toutes les causes partielles d'où il dépend. Le *dictamen conscientiæ* nous donnera de même, mais plus immédiatement encore, ce caractère essentiellement relatif de notre nature dans la subordination essentielle où se trouve celle-ci par rapport à une loi dont nous ne sommes pas maîtres, et au travers de cette loi, par rapport à une volonté souveraine qui nous tient sous son emprise, par rapport à une réalité substantielle et vivante, que nous pressentons être notre Bien Souverain, le terme pour lequel nous sommes faits et vers qui nous sommes entraînés d'un élan irrésistible.

Dans l'un et l'autre cas, je dois, pour avoir Dieu, recourir au principe de raison suffisante ; mais, dans l'un comme dans l'autre, je saisis directement, encore que confusément, le terme de la relation. Une différence cependant existe, qui provient de la nature même de la dépendance, physique d'un côté, morale de l'autre, et qui comporte dans ce dernier cas un élément d'ordre *personnel* que ne comporte nullement le premier. Quoi qu'en disent certains auteurs modernes, on ne saurait admettre que l'élément de moralité intervienne dans l'appréhension de toute forme de contingence et soit indispensable à la perception de celle-ci comme telle.

2. Il est tout aussi absolument faux de dire que, pour connaître l'obligation, je doive connaître d'abord celui qui me lie, que de dire que, pour connaître un effet, je dois tout d'abord connaître la cause. Autant dire alors, que pour connaître le contingent, je devrais connaître l'être nécessaire, et par suite que toute preuve *a contingentia* est impossible. La parité entre l'ordre moral et l'ordre physique est ici complète. Dès là que je constate ma dépendance et que je m'appréhende comme objectivement lié, l'existence d'une cause, d'une raison suffisante de ce lien physique ou

moral s'ensuit aussitôt nécessairement, d'une nécessité métaphysique. Cette donnée étant et se présentant comme un effet, exige une cause, et dit une relation essentielle à une cause. Il appartiendra à l'analyse et au raisonnement de dégager celle-ci : la contingence physique m'amènera à conclure à une cause physique, la contingence morale à une cause d'ordre à la fois physique et moral.

3. Lorsque, à propos de la conscience de l'obligation, nous parlons d'une relation à un terme *indéterminé*, il ne faut pas prendre le change sur ce mot. Si ce terme était, pour la connaissance, *totalement* indéterminé, on ne pourrait évidemment en rien dire. Mais la connaissance *confuse* dont il est ici question suppose un indéterminé qui n'est pas l'indéterminé de l'indéfini, ou de la matière, mais un indéterminé positif qui signifie l'auteur d'un commandement parfaitement déterminé en soi, et une réalité personnelle qui nous tient sous sa dépendance, encore que nous ne puissions au premier stade de l'appréhension, distinguer nettement sa nature (1).

4. Il est impossible de se sentir lié par une *loi positive* promulguée *de l'extérieur*, si l'on ne connaît cette loi, c'est entendu. Mais ici il ne s'agit pas d'une loi positive qui vient régler du dehors notre activité morale : il s'agit de la loi intrinsèque de notre nature morale elle-même qui nous apparaît en connexion étroite et indispensable avec cette nature. Il manquera sans doute quelque chose à notre connaissance tant que nous n'aurons pas recherché ni trouvé la raison suffisante de cette loi dans le législateur suprême, mais cela ne l'empêche nullement de nous apparaître avec sa vigueur absolue d'obligation, encore qu'elle comporte des degrés à l'infini. Car autre chose est de connaître l'existence de la loi morale, autre chose de connaître explicitement le fondement ontologique de cette loi. Du moins cette obligation première, spontanée si l'on peut dire, en même temps qu'elle nous courbe sous son empire, nous pousse à rechercher celui qui l'a promulguée.

C'est précisément ce que nous tentons de faire dans notre preuve. Persuadés que nous sommes du fait de l'obligation comme fait de nature et comme impliquant une dépendance essentielle, nous en voulons la raison suffisante. Pour la vouloir trouver, il faut l'avoir pressentie d'une certaine façon et donc connue d'une certaine façon : « tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé » (S. Bernard, *Traité de l'amour de Dieu*, c. 7, n. 22, bien avant Pascal : « In hoc est mirum quod nemo te quærere valet, nisi qui prius invenerit »), c'est là toute la connaissance implicite.

Instant 1°. — Ex dictis, ligamen morale est dependentia, dependentia autem est relatio. *Atqui* non cognoscitur relatio nisi prius cognoscantur termini.

Resp. — *Dist. Maj.* : Hæc dependentia est relatio in ordine ontologico, *conc.* ; cognoscitur immediate ut relatio, *subd.* : confuse et implicite (vel uno vel altero sensu supra explicato), sicut ens contingens attingitur ut relativum, *conc.*, explicite qua *talis* relatio ad *talem* terminum, *nego*.

Dist. min. : Cognitio relationis prædicamentalis, *conc.* (sic fit pro omni lege positiva) ; relationis transcendentalis (quæ est lex naturæ et tendentia naturalis), *subd.* : supponit cognitionem terminorum explicitam et reflexivam, *nego*, implicitam (utrolibet sensu),

---

(1) Le P. Nivard, *Ethica*, p. 131, note, écrit : « D'ailleurs, nous ne parlons ici que de l'obligation parfaite, catégorique. Que l'on puisse remonter à la Cause première, en partant de l'obligation imparfaite de l'athée, c'est-à-dire, au fond, de la nature humaine, c'est par trop évident : d'un brin de paille, on peut de même tirer une preuve que Dieu existe. Mais ce n'est plus l'argument spécifiquement caractérisé qu'on nous propose : Nous sommes tout simplement ramenés à l'une des cinq voies de S. Thomas ». — Cette déclaration nous paraît rendre caduques toutes les objections de l'auteur contre la thèse classique que nous défendons et ignorer complètement la question. S'il s'agit de la forme très spéciale que revêt l'argument chez le Card. Newman et le P. Schiffini, on pourrait comprendre la distinction ici faite. S'il s'agit de la forme commune sous laquelle on est accoutumé de le présenter, elle n'a plus de sens, puisqu'aussi bien cette forme se ramène toujours en dernière analyse à la contingence. Pour autant d'ailleurs, elle se ramène ou ne se ramène pas à l'une des cinq voies de S. Thomas ; celles-ci ne sont nullement irréductibles et ne constituent qu'un seul et unique argument aux modalités quintuples, mais ces modalités peuvent se multiplier indéfiniment : la forme déontologique n'est ni moins ni plus différente de la forme téléologique que celle-ci ne l'est de la forme cinésiologique.

conc. ; — vel *it. dist. :* supponit cognitionem anteriorem terminorum, *nego*, simultaneam, *conc.* Nempe illud quod attingitur, v. g. ut effectus, ipso facto attingitur ut causatum, atque in eo sic et effectus et causa attinguntur simul, quod præcise dico fieri in casu obligationis in quo immediate apprehenditur subjectum ut ligatum moraliter ab alio tamquam effectus a causa. Quod explicitum rationi redditur intelligibile eodem modo quo in casu argumenti generalis ex contingentia desumpti evolvitur dependentia τοῦ Ego erga innumera. Nempe in effectu cognito ut tali, apprehenditur simul causa tamquam terminus correlativus necessarius, etsi natura illius causæ prorsus nos latere possit. Cf. supra 2.

Instant 2°. — « Nous pouvons connaître le monde visible sans connaître le Créateur ; nous ne pouvons connaître la loi morale comme telle sans connaître le législateur. L'idée de Dieu n'est pas un des éléments intrinsèques constitutifs du monde ; l'idée de Dieu entre comme un élément intrinsèque dans la notion même de la loi morale » (*Ami du clergé*, loc. cit., p. 297).

Resp. — *Dist.* 1ᵐ : possumus mundum cognovisse visibilem ut existentem quin cognoscamus Creatorem, *conc.*, ut deficientem in esse, *nego*, vel *subd. :* quin cognoscamus Creatorem explicite, *conc.*, implicite, *nego.*

Par. dist. 2ᵐ : non possumus cognovisse legem moralem ut talem, h. e. imperantem, et factum conscientiæ quin cognoscamus legislatorem implicite, *conc.*, explicite, *nego* ; ut nos ligantem, tamquam effectum a causa procedentem, *subd. :* quin cognoscamus haberi unum legislatorem saltem indeterminatum, *conc. :* quin cognoscamus verum legislatorem, modo distincto, *nego.* — Quoad alia : negatur categorice cognitionem Dei qua talem seu explicitam esse elementum formale proximum simplicis notionis legis moralis ; hoc quidem supponunt a priori adversarii in suis definitionibus, sed præcise lis est de ea definitione et eis incumbit justificare eam, per suam thesim et argumenta.

Que si l'on insiste pour avoir plus de précision, nous dirions alors que l'idée de Dieu entre dans la notion du bien moral et de l'obligation d'une manière *formelle implicite*, exactement au même titre que dans la notion de contingent, c'est-à-dire au titre de terme corrélatif impliqué par une notion essentiellement relative.

Instant 3°. — Negatur paritas inter contingentiam et obligationem. Conceptus enim primæ non est relativus, dum conceptus posterioris est essentialiter relativus. Ita Nivard, *Ethica*, p. 134.

Resp. — Omnino negandum est conceptum contingentiæ metaphysicum non esse relativum : formaliter, qua contingens, dicit relationem ad aliud, seu ens ab alio. Cf. quæ diximus contra P. Gardeil in *Thomisme et Scolastique*, p. 153, nota.

Instant 4°. — Rursus negatur paritas inter ordinem physicum et odinem moralem, tamquam fundamentum argumentationis. Nam ordo physicus ut existens, non cognoscitur immediate sed mediate : deducitur nempe ex cognitione naturæ entium physice existentium et eorum operationum ac passionum. « *Sed* ordo moralis non est aliqua physica determinatio animæ impressa nec est aliqua physica necessitas operationum et passionum hominis, nec ex consideratione ipsius physicæ naturæ animæ, nec ex consideratione ipsarum operationum possum deducere ibi esse aliquod vinculum morale » (Van der Meersch, *de Deo Uno*, p. 71-72).

Resp. — Nemo tam strenue propugnat quam nos distinctionem inter ordinem physicum et ordinem moralem. Sed quoad præsentem quæstionem, æque strenue propugnatur paritas utriusque tamquam fundamentum argumentationis, simul atque discrimina utriusque opponimus. Et quidem *conceditur major* seu primum membrum, sed *negatur minor*, seu secundum membrum, quoad omnes suas partes, sin minus quoad verba, saltem quoad rem :

a) Ordo moralis, quatenus dicit finalitatem intrinsecam entis liberi, identicus est cum ejus natura. Hoc sensu posset dici pertinere ad ejus intrinseca constitutiva physica, siquidem verbum « physici » idem hic sonaret ac « reale et existens ». Cum vero iste modus loquendi locum æquivocationi dare queat, dicemus tantum hunc ordinem quatenus dicit relationem ad finem subjecti, esse realem determinationem animæ.

b) Ubi adest obligatio, ibi habetur vera et categorica necessitas operationum, non quidem determinismo subjecta, sicuti realitates materiales quæ dicuntur physicæ, sed necessitas vere necessitans in suo ordine ita ut libertas physica subjecto relin-

quatur. Qui diceret : « Une telle nécessité imposée à mes déterminations particulières se réduit à une inclination nécessaire, mais non pas nécesssitante. Je demeure non seulement physiquement mais moralement libre de vouloir le mal » (Nivard, art. *Responsabilité*, in D. A. F. C., c. 247), — certe errat et æquivocat. Ubi enim habetur vera obligatio, manet libertas physica male agendi, non vero libertas moralis : hæc enim non datur proprie nisi inter plura bona eligenda. Quare tunc habetur vera necessitas quæ numquam poterit esse necessitans, quin pereat totus ordo moralis. Objectio confundit notiones de necessitate quasi una species daretur.

c) Prorsus negatur nos non posse ex consideratione et analysi operationum animæ deducere existentiam vinculi moralis. Immo contendimus nobis immediate patere relationem ad aliquem a quo dependemus in exercitio illius activitatis.

OBJ. 3ª. — Hoc argumentum est mera petitio principii. Nam supponit ut factum « existentiam legis stricte dictæ quæ nempe inducit veram obligationem. Jamvero, ut homo possit habere cognitionem certam de vera obligatione, prærequiritur in ipso cognitio certa de existentia legislatoris supremi qui sit auctor illius necessitatis » (Van der Meersch, *ibid.*, p. 69).

Resp. — *Nego* assertum. Ad probat. : *Conc. Maj.* et *Dist. min.* : prærequiritur cognitio certa sive directa vel implicita, sive reflexa aut explicita, *conc.*, explicita tantum, *nego*. Porro cl. auctor hanc cognitionem implicitam prorsus ignorat quæ in dynamismo activitatis nostræ habetur et tendentias seu exigentias, seu relationes essentiales manifestat : quod est valde dolendum, ejusque doctrinam multum minuit. In casu petitio principii ei est retorquenda, cum supponat non dari obligationem, nisi quando cognitio explicita legislatoris habetur, quod præcise est in quæstione et ex analysi factorum prorsus est negandum.

OBJ. 4ª. — Argumentum procedit ex notione obligationis quæ a Vasquezio propugnata est et vi cujus natura sese obligaret. *Atqui* hæc theoria est falsa. *Ergo*.

Resp. — Cf. Suarez, *II De leg.*, c. 5. *Dist. Maj.* : si sumitur natura tamquam simplex fundamentum intrinsecæ honestatis, seu essentia cui hæc conveniunt vel non, *nego* ; si sumitur natura cum ratione naturali et cum synderesi, quatenus habet vim discernendi et judicandi categorice, quæ sibi necessario conveniunt vel non ad finem suum attingendum essentialem, *conc.* Et *contra dist. minorem.* — Obligatio moralis pro nobis oritur ex hoc judicio synderesis, simul subjective, quatenus sic nobis manifestatur et objective, quatenus fundatur in ordine essentiali rerum, h. e. in dependentia creaturæ a Creatore et præsertim in dependentia voluntatis nostræ a voluntate divina, confuse et implicite apprehensa, quatenus hæc voluntas nobis imponit necessario regulam activitatis et obligationem attingendi finem.

Instant. — Si ante cognitionem Dei, potest dari judicium obligans non tantum hypothetice, sed absolute, tunc habetur judicium syntheticum a priori, nec potest vitari Kantianismus ; — vel habetur idea innata, aut instinctus cæcus aut sensus necessitatis mere subjectivus sine fundamento objectivo, rationabili. Quæ omnia repugnant.

Resp. — *Nego* consequentiam : cf. Hontheim, n. 403. Nam quando, data occasione alicujus actionis bonæ vel malæ ponendæ vel omittendæ, oritur in nobis judicium exprimens necessitatem quamdam moralem ut bonum faciamus, malum vitemus, ratio objectiva istius judicii optime percipitur et judicium istud est immediate evidens. Hæc autem ratio objectiva est sequens : *a*) libertas et limitatio nostræ naturæ rationalis, quæ ut talis exigit necessitari moraliter ut ad finem dirigatur ; *b*) ipse conceptus boni honesti quod apparet in lumine evidentiæ ut norma aptissima moralis nostrarum actionum et relationem habens quovis modo cum fine ultimo. Jam hi duo conceptus collati moralem necessitatem, immediata evidentia suæ connexionis, inducunt ; h. e. immediate intelligimus convenire naturæ nostræ liberæ, limitatæ et undique dependenti, externæque necessitati subjectæ, ut ad bonum honestum necessitate quadam essentiali obstringatur : al. v. naturæ liberæ esse proprium ut bono subjiciatur et necessarium esse, tamquam legem intrinsecam illius naturæ, ut talia vitet, talia faciat ut finem attingat, ideoque sibi ipsi non renuntiet.

Qui autem hic periculum Kantianismi invocaret, ostenderet tantum se non cognovisse systema Kantii, naturamque ejus voluntatis autonomæ ; ratio enim practica juxta Kant penitus præscindit a speculativa, atque nullum fundamentum absolutum

habet in ordine rationali proprie dicto : quare Deus ut merum postulatum ab eo requiritur. Nos vero heteronomiam essentialem voluntatis liberæ propugnamus et, supposita identitate reali atque valore absoluto æquali rationis speculativæ et practicæ, Deum deducimus vel inferimus immediate ex datis conscientiæ, quibus valorem pariter metaphysicum, non autem phænomenalem, tribuimus : ex quo sequitur nos quodvis postulatum ad modum Kantii rejicere. Cf. supra p. 515, D. d'Hulst.

OBJ. 5ª. — Ex dictis in scholio de primo principio moralitatis, hoc principium est absolute primum in suo ordine, ideoque præscindit a principiis primis speculativis. *Atqui* hoc est ipsum suppositum Kantii et est absolute falsum. Etenim : « La raison pratique présuppose déjà la raison spéculative et ce qui est premier principe pour la raison pratique est premier principe non absolument mais dans son ordre seulement. Le principe premier de la raison spéculative est connu de l'esprit humain nécessairement, naturellement, et ne présuppose aucune autre connaissance acquise. Il s'affirme spontanément à l'occasion, non point de la simple appréhension, mais du jugement de l'intelligence. Mais le principe premier de la raison pratique est d'un ordre différent. Il présuppose déjà certaines affirmations de la raison spéculative, lesquelles, une fois posées par l'intelligence, font surgir naturellement de la « syndérèse », comme dit Saint Thomas, le premier principe de l'ordre pratique : *Bonum est faciendum, malum est vitandum.* Ce principe premier de la raison pratique est tout aussi vrai, tout aussi lumineux, tout aussi ferme, tout aussi fécond que le principe de contradiction dans l'ordre spéculatif ; mais cela ne signifie nullement que le principe premier de la raison pratique s'affirme, comme le principe de contradiction, avant toute autre vérité. Et donc si le principe « bonum est faciendum... » est le premier principe de l'ordre pratique, s'il s'impose à nous spontanément avec un caractère d'obligation morale évident, c'est que déjà il présuppose la connaissance de l'autorité de Dieu, principe et fin dernière de toutes choses, s'imposant à nous » (*Ami du Clergé*, 1923, p. 454).

Quibus auctor jungit duos textus S. Thomæ, *de Ver.*, q. XVI, a. 1 ad 9, et *II Dis.* XXIV, q. II, a. 3. Idem antea dixerat BILLOT, in « Études », 5 sept. 1922, p. 522.

RESP. — *Conc. Maj.* 1ᵐ Membr. ; *dist.* 2ᵐ Membr. : præscindit *formaliter*, *conc.*, præscindit *re*, quasi non implicaret principia identitatis et rationis, *nego*. Et *nego min.* Ad probationem, *dist. antec.* : principium primum synderesis præsupponit principium identitatis quatenus hoc ultimum est lex formalis cujuslibet judicii et significat necessitatem cohærentiæ intellectus secumipso, *conc.*, præsupponit ullam affirmationem positivam rationis speculativæ, ut esset existentia Dei, prorsus *nego*. Et nego consequens *et* consequentiam.

Quoad exempla quæ auctor desumit ex *Iª P.*, q. LXXIX, a. 11, ad 2, *de Anima*, l. III, lect. 15, *III Dist.* XXIII, q. 2, a. 3, sol. 2, paralogismus patet, cum fiat confusio inter *veritatem* ipsius principii synderesis et *applicationes* ejus ad ordinem practicum actionis. VERITAS principii immediate innotescit menti, solis apprehensis terminis, dum actio moralis patranda occurrit, ita ut implicite et confuse quidem sed vere et objective apprehendatur relatio inter hanc actionem ponendam et Deum finem necessario obtinendum, nempe ex sola apprehensione bonitatis vel malitiæ actionum efficiendarum, prout hæ apparent connexæ cum fine naturæ rationalis, quin ullo modo requiratur explicita cognitio illius finis. APPLICATIO autem ad talem vel talem actionem fit tantum si supponitur cognita hæc veritas principii in qua Deus implicite continetur.

Hæc difficultas quæ profertur ab adversariis argumenti, desumitur ex Joanne a S. Thoma, *De Deo*, q. I, a. 2 (ed. Vivès, t. I, p. 535) ; sed non eadem invenitur apud ipsum. Dixerat enim : « non repugnat quod principia practica supponant aliquid speculative notum per discursum... et ita post speculationem etiam per discursum factam, possunt oriri principia practica ». Posteriores vero philosophi hæc verba : « non repugnat » « possunt »... ...mutaverunt in necessitatem absolutam, quæ ordinem reflexionis spectat, non vero apprehensionis spontaneæ.

OBJ. 6ª. — Card. BILLOT, *loc. cit.*, p. 520 et 521 scribit : « Dieu une fois mis de côté, il n'y a plus aucune fin par rapport à laquelle se puisse déterminer la rectitude ou la perversité de l'agir humain... Il n'est pas vrai qu'il y ait une loi de la raison pouvant comme telle, et par sa seule vertu, lier et astreindre le libre arbitre... La notion de l'obligation suppose évidemment la notion d'un supérieur... Vainement on m'oppose le commandement de la conscience, car je me demande aussitôt au nom de qui serait intimé ce prétendu commandement... »

Resp. — In ordine ontologico, *conc.* 1m, 2m et 4m ; in ordine logico, *subd.* : ad discernendum bonum et malum morale necessaria est cognitio Dei implicita (sive rationis, sive conscientiæ), *conc.* totum ; explicita, *it. dist.* : in obligatione spontanea et imperfecta etsi objectiva et categorica, *nego* prorsus, in obligatione reflexa seu crisi rationis subjecta, quam vocavimus perfectam, *conc.* Simpliciter *conc.* 3m.

In ordine moralitatis valet distinctio quæ in aliis materiis ubique recipitur inter certitudinem spontaneam et certitudinem reflexam ; nec poterit contrarium umquam probari. Porro ad apprehensionem alicujus legis naturæ rationalis qua talis, satis est ut inducatur certitudo spontanea necessitatis categoricæ quæ sese imponit libertati. — Ceterum notandum est omnia quæ hic dicuntur ab Em. Auctore ei suggeri formidine illius moralis quæ dicitur « laïque et indépendante » et periculi Kantismi. Hæc autem sollicitudo non debet prohibere quominus agnoscantur elementa veritatis quæ in his erroneis systematibus implicari possunt.

Nota Bene. — In his quæ sequuntur, p. 525, citat cl. Auctor paginam Vivæ, quam supra citavimus directe pro nostra sententia. Satis sit notare objectiones quæ ei opponuntur, minuere modo miro vim rationis naturalis quæ est de facto præco Dei, infitiari valorem naturæ humanæ secundum se spectatæ, sicut et principii primi rationis sufficientis, atque ignorare varios sensus « impliciti », simul atque distinctiones modo datas. Obligatio concipitur ab Em. Auctore ut aliquid mere extrinsecum voluntati, quod revera videtur vix intelligibile (cf. supra, p. 485, P. Valensin). Ceterum si, Deo semel probato, agnoscenda est in dictamine conscientiæ signatura Dei, etiam ante probationem Dei, hoc dictamen valorem habebat, quemadmodum ratio speculativa quæ est participatio Verbi, valorem habet proprium antequam Deus, suprema Veritas, probatus fuerit. Cur tunc illius valorem detegere non licet ? et quænam ratio cogens et apodictica illud prohibet ?

OBJ. 7a. — Dans les *Proceedings of the Aristotelian Society*, t. XXXI (1930-1931), p. 103-127, W. D. Lamont, *On the « moral » argument for God's existence*, examine deux arguments proposés l'un par Martineau, *Types of ethical theory*, t. II, p. 104 sq., et qui est l'argument classique tiré de l'existence de la loi morale et de la nécessité de lui assigner un législateur ; l'autre par Green dans ses *Prolegomena to Ethics*, qui, prenant comme point de départ la tendance à l'idéal, prétend en déduire la nécessaire subsistance de cet idéal, l'un et l'autre argument ayant été rénovés et fondus ensemble par le Prof. A. E. Taylor dans son grand ouvrage *The faith of a moralist*.

L'argument de Green se rattache à l'argument des degrés et à celui tiré de l'appétit du vrai et du bien dont nous parlerons au t. II. Quant aux critiques que Lamont oppose à l'argument de Martineau, nous ne saurions les admettre. Ces critiques reviennent à ceci : « l'obligation n'entraîne pas du tout un législateur distinct. Il faut en effet, quand il s'agit de l'obligation, toujours en revenir à la conscience ; s'il y a un Dieu, auquel je doive obéir, c'est donc la conscience qui m'intimera l'ordre de me soumettre à lui, en sorte que, finalement, c'est elle qu'on devra dire la source ultime et de l'obligation et du bien. En aucun cas, on ne peut sortir du sujet ».

Mais la distinction est facile : la conscience est la *source* de l'ordre, de l'obligation, *nego*, elle en est l'*instrument* qui le manifeste, *conc.* Cette critique implique toute une métaphysique qu'évidemment nous ne saurions admettre.

SECTIO TERTIA

ARGUMENTA INVALIDA

Continuatio rerum. — Postquam argumenta efficacia proposuimus, nunc aliqua exponemus quæ judicamus inefficacia, immo periculosa. Multa alia possent quidem discuti præter sequentia, v. g. illa quæ supponunt revelationem supernaturalem, ut argumenta a traditionalistis proposita, vel appellant ad instinctum quemdam cæcum, ut contendit Reid, etc... Cum autem hujusmodi errores alibi sive in philosophia, sive in theologia refutentur, illa argumenta omittemus.

CAPUT PRIMUM

INTUITIO ONTOLOGISTARUM

ART. I. — DOCTRINA ONTOLOGISTARUM

§ 1. Conspectus generalis

1. **Ontologismus** est « systema secundum quod objectum primum et immediatum intellectus nostri est ens simpliciter, h. e. Deus ipse, quem simplici intuitu immediate apprehendimus et in quo viso omnia alia cognoscimus ». Unde sæpe definitur *theoria visionis in Deo.*

2. Pressius, quoad cognitionem Dei, de qua hic tantum agimus, ita compendiose proponitur. — Mens humana a primo instanti suæ existentiæ perpetuo Deum intuetur. Hæc autem intuitio Dei (præcisione facta ab Ontologismo Pantheistarum et Rosmini) sic est intellegenda :

a) Deus, i. e. ipsa realitas divina, a mente attingitur *immediate*, vera intuitione reali et ea intuitione quæ sit : *et* cognitio Dei directa etsi confusa (non reflexa et distincta) ; *et* cognitio mere apprehensiva (sine judicio quo existentia Dei explicite affirmetur) ; *et* simul principium vel omnis cogitationis (Malebranche, Gioberti), vel saltem cognitionis intellectualis (Ubaghs, Branchereau, Hugonin).

b) Attingitur tamquam *ens*, non quidem tamquam ens in genere, abstractum, determinabile per differentias, nullum habens esse reale, non actu existens, sed tamquam *ens simpliciter*, concretum et absolutum, cui competit *et* esse simpliciter, exclusa omni determinabilitate, *et* esse actu actualiter existens.

c) Attingitur vere in sua realitate infinita, sicuti est, non quidem secundum essentiam, sed tantum secundum suas relationes ad creaturas, quatenus essentia divina est sive idea, archetypus omnium creabilium (Malebranche), sive actus creativus (Gioberti).

§ 2. Variæ formæ ontologismi

I. Præcursores jam ab antiquitate exstiterunt, inter quos citandi occurrunt :

1. Plato qui contendit nos in vita anteriore contemplatos esse ideam Boni, h. e. Deum, quem participant reliquæ ideæ.

2. Neoplatonici alexandrini, quorum theoria extasis, nempe immediatæ intuitionis divinitatis qua donantur aliquando veri philosophi, obscura remanet, sed titulo exceptionis principium ponit quod ontologistæ evolverunt. Inter istos alexandrinos, notus est, v. g. Jamblicus (283-333), cujus doctrinam compendiose proponit Thomassinus, *Dogm. theol.*, l. I, c. II.

Quibus neoplatonicis adnumerandi sunt pseudo-mystici ad modum *Enchitarum* (cf. D. T. C., t. IV, c. 1456 sq.) qui dicebant se Trinitatem oculis corporis percipere.

3. Eunomius (episcopus Cysicus, arianismi sectator et dux, simul cum Aetio, duce Anomæorum) et Eunomiani, juxta quos haberemus cognitionem Dei propriam, non mere analogicam et in qua omnia alia attingeremus. Immo secundum complures interpretes, hæc cognitio affirmata esset ab eis intuitiva et comprehensiva : ita Franzelin eos intelligit, *De Deo*, p. 129 sq. ; sed Petau, Le Bachelet aliter sentiunt (D. T. C., s. v., c. 1508 sq.).

4. Ombilicarii, seu *Hesychastæ* (sæc. XIV°) qui, cum absolute immobiles starent et umbilicum suum contuerentur, contendebant se lumen increatum percipere atque Dei substantiam. Cf. Hefelé-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. VI, 2ª Parte, p. 841 sq. et 908; I. Haussherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, in « Orientalia christiana, » IX, n. 2 et XX, 3, p. 179-183.

5. Beghardi qui damnati sunt a Concilio Viennensi (1311-1312) sub Clemente V et contendebant « quod quælibet intellectualis natura in se ipsa est naturaliter beata, quodque anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum » (Denz.-B., n. 475). Cf. D. T. C., s. v., c. 531 sq.

6. Marsilius Ficinus († 1499), interpres Platonis celeberrimus, admisit in nostro intellectu species intelligibiles innatas quæ « repræsentant puras rerum essentias, non prout sunt in rebus singularibus, sed directe prout sunt in Deo, ita ut per illas species innatas immediate intueamur Deum » (Schaaf, p. 44).

II. Ontologismus pantheisticus B. Spinozæ : hic tenet cum Cartesio, nostrum intellectum non efformare suas conceptiones per abstractionem, sed habere ideam innatam τοῦ Esse et infiniti. Sed ultra procedit, cum dicat hanc ideam innatam Dei esse modum ipsius Dei. Unde concludit « Deum se videre ipsum in nobis, cum Deum concipiamus ».

Cui ontologismo jungendus est pantheismus idealisticus Germanorum XIX[1] sæculi, ad modum Hegel, Fichte, Schelling, qui cum reale et ideale confundant, ideam nostram summi Absoluti (sub quacumque forma illud proponant) cum summo Absoluto reali, infinito identificant.

III. Ontologismus rigidus et proprie dictus qui est Geulinckx (1625-1669), Malebranche[1], Gerdil († 1802) et Gioberti et contendit omnia etiam materialia cognosci et apprehendi a nobis in rationibus æternis, seu directe in lumine divino, quin tamen concedant ullo modo pantheismum. Sed audiamus aliquos in particulari.

1. **Malebranche** (1638-1715) inter alia multa scribit in *Recherche de la Vérité*, l. III, 2ª P., c. VI : « Nous avons examiné, dans les chapitres précédents, quatre différentes manières dont l'esprit peut voir les objets

du dehors (= qui ne sont pas l'âme elle-même et ses manières d'être, cf. ch. I)... il ne reste plus que la cinquième qui paraît seule conforme à la raison... Pour la bien comprendre, il faut se souvenir... qu'il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés, puisqu'autrement il n'aurait pas pu les produire... Il faut de plus savoir que Dieu est bien étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Ces deux choses étant supposées, *il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très spirituel, très intelligible et très présent à l'esprit. Ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente...*

« Mais il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclure que les esprits voient l'esssence de Dieu, de ce qu'ils voient toutes choses en Dieu de cette manière ? L'essence de Dieu, c'est son être absolu, et les esprits ne voient point la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures ou participable par elles... et nous ne comprenons point cette simplicité parfaite de Dieu qui renferme tous les êtres. Outre qu'on peut dire qu'on ne voit pas tant les idées des choses, que les choses mêmes que les idées représentent...

« Mais la plus forte de toutes les raisons, c'est la manière dont l'esprit aperçoit toutes choses... Or il est indubitable que nous ne saurions désirer de voir un objet particulier, que nous ne le voyions déjà ; quoique confusément et en général ; de sorte que pouvant désirer de voir tous les êtres, tantôt l'un et tantôt l'autre, il est certain que tous les êtres sont présents à notre esprit ; et il semble que tous les êtres ne puisssent être présents à notre esprit que parce que Dieu lui est présent, c'est-à-dire, celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être.

« Il semble même que l'esprit ne serait pas capable de se représenter des idées universelles de genre, d'espèce, etc..., s'il ne voyait tous les êtres renfermés en un. Car toute créature étant un être particulier, on ne peut pas dire qu'on voie quelque chose de créé, lorsqu'on voit, par exemple un triangle en général.

« ...Enfin la preuve de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide, et la première, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'*infini*. Car il est constant que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas ; et qu'il a une idée très distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui, puisqu'on ne peut pas concevoir que l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé.

« Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini de cela seul que nous concevons l'être sans penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder... » (1)

Ibid., c. 7 : « Il n'y a que Dieu que l'on connaisse par lui-même ;... car il n'y a que lui seul qui puisse agir dans l'esprit et se découvrir à lui. *Il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vue immédiate et directe* » ?

---

(1) Il est impossible de ne pas rapprocher cette manière d'entendre l'être de la manière dont l'entendent certains néothomistes actuels.

L. IV, c. 11 : « On ne peut voir l'infini qu'en lui-même et par l'efficace de sa substance, l'infini n'a point et ne peut avoir d'archétype ou d'idée distinguée de lui, qui le représente ». Cf. *X^e Eclaircissement*.

En résumé : *a*) Dieu a en lui-même, dans sa simplicité parfaite, les idées archétypes de tous les êtres finis, qui ne sont que l'essence divine participable de différentes manières et à différents degrés. — *b*) Comme Dieu est étroitement uni à notre âme qui est esprit et qu'il est lui-même souverainement intelligible, rien ne s'oppose à ce que, s'il le veut bien, nous puissions contempler en Lui les idées des choses et que ce soit là le mode normal et naturel de connaître les objets différents de notre propre âme. A l'occasion des sensations excitées en nous par Dieu même à la présence des objets extérieurs (*X^e Eclaircissement*, p. 385), Dieu, qui est présent à notre âme, nous découvre les idées ou essences auxquelles ces objets répondent... Ce qui donne à penser à Malebranche que Dieu a mis, en fait, ce moyen à notre disposition, c'est, outre les inconvénients des autres explications, que, dans l'idée d'être, tous les êtres sont d'une certaine façon présents à notre esprit. Or Dieu seul contient cet ensemble des êtres. — *c*) De même nous avons des idées générales : leur objet ne peut être une chose créée, car toute chose créée est particulière. De plus, la présence en nous de l'idée d'infini exige l'union de notre esprit à Dieu, car cette idée ne peut être quelque chose de créé. Enfin cette idée d'être infini coïncide avec notre idée d'être indéterminé : tant que nous ne restreignons pas l'idée d'être par l'adjonction de fini, c'est en fait l'être infini que nous pensons. — *d*) En voyant ainsi toutes choses en Dieu, ce n'est pourtant pas l'Essence même de Dieu que nous voyons ; en effet ce n'est pas cette essence dans sa simplicité et son être absolu, mais seulement « en tant que relative aux Créatures » (1).

Scholæ Malebranche immediate jungendi sunt L. Thomassinus (1619-1695) qui in suo magno opere *Dogmata theologica*, Ontologismi theoriam S. Augustino tribuit quique admittit ipse in nobis facultatem superintellectualem ad cognoscendum Deum ; et P. Y. André, S. J., qui Malebranchii fuit in Societate Jesu ardens discipulus et sectator, ut legere est apud G. Sortais, *Le Cartésianisme chez les Jésuites français au XVII^e et au XVIII^e siècle*, p. 20-47 (« Arch. de phil. », VI, 3).

2. **Gioberti** (1801-1852). Punctum a quo est principium : « ordinem logicum debere esse conformem ordini ontologico », et sic « primum psychologicum », nempe rem primam cognitam, debere esse « primum ontologicum », rem primam in ordine ontologico. « Juxta eum primus actus cognitionis intellectualis est judicium intuitivum : « ens creat existentiam ». Quo actu mens apprehendit directe in synthesi intuitiva : *a*) ens simpliciter, non quidem in genere et ut ideale, sed ut necessarium et reale, h. e. Deum ; *b*) existentias seu entia contingentia ; *c*) relationem quæ jungit ens simpliciter et existentias, h. e. actum creativum. In hoc judicio « ens simpliciter » est subjectum, « existentiæ » prædicatum et « actus creativus », copula. Nostra prima perceptio intellectualis est ergo intuitio Dei primi intelligibilis, non in sua essentia sed in actu creativo, quatenus dat existentiam ideis ordinis contingentis quas ab æterno concipit. Hæc intuitio est finita. Sic primum philosophicum includit simul primum ontologicum et primum psychologicum ; et sic ordo sciendi

(1) Le P. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, t. II, p. 55-58 donne une brève et substantielle esquisse de l'Ontologisme de Malebranche.

identificatur cum ordine rerum » (Sauvage, in *Catholic Encyclopedia*, s. v.).

« Comme, selon moi, la première idée, celle d'être, et la première chose (Dieu) sont identiques, et que pour cela les deux premiers (la première idée et la première chose) n'en font qu'un, je donne à ce principe absolu le nom de premier philosophique et je le considère comme le principe et la base unique de tout le réel et de tout l'intelligible » (*Introduction à la philosophie*, p. 3). Ab eo propositum est prima vice nomen « Ontologismi » ὄντος λόγος. Deus, ait, ὁ ὤν, τὸ ὄντος ὄν, debet esse primum cognitum. Etenim : « La question consiste à savoir si l'objet immédiat de l'intuition rationnelle, quelle que soit d'ailleurs l'imperfection de cette intuition, est Dieu ou une chose distincte de Dieu... Si ce n'est pas Dieu, si c'est une chose créée, contingente, finie, le scepticisme et le nihilisme sont inévitables » (*Ibid.*, t. II, p. 410).

Quid autem nobis suppeditet hæc intuitio rationalis immediata, ita exponit : « L'idée de l'Être [quam nobis dat] contient un jugement. Il est impossible à l'esprit d'avoir l'intuition primitive sans connaître que l'Être *est*... De plus la réalité de l'Être n'apparaît pas à l'esprit comme une chose contingente, relative, qui peut n'être point ; mais bien comme nécessaire, absolue et telle que le contraire est impossible à penser... En conséquence, le jugement en question peut se traduire par cette proposition : *L'Être est nécessairement*... Ce jugement, l'esprit ne le prononce pas par un acte libre et spontané. Ici l'esprit n'est pas juge, il est simple témoin ; il est simple auditeur d'une sentence qui ne vient pas de lui. En effet, si l'esprit était acteur et non simple spectateur, le premier jugement, base de toute certitude et de tout autre jugement, serait subjectif et le scepticisme serait inévitable. L'auteur du jugement primitif qui se fait entendre à l'esprit dans l'acte immédiat de l'intuition, c'est l'Être même ; l'Être, en se posant lui-même en vue de notre âme, dit : je suis nécessairement » (*Ibid.*, t. II, p. 26-27). Quæ theoria, ut patet, miras similitudines præbet cum recentioribus passim grassantibus.

Nota Bene. — Die 18ª sept. 1861 editum est a S. Officio decretum in quo septem propositiones damnabantur : quas propositiones lege ap. Denz.-B., n. 1659-1665 et ap. Fonck, in D. T. C., art. *Ontologisme*, c. 1047-1055 cum amplo commentario. Hoc tempore declaratum fuit ab archiepiscopo quodam (cf. « Le Correspondant », 25 avr. 1862) hanc reprobationem spectare primo pantheismum idealisticum Germanorum ab Hegel, Fichte, etc. propugnatum. Sed hoc videtur minus recte dictum ; nam fatendum est hoc decretum occasionem invenisse in controversiis inter catholicos tunc temporis vigentibus, et propositiones quæ improbatæ sunt fuisse desumptas sive ex Manuali D. Branchereau, sive ex codicibus P. Martin et aliorum (1) qui existimabantur potius propugnare systema quod vocatum est :

---

(1) Mgr Baudrillart, dans sa *Vie de Mgr d'Hulst*, t. I, p. 104, écrit : « C'est en 1861 que furent condamnées les sept propositions ontologistes extraites d'un livre du P. Martin, S. J. ». C'est trop dire : d'abord ce livre n'a jamais paru ; de plus les quatre premières propositions condamnées se trouvent presque textuellement chez M. Branchereau. Cependant, il faut l'avouer : lorsque l'on compare ces sept propositions condamnées avec celles que le R. P. Roothaan, par son Ordonnance du 6 janvier 1850, dont nous parlons plus loin, p. 533 note, avait interdit d'enseigner dans la Compagnie de Jésus à la suite des controverses soulevées par la doctrine dudit P. Martin, on ne peut pas ne pas constater certaines concordances : la proposition VI réprouvée par le S. Office est identiquement la même, *de verbo ad verbum*, que la seconde partie de la IVe proposition interdite par le P. Roothaan.

IV. Ontologismus mitigatus. — Fautores ejus « distinguent deux objets dans nos perceptions : le singulier et l'universel. Ils expliquent la connaissance du singulier par l'expérience et la perception immédiate des sens, contrairement à ce qu'avait soutenu Malebranche ; mais ils attribuaient avec lui la connaissance de l'universel, c'est-à-dire du nécessaire et de l'éternel, à l'intuition immédiate, non pas sans doute de l'essence, mais des idées divines. Ils prétendaient suivre en cela la doctrine de S. Thomas et de S. Augustin » (Vacant, *Etudes... sur les Constitutions du Concile du Vatican*, t. I, p. 136). Præcipui fautores fuerunt medio sæc. XIX° : Ubaghs, Branchereau, Fabre d'Envieu (1), Hugonin, Ces. Vercellone ; quibus addendi sunt complures philosophi in Italia meridionali qui doctrinam Gioberti mitigatam propugnaverunt : Miceli, Maugeri, Giovanni, Garzilli, etc. (cf. Stöckl, art. *Ontologismus*, in « Kirchenlexikon », col. 860).

1. Notio generalis. — Nobis suppeditatur clara a duobus Ontologistis.

Sic definiebat systema **Fabre d'Envieu** in sua *Défense de l'Ontologisme*, p. 1 : « L'Ontologisme est un système dans lequel, après avoir prouvé la réalité objective des idées générales, on établit que ces idées ne sont pas des formes ou des modifications de notre âme ; qu'elles ne sont rien de créé, qu'elles sont des objets nécessaires, immuables, éternels, absolus ; qu'elles se concentrent dans l'Être simplement dit et que cet Être infini est la première idée saisie par notre esprit, le premier intelligible : la lumière dans laquelle nous voyons toutes les vérités éternelles et absolues. Les ontologistes disent donc que ces vérités éternelles ne peuvent avoir de réalité hors de l'essence éternelle, d'où ils concluent qu'elles ne subsistent qu'unies à la substance divine, et que ce ne peut être, par conséquent, que dans cette substance que nous les voyons ». Unde patet ontologismum esse primo systema psychologicum, cujus refutatio alibi est instituenda.

Alibi idem auctor definitionem theoriæ pressius proponit : « Cette philosophie [l'Ontologisme] soutient que l'intelligence proprement dite, l'intellect pur, a pour objet le souverain Être (ὁ Ὤν) ; que l'âme humaine est, de la sorte, constituée intelligente par une connaissance immédiate, quoique souvent irréfléchie, de l'Absolu, de l'Infini ; et que nous voyons en Dieu les idées générales, éternelles et absolues qui éclairent notre intelligence » (*Réponse aux lettres d'un sensualiste*, p. 12). Paulo ante, p. 8, scripserat : Il faut donc que nous ayons, en dehors de la connaissance du fini, une connaissance immédiate de l'Être souverainement parfait.

(1) Fabre d'Envieu, ingressus in Societatem Jesu a. 1840, docuit philosophiam in seminario Montalbanensi (Montauban), dein Tolosæ ; egressus e Societate a. 1859, factus est professor in facultate theologiæ Sorbonica et multos edidit libros cum ad philosophiam, tum etiam ad S. Scripturam pertinentes. Unus ex præcipuis est *Examen critique de la philosophie thomiste*, Toulouse, Privat, 1903.

Il est contradictoire que l'homme ait une connaissance de Dieu et qu'il n'en ait pas une connaissance immédiate. Si l'âme humaine n'avait aucune connaissance immédiate de Dieu, il en résulterait que cette âme serait dans une complète impuissance de se prononcer sur l'existence de Dieu, et que de la sorte ou aboutirait à l'athéisme ». Demum, *ibid.*, p. 52, n. : « Pour enlever au sophiste neopéripatéticien [P. Ramière, contra quem opusculum istud scripserat] un vain prétexte d'ignorance, résumons encore l'Ontologisme dans cette proposition : l'Intellect humain atteint essentiellement et immédiatement l'Être infini lui-même (non pas tel qu'il est *en* lui-même ou *au-dedans* de lui-même) et voit en Lui les *essences métaphysiques* ou idées universelles, éternelles et immuables, des choses créées ».

Auctor anonymus, **Jean Sans-Fiel**, « philosophe auvergnat », in libello *De l'orthodoxie de l'ontologisme modéré et traditionnel*, Nancy et Paris, 1869, sua ex parte definiebat ontologismum : « L'idée fondamentale de l'ontologisme ne consiste pas,... dans l'identification des idées générales avec Dieu, mais dans la perception immédiate de l'Être absolu » (p. 5).

Ut recte dicit de eis P. Lennerz, *De Deo uno*, p. 60 : « Hanc tamen immediatam perceptionem omnino diversam dixerunt a visione Dei beatifica ; est cognitio omnino naturalis, quæ (ita aliqui) ut directa cognitio continuo est in anima, reflexa autem redditur occasione objectorum quæ sensus offerunt ; est cognitio obscura ; non est visio ipsius essentiæ divinæ, est perceptio esse divini sub ratione illa, sub qua est exemplar omnis esse, cum beati videant Dei vitam internam ; non reddit hominem beatum ».

2. Auctores. — Sed audiamus aliquos eorum :

G.-C. **Ubaghs** (1800-1875) hæc scribebat in *Theodiceæ* seu *Theologiæ naturalis elementa* : « Idea Dei est illud lumen intelligibile menti nostræ semper præsens, quo fit ut Deus a nobis cognosci possit, etiamsi non semper cognoscatur. Hæc idea a multis habetur ut forma quædam intellectualis, Deum repræsentans, a Deo distincta, menti nostræ naturaliter insita ; nobis autem hæc idea Deus ipse esse videtur, menti nostræ numquam non præsens, etsi non semper notus » (n. 8 ; cf. n. 14). « Ens a se existere multipliciter probari potest. Ac 1° quidem, si idea entis a se immediata idea est, tam necesse est ens a se existere quam necesse est esse quod esse videmus, ubi ponitur nos vere videre. Nam minime negari potest nobis inesse entis a se ideam veram et apertam ; porro si hæc idea immediata est, ut ego eam esse contendo, hujus ideæ objectum, seu potius hæc idea est ipsum ens a se quod esse videmus » (n. 93 ; similiter n. 101 et 107 ex idea entis infiniti ; in sua *Ontologia*, n. 63, n. 35 et n. 5) (1).

Alibi, in opere *De la nature de nos idées*, § 3, hæc habet : « Les vérités générales absolues, nécessaires, éternelles, immuables, ces vérités ne sont pas de simples formes de notre âme, mais elles sont quelque chose de divin ou plutôt Dieu lui-même. On appelle ce système celui des *idées immédiates*, parce qu'il prétend que les vérités constituant notre lumière intellectuelle sont immédiatement présentes à notre esprit, comme la lumière physique à notre œil, sans qu'il soit nécessaire d'interposer une

(1) Hos textus Ubaghs desumimus ex P. Lennerz, *De Deo uno*, p. 60.

autre lumière pour la voir. Il est appelé système de la *vision en Dieu*, parqu'il soutient que les vérités qui sont la lumière de notre raison, se résument toutes dans l'idée de l'Être infini et que, par conséquent, voir cette lumière, c'est voir quelque chose et voir par quelque chose qui s'identifie avec l'Être infini, Dieu. Enfin le nom d'*Ontologisme* est donné à ce système, parce qu'il regarde l'idée par excellence, ὄντως ὄν (de l'Être simplement, de l'Être infini et non de l'être en général) qui est l'idée de Dieu, comme la première idée de notre esprit, comme le premier intelligible, comme la plus haute réalité, comme la vérité la plus compréhensive, et comme la lumière dans laquelle et par laquelle brille, se voit et se conçoit tout ce que nous pouvons concevoir dans l'ordre suprasensible, spécialement dans « l'ordre métaphysique et moral ».

D. Branchereau, postquam publici juris factum fuit decretum S. Officii 18 sept. 1861 (Denzinger-B., n. 1659 sq.), cum pararet novam editionem sui Manualis, compendiose exposuit suam doctrinam in 15 propositionibus quas judicio S. Sedis submisit. Ei responsum est a Card. Patrizzi, mense septembri 1862, has propositiones vix differre a septem propositionibus antea improbatis, ideoque eas non posse doceri. Cum istæ propositiones verum conspectum totius Ontologismi et authenticum præbeant, ex eis illas transcribimus quæ magis specificæ videntur, nempe quinque ultimas :

« 11. Realitates quatenus intelligibiliter mentem afficiunt, ideas vocamus : proinde ideæ relative ad intellectum nostrum sunt aliquid objectivum ; operatio autem qua illas apprehendimus, est perceptio idealis. — 12. A primo existentiæ instanti, mens perceptione ideali fruitur, non quidem reflexe, sed directe. — 13. Inter veritates intelligibiles, quas idealiter apprehendimus, imprimis reponitur Deus, cujus intellectio, licet ab intuitione beatorum essentialiter distincta, non ad imaginem repræsentativam, sed ad ipsum Deum terminatur. — 14. Essentias rerum metaphysicas, quæ a nobis cognoscuntur, in intellectu divino apprehendimus ; actualitas autem eorum nobis innotescit per conceptum potestatis creatricis Deo competentis (1). — 15. Res creatæ nec in Deo, nec in se apprehendimus. Illarum autem cognitio sic proceditur : *a*) animam nostram cognoscimus per sensum intimum seu conscientiam ; *b*) res vero creatas ab anima distinctas per invincibile judicium in veracitate divina fundatum, quo aliquam essentiam affirmamus per creationem fuisse actuatam » (2).

---

(1) In suo Manuali : *Prælectiones philosophicæ*, Psychologia, s. I, n. 36, scripserat : « Realitas quæ menti nostræ tamquam idea objicitur, est solus Deus, proindeque Deum immediate et omnia in illo percipimus ».

(2) His propositionibus non abs re erit conferre octo alias sequentes quas R. P. Roothaan in Ordinatione supra laudata prohibuera t quominus professores philosophiæ docerent in Seminariis Societatis Jesu, quæque, ducibus P. Martin et aliis, tunc passim docebantur : « 1° Idea Dei actualis et formalis, est intellectui humano essentialis, ejus constitutiva, prima omnium, sola positiva ac proprie idea. — 2° Existentia Dei est per se nota non tantum quoad se, sed etiam quoad nos. — 3° Deus in simplicissima sua unitate continet realiter, licet absque forma, entia omnia etiam distincta et diversa. Unde : *a*) Deus, ut ens simpliciter, est omne ens existens ; *b*) supra, extra et præter Deum nihil est ; *c*) Deus est totum, ita ut non detur medium inter Deum et nihil ; *d*) Ens, quatenus ens, ita est ut numquam possit non esse ; *e*) Ens simpliciter et ens finitum non faciunt numerum, quia non

Rosmini (1797-1855), præsertim in operibus posthumis, tenet formam omnium conceptionum nostrarum esse ideam entis indeterminatam (l'essere ideale) quam percipimus per intuitionem quamdam. Etsi sit indeterminatum, illud esse ideale non est neque Deus neque creatura, sed quid divinum quod imbibitur in omnibus creaturis quibus esse tribuimus ; huic autem ideæ immediate respondet Deus. « Esse quod homo intuetur, necesse est ut sit aliquid entis necessarii et æterni : atqui hoc est Deus ». Cf. brevem expositionem systematis apud Van de Woestyne, *Cursus philosophicus*, t. II, p. 349-350, in nota. — 40 propositiones ab ejus operibus excerptæ damnatæ sunt a S. Officio, 14 dec. 1887 (Denzinger-B. n. 1891-1930). Tredecim priores directe pertinent ad thesim nostram de cognitione Dei et de distinctione finiti ab Infinito. Propter eorum momentum et relationem quam habent cum doctrina ab aliis scholasticis etiam nunc propugnata, has propositiones transcribimus :

« 1. In ordine rerum creatarum immediate manifestatur humano intellectui aliquid divini in se ipso, hujusmodi nempe quod ad naturam divinam pertineat. — 2. Cum « divinum » dicimus in natura, vocabulum istud « divinum » non usurpamus ad significandum effectum non divinum causæ divinæ ; neque mens est nobis loqui de divino quodam, quod tale sit per participationem. — 3. In natura igitur universi, id est in intelligentiis quæ in ipso sunt, aliquid est, cui convenit denominatio divini non sensu figurato, sed proprio. Est actualitas non distincta a reliquo activitatis divinæ. — 4. Esse indeterminatum, quod procul dubio notum est omnibus intelligentiis, est divinum illud quod homini in natura manifestatur. — 5. Esse quod homo intuetur, necesse est ut sit aliquid entis necessarii et æterni, causæ creantis, determinantis ac

---

sunt plane diversa, fere sicut corpus et brachium. — 4° Creare est actuare formaliter essentiam rei in Deo realiter contentam, seu actio creandi est actus Dei, quo Deus actuando seipsum ut ens eminens, hominis v. g., hominem formalem a seipso formaliter distinguit, negat et excludit, ac extra se actuat et ponit. Hoc ens formale substantiæ creatæ remanet, post creationem, comprehensum in ente eminente, seu in Deo, tamquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit. — 5° Deus se actuando, ut ens eminens hominis liberi, constituit ipsius essentiam et possibilitatem, omnesque ipsius proprietates et facultates, actus et modos. — 6° Deus solus per causas creatas agit ; nulli autem creaturæ competere potest potentia seu vis propria et intrinseca agendi ad extra ; seu agendi ut causa per se solam efficiens ; sed quando agit creatura, agit ipsa Dei actione, seu Deus per eam. Hinc : *a*) spiritus creatus non habet aliam actionem quam volitionem, caretque vi agendi proprie in alium spiritum ; *b*) anima non potest per se et vi propria movere etiam proprium corpus ; *c*) corpora carent vi intrinseca et proprie activa, sed habent solum aptitudines. — 7° Essentia animæ intelligentia tantum et voluntate constituitur ; facultates autem et habitus, sive naturales, sive supernaturales aliud non sunt quam actus permanentes. — 8° Unio naturalis animæ et corporis dici potest et est unio hypostatica ». — Sequebantur porro novem aliæ propositiones theologicæ. Quam prohibitionem antecedebat hoc monitum P. Generalis : « nullo modo illas opiniones absolute condemnare intendimus, cum hoc sit altioris auctoritatis », — illud autem addebatur : « Quas omnes propositiones, etsi nonnullæ, ex philosophicis præsertim, possent quidem ut meræ opiniones utcumque permitti, cum tamen nec communiter admissæ, nec satis firma ac probata ratione nixæ sint, ut tamquam certæ et indubitatæ doceantur, multoque minus ut assumantur velut fundamentum ac basis omnis rationicii in quæstionibus ad doctrinam fidei pertinentibus, ideo omnes et singulæ e nostris Scholis proscriptas volumus ». Quam sapientissime hæc omnia provisa fuerint, historia postea ostendit.

finientis omnium entium contingentium : atque hoc est Deus. — 6. In esse quod præscindit a creaturis et Deo, quod est esse indeterminatum, atque in Deo, esse non indeterminato sed absoluto, eadem est essentia. — 7. Esse indeterminatum intuitionis, esse initiale, est aliquid Verbi, quod mens Patris distinguit non realiter, sed secundum rationem a Verbo. — 8. Entia finita, quibus componitur mundus, resultant ex duobus elementis, id est ex termino reali finito, et ex esse initiali, quod eidem termino tribuit formam entis. — 9. Esse, objectum intuitionis, est actus initialis omnium entium. Esse initiale est initium Dei, prout a nobis concipitur, et creaturarum. — 10. Esse virtuale et sine limitibus est prima ac simplicissima omnium entitatum, adeo ut quælibet alia entitas sit composita, et inter ipsius componentia semper et necessario sit esse virtuale. Est pars essentialis omnium omnino entitatum, utut cogitatione dividantur. — 11. Quidditas (id quod res est) entis finiti non constituitur eo quod habet positivi, sed suis limitibus. Quidditas entis infiniti constituitur entitate et est positiva; quidditas vero entis finiti constituitur limitibus entitatis et est negativa. — 12. Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitæ realitati limitationem. Esse initiale fit essentia omnis entis realis. Esse quod actuat naturas finitas, ipsis conjunctum, est recisum a Deo. — 13. Discrimen inter esse absolutum et esse relativum non illud est quod intercedit substantiam inter et substantiam, sed aliud multo majus ; unum enim est absolute ens, alterum est absolute non ens. At hoc alterum est relative ens. Cum autem ponitur ens relativum, non multiplicatur absolute ens ; hinc absolutum et relativum absolute non sunt unica substantia, sed unicum esse ; atque hoc sensu nulla est diversitas esse, immo habetur unitas esse » (n. 1891-1903) (1).

Ut recte notavit Vacant, *loc. cit.*, Ontologismus Rosminianus qui in istis propositionibus continetur, participat tres præcedentes formas (pantheisticam, absolutam et moderatam) et posset vocari *ontologismus idealista*. Sed rursus notandum est hanc doctrinam non publici juris fuisse factam ab ipso Rosmini et e contra, ut habetur apud Fonck, *loc. cit*,, c. 1047, examen librorum philosophiæ a Rosmini ipso editorum Consultores Indicis eo duxisse ut decernerent sententiam absolutionis : « dimittantur opera Antonii Rosmini Serbati » (3 jul. 1854). Sed opera postea publicata absolute erronea erant.

Quomodo vero discipulus Rosmini, W. Lockart tentaverit conciliare doctrinam sui Magistri cum doctrina orthodoxa quæ rejicit pantheismum, vide in ejus *Vie d'Antonio Rosmini*, p. 458-460 (cf. nostras *Inst. Met. gen.*, t. I, p. 599-601).

V. BIBLIOGR. DE ONTOLOGISMO. — 1. Fontes critici. — S. Thomas, *I Dist. III*, q., 1, a. 1 ; q. VII, a. 3 ; *De Verit.*, q. XVIII, a. 1 ; *I^a P.*, q. II, a. 1, ad 1 ; q. XII, a. 1, 2, 4, 11 ; q. LXXXIV, a. 3-5 ; *I^a II^ae*, q. V, a. 5 ; *III C. G.*, c. 52 ; *In Boeth. de Trinit.*, q. I, a. 3 : ad 3^m sic proceditur ; — Suarez, *De Deo*, l. II, c. 7 et 8.

Billot, *De Deo uno et trino*[7], p. 25-42 ; — Bœdder, *Natural Theology*, c. 1 ; — Chossat, *Dieu*, in D. T. C., col. 839 ; — A. Fonck, art. *Ontologisme*, in D. T. C., (qui dat amplam bibliogr et optimus est sub respectu historico, minus vero fortasse sub respectu metaphysico) ; — Franzelin, *De Deo*, th. 10 et 11, p. 127-154 ; — Frœbes, *Psychologia speculativa*, t.II, p. 84-

(1) In tractatu *De Deo uno*, P. Lennerz, p. 10, dantur post unamquamque ex primis istis thesibus varii textus Rosmini, ex sua *Teosofia* deprompti, qui respondent textui censuræ subjecto.

92 ; — Hontheim, *Institutiones theodicææ*, n. 50-61 ; — Kleutgen, *De ipso Deo*, n. 125-138 ; l'*Ontologisme jugé par le S.-Siège*, 1867, tr. Sierp, 1867 ; *Die Philosophie der Vorzeit*, n. 377-490, tr. fr., t. II, p. 210-454 (cf. t. I, p. 105-128) ; — J. de la Vaissière, S. J., *Phil. natur.*, t. II, n. 184-188 ; — Lepidi, *Examen theologico-philosophicum de Ontologismo*, Louvain, 1874 ; — Liberatore, *Della conoscenza intellettuale*, Roma, 1851, t. I integer, tr. fr., *La connaissance intellectuelle* (opus essentiale quod non est superatum) ; — Card. Mazzella, *Rosminiarum propositionum trutina, quas S. R. U. Inquisitio reprobavit, proscripsit, damnavit*, Romæ, 1892 ; — Card. Mercier, *Psychologie*, n. 181 sq. ; — Mertens, art. *Ontologisme*, in D. P. C. R., c. 98-101 ; — Moisant, *Dieu*, p. 24-41 ; — Monaco, *Theologia naturalis*, p. 45 sq. ; — G. Morando, *Esame critico delle XL proposizione rosminiane condannate della S. R. U. Inquisizione*, Milano, 1905 ; — Card. Joachim Pecci (Leo XIII), *Postulatum contra Ontologismum*, in « Acta et Decreta... », Collectio Lacensis, t. VII, c. 849-853 ; — Piat, *Insuffisance des Philosophies de l'intuition*, p. 109 sq. ; — G. Picard, *Saisie immédiate de Dieu*, p. 44-49 ; — Sauvage, art. *Ontologism*, in « Catholic Encyclopedia » ; — Schaaf, *Inst. theol. natur.*, p. 43-62 ; — Sertillanges, *S. Thomas*, t. I, p. 135-136 ; — Stœckl, art. *Ontologismus*, in « Kirchenlexikon » (egregium studium) ; — Tongiorgi, *Psychologia*, n. 422-439 — Urraburu, *Psychologia*, t. II, n. 327 sq. ; — Vacant, *Constitutions du Concile du Vatican*, t. I, p. 134 sq ; — Villard, *Dieu*, t. I, p. 55-63 ; — Zigliara, *Della luce intellettuale e dell' Ontologismo*, 1874, tr. fr. Murgue, 1880-1881, 3 vols ; — « Ami du Clergé », 1930, p. 501.

2. Auctores Ontologistæ : — *a*) Malebranche, *Recherche de la Vérité*, l. III, 2ª P., c. 3-7 ; l. IV, c. 11 ; *X*me *Eclaircissement*, ed. Bouillier, t. II, 369-402 ; — Gerdil, *Principes métaphysiques de la morale chrétienne*, l. II, 11me Princ. (Opere, Roma, 1806, t. II, p. 38 sq.) ; *Défense du sentiment de Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke* (Opere, t. IV, p. 1-255) ; — *b*) Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia* (1840), tr. fr Alary, v. g. t. II, p. 65, 136-140, 148, 153-156, 231-234, 371 ; — Brownson, *Schools of Philosophy*, p. 296 sq. ; *The existence of God*, p. 267 sq. (Works, t. I, Detroit 1882, — citamus Brownson juxta Sauvage, l. c.) ; — *c*) Branchereau, *Prælectiones philosophicæ, in majori Seminario Claromontensi habitæ*, auctore L. B. ; cf. 15 propositiones ejusdem auctoris in quibus resumit doctrinam, ap. Kleutgen, *L'Ontologisme...*, p. 10-12 ; — Fabre d'Envieu, *Défense de l'ontologisme contre les attaques récentes de quelques écrivains qui se disent disciples de S. Thomas*, Paris, Lethielleux, 1862 ; *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme*, 1864 ; *Examen critique de la philosophie thomiste*, Toulouse, Privat, 1904 ; *Cours de Philosophie*, Thorin, 1863-1867 ; — Huguonin, *Etudes philosophiques ou Ontologie* 1856-1857 ; — Rothenflue, *Institutiones philosophicæ*, t. II, n. 156, 157, 165 ; — J. Sans-Fiel, *Discussion amicale de l'ontologisme*, 1865 ; — Ubaghs, *Essais d'idéologie ontologique*, 1860 ; *De la nature de nos idées et de l'ontologisme en général*, 1862 ; *Theodiceæ elementa* ,1857, p. 10, 63, 71 ; *Logicæ seu philosophiæ rationalis elementa*, 6ª ed. 1850 ; *Ontologiæ sive metaphysicæ generalis specimen*, 5ª ed. 1860.

d) Rosmini, *Teosofia*, 1, n. 490 ; 11, n. 848, etc...

3. Studia historica : *a*) **De notione ontologismi** : P. Van de Wœstyne, *Notio ontologismi*, in « Antonianum », janv. 1928, p. 33-64 ; — *b*) **De Malebranche** : Bridet, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, Rivière, 1929, c. v, l'Infini, p. 109-144 ; — R. Church, *A study in the Philosophy of Malebranche*, Londres, Allen, 1931 ; — Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, 1926, p. 211-593 (Vrin) ; — Delbos, *Etude de la philosophie de Malebranche*, 1924, Bloud ; — Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, Ladrange, 1870; — *c*) **De Schola Lovaniensi** : J. Henry, *Le Traditionalisme et l'Ontologisme à l'Université de Louvain*, in « Annales de l'Université de Louvain », t. V, 1924, p. 39-151 ; — L. Noel, in *Histoire de la Belgique contemporaine*, t. III, Bruxelles, Dewit, 1930 ; — *d*) **De Rosmini** : Palhoriès, *Rosmini*, Alcan, 1908, qui dat amplam bibliographiam ; et præterea : G. Schwaiger, *Die Lehre vom « Sentimento fondamentale » bei Rosmini*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1914, p. 155-181 et 340-354 ; G. Rossi, *Studi Rosminiani* in « Riv. di filos. neoscol. », 1923, p. 415-452. — *e*) **De Ontologismo Jesuitarum** *in Gallia :* J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France, Histoire d'un siècle*, 1814-1914, t. III, p. 140-161 et t. IV, p. 46-53 ; — *in Italia :* Giovanni, *P. Romano e l'Ontologismo in Sicilia*, Palermo, 1879 ; — *f*) **De Gioberti** : Padovani, *V. Gioberti ed il cattolicismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1928 ; — L. Cacciapuotti, *L'Abbate Vincenzo Gioberti*, in « Revue de Philosophie », 1929, p. 477-503 ; — Palhoriès, *Gioberti*, Alcan, 1929 ; — Rinieri, *La filosofia de V. Gioberti*, Genova, Derelitti, 1931. — *g*) De **historia generali** controversiarum inter catholicos, imprimis A. Fonck, art. *Ontologisme* in D. T. C. et B. Gilson et P. Kasteren, *Mémoires pour servir à l'histoire du traditionalisme et de l'Ontologisme en Belgique de* 1834 à 1864, Alost, Vernimmen, 1894.

ART. II. — REFUTATUR ONTOLOGISMUS

THESIS VIII. — Existentia Dei non probatur ex intuitione seu visione Dei immediata quam propugnant ontologistæ.

PRÆNOTANDA

I. Principia et rationes Ontologistarum, — quæ præ se ferunt, exponuntur passim in Criteriologia et Psychologia. Tota enim eorum sententia de cognitione Dei pendet a theoria eorum psychologica de idearum universalium et necessariarum origine, quippe qui contendant nostras ideas non posse oriri ex apprehensione sensibilium particularium et contingentium, mediante abstractione, hac ratione moti, quia plus dicunt illæ ideæ quam realitas quælibet finita a qua desumuntur. Unde concludunt a priori, argumentatione quæ de facto proponitur ut metaphysice necessaria, illas ideas debere hauriri immediate in intuitione realitatis summæ, quæ ipsa plus continet quam nostræ ipsæ ideæ. Aliis verbis ita ratiocinantur : « ut nostræ ideæ necessariæ sint intelligibiles, debemus Deum intueri, ergo eum intuemur ». Unde vides eorum sententiam esse funditus oppositam sententiæ peripateticæ nec quicquam ex experientia psychologica desumere.

Jam supra audivimus rationes a Malebranche propositas. Præterea dicunt :

1. Primum intelligibile, quia est prima ratio omnis intelligibilitatis, ideo primo loco debet intellegi in omni intellectione : ergo intuitive intellegitur.

2. Ut possimus aliquid ut finitum, contingens, relativum agnoscere, oportet ut jam ideam Infiniti, Necessarii, Absoluti antea habeamus. Etenim finitudo, contingentia, relativitas sunt notiones negativæ quæ tantum cognoscibiles sunt per suum contrarium, nempe per elementum positivum quod negant. Porro istæ notiones positivæ infiniti,... a nobis haberi non possunt, nisi supponimus nos directe et immediate Infinitum et Absolutum intueri : nam tales ideæ non valent a rebus sensibilibus vel a quocumque ente finito abstrahi, cum in eis nullo modo contineantur. Ergo objectum eorum oportet ut in se immediate apprehendamus.

3. Pariter non intellegitur quomodo aliquid verum, bonum, pulchrum affirmare liceat, vel plus minusve perfectum, nisi habeatur illius proportio seu convenientia cum Vero absoluto, Bono absoluto, Perfecto absoluto. Porro iterum hoc supponit nos prius possidere ideam Veri, Boni absoluti, idea autem talis Absoluti in nobis adesse non potest, nisi ipsum Absolutum immediate intueamur.

Alio modo sic P. Kleutgen exponit argumentationem Ontologistarum : « L'objet de nos connaissances intellectuelles, les idées et les vérités générales sont éternelles, immuables et nécessaires. Alors que les choses qui nous entourent, ainsi que nous qui les concevons, cesseraient d'exister, les idées qui sont vraies intrinsèquemment, ainsi que la possibilité du monde et en général toute vérité qui s'y rapporte, persévéreraient immuablement... Sachant que notre science repose sur la vérité, nous savons aussi avec la même certitude que les idées générales ont en dehors de nous une réalité éternelle, nécessaire, immuable. Or rien ne peut être éternel, nécessaire et immuable, si ce n'est Dieu. Par conséquent, comme en Dieu aucune réalité ne peut être distincte de son essence, les idées générales doivent être Dieu lui-même ou son essence considérée sous différents aspects » (*L'Ontologisme*, p. 49).

4. Quemadmodum tandem, post Gioberti, confundunt ordinem logicum cognitionis nostræ cum ordine ontologico entis, ita confundunt esse in genere cum esse simpliciter seu Infinito ; et contendunt nos immediate apprehendere Esse simpliciter quatenus apprehendimus Esse indeterminatum. Quod immediate patet legenti propositiones Rosmini supra citatas.

Ceterum cognitio *immediata* quæ propria est Ontologismi, quæque ab auctoritate ecclesiastica reprehendebatur, ita definita est a Card. Pecci (Leone XIII) in postulato contra Ontologismum quod Concilio Vaticano proposuit : illa est nempe cognitio « qua res cognoscitur in seipsa, *mediata* vero ea est per quam res cognoscitur in alio : v. g. cognitio qua objectum mihi præsens video est immediata, cognitio qua illud objectum video in speculo est mediata. Nam in primo casu objectum in se, sine ullo medio, video ; in secundo, video immediate imaginem ejus, et, hac mediante, venio in cognitionem objecti quod illa repræsentat » (*Acta et Decreta*,... Collect. Lacensis, t. VII, p. 849).

II. Notiones de intuitione.

A. Intuitio *est apprehensio immediata et concreta alicujus objecti præsentis, actu existentis, sive materialis, sive spiritualis.* Cf. P. Picard, *Saisie immédiate de Dieu*, p. 12. Opponitur cognitioni discursivæ et abstractæ :

1. Quatenus est *immediata*, excludit omne medium logicum *ex* quo et etiam *in* quo (quando unico actu attinguntur medium et mediatum ut in speculo) ;

2. Quatenus est *concreta*, terminatur ad objectum præsens in sua singularitate.

De qua notione audiamus auctorem classicum JOANNEM A S. THOMA, *Logica*, IIª P., q. 23, a. I, edit. Vivès, p. 631 : « Supponenda est definitio notitiæ intuitivæ et abstractivæ, quam tradidimus l. I Sum. c. 6, quod notitia intuitiva est notitia rei præsentis, notitia vero abstractiva est notitia rei absentis. Ubi præsentia et absentia non sumuntur intentionaliter pro ipsa præsentia, seu unione objecti cum potentia. Constat enim nulli notitiæ posse deesse hanc præsentiam : siquidem, sine objecto unito et præsenti potentiæ nulla potest oriri notitia in potentia. Igitur dicitur notitia rei præsentis et absentis, sumpta præsentia et absentia pro ea quæ convenit rei in se. Unde dicit D. Thomas in III *de Ver.*, a. 5 ad 8 : « Quod scientia visionis, quæ est idem quod notitia intuitiva, addit supra simplicem notitiam aliquid quod est extra genus notitiæ secundum existentiam rerum ». Ergo addit existentiam realem, nam intentionalis et objectiva non est extra genus notitiæ. Et in III Dis. 14, q. I, a. 2, dicit : « Quod illud proprie videtur quod habet esse extra videntem » ; ergo existentia quam requirit notitia intuitiva, realis et physica esse debet ».

B. DIVISIO. — Multiplex datur ; duas classes tantum retinemus :

1. Secundum *objectum* : in REALEM cujus objectum præsens actu existit, et in IDEALEM quæ terminatur ad realitatem ordinis idealis (ideam, judicium). Sed sensu stricto illa intuitio, quæ dicitur idealis, non est intuitio nisi per analogiam ; revera confunditur cum *evidentia objectiva* in ordine abstracto : de ea non potest hic esse quæstio.

Notemus tantum hac occasione intuitionem idealem intellegi sæpe operationem intellectualem quæ est sine discursu, vel simpliciter *intellectum* per oppositionem ad *rationem* : ita, v. g., R. Jolivet, in « Rev. thomiste », jan. 1932, cum agit de l'*Intuition intellectuelle* apud S. Thomam, vertit ubique verbum « intellectus » in vocem gallicam « intuition » ; et ita semper intellegitur « intellectus principiorum ».

2. Secundum *gradum perfectionis* : in OBSCURAM quæ causatur simplici præsentia ontologica spiritus ad spiritum, quin requiratur præsentia objecti sicut objectum neque intentio intellectus, sed sufficit præsentia quolibet modo ; et in CLARAM quæ exigit præsentiam objecti sicut objectum, intentionem intellectus et,

servatis servandis, species. Cf. *I Dis. III*, q. I, a. 2 et q. 4, a. 5 ; P. Picard, *loc. cit.*, p. 36 sq.

Hæc autem intuitio *clara* terminatur ad objectum prout est in sua realitate propria. Ergo fit cognitione propria (ex notis ipsius rei), non aliena (ex notis alius rei), et est :

a) Vel *distincta*, seu secundum essentiam et intrinsecam constitutionem rei : sic Deus intuens seipsum et omnia alia entia (intuitio comprehensiva), vel Beati Deum intuentes in patria per visionem beatificam (quæ est intuitio non comprehensiva). Hæc autem intuitio secundum essentiam in creaturis semper admittit gradus, sive terminatur ad Deum in patria, sive in terris (P. Picard, loc. cit., p. 34), sive ad alia entia.

b) Vel *confusa*, seu non secundum essentiam, si terminatur tantum ad objecti existentiam et aliquas ejus notas et proprietates (sic intueor meum Ego et meas affectiones).

Nota Bene. — 1° A propos de la ***notion d'intuition***, il faut mentionner ici le **P. Maréchal**, in « Revue des questions scientifiques », 1909, t. I, p. 244-249, *Le Point de départ de la Métaphysique*, t. V, p. 254-261 et surtout *Abstraction ou intuition*, « Rev. néo-scol. », 1929, p. 123 sq. La notion d'intuition que l'auteur donne à cet endroit et à laquelle il se réfère dans toute son étude, est essentiellement différente de la notion scolastique que nous avons exposée plus haut. Il faut la connaître : « Imitant la définition Kantienne, qui me semble précise, adaptée aux exigences des chevauchements fâcheux de significations, j'appellerai *intuition intellectuelle* une connaissance générale ou particulière, dans laquelle la matière, la forme et la réalité (soit actuelle, soit possible) de l'objet représenté seraient également données par l'*a priori* même de notre faculté intellective. — Cette intuition ne se confond entièrement ni avec l'évidence cartésienne ni avec l'intuition transcendantale obscure de Fichte ou de Schelling, ni avec l'intuition bergsonienne, ni avec les « intuitions imparfaites » de quelques auteurs récents (où je ne puis voir qu'un *a priori* discursif). Par contre l'intuition intellectuelle comme je la définis, rejoindrait, au degré près, celle même que les scolastiques attribuent à l'Intelligence divine et aux intelligences angéliques. Elle est caractérisée par l'origine métempirique, *a priori*, de tous ses principes constitutifs prochains » (tiré à part, p. 30-31). De toute évidence ce n'est pas de cette intuition qu'il s'agit dans la thèse des Ontologistes.

2° Sur la notion d'Intuition dans la philosophie moderne et contemporaine, voir *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, t. I, au mot *Intuition*, p. 391-402. Les divers sens de cette notion sont extrêmement variés et il est trop clair que l'intuition intellectuelle selon Kant, qui impliquerait l'appréhension immédiate de l'existence de l'Être suprême, et qui n'est jamais donnée, n'a rien de commun avec l'intuition selon Bergson, dont au reste on trouvera une longue analyse dans le *Bergson* de M. Chevalier, 104-110 ou dans celui de F. Challaye, p. 38-59.

Pour se faire une idée vraie de l'intuition de **Bergson**, il n'est que de l'entendre nous la définir lui-même : « L'instinct est sympathie. Si cette sympathie pouvait étendre son objet et aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clef des opérations vitales, — de même que l'intelligence, développée et redressée, nous introduit dans la matière. Car, nous ne saurions trop le répéter, l'intelligence et l'instinct sont tournés dans deux sens opposés, celle-là vers la matière inerte, celui-ci vers la vie. L'intelligence, par l'intermédiaire de la science qui est son œuvre, nous livrera de plus en plus complètement le secret des opérations physiques ; de la vie, elle ne nous apporte et ne prétend d'ailleurs nous apporter qu'une traduction en termes d'inertie. Elle tourne tout autour, prenant, du dehors, le plus grand nombre possible de vues sur cet objet qu'elle attire chez elle, au lieu d'entrer chez lui. Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'*intuition*, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment. Qu'un effort de ce genre n'est pas impossible, c'est ce que démontre déjà l'existence chez l'homme d'une faculté esthétique à côté de la perception normale... » (*Évolution créatrice*, p. 191-192). Déjà, dans la « Revue de Métaphys. et de Morale », de 1903, p. 3, il avait écrit : « On appelle intuition, cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent, d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres ». L'on sait assez quel rôle cette notion joue dans la philosophie de Bergson, puisque c'est à l'intuition ainsi entendue de la durée qu'il rattache sa philosophie entière, comme il l'a écrit lui-même dans une lettre bien connue et essentielle à Höffding, que celui-ci cite dans son livre, *La philosophie de Bergson*, p. 160-161.

E. Le Roy, dans son ouvrage sur *La pensée intuitive*, Boivin, 1929, 1930, n'a fait que reprendre à son compte et développer cette même notion de l'intuition, avec le constant souci d'écarter de cette saisie de l'immédiat qui caractérise l'intuition bergsonienne de la durée, jusqu'au moindre soupçon de réalisme et de lui donner un sens exclusivement idéaliste. Cette « intuition de la durée », la seule vraie, est d'ailleurs, comme le concède Bergson, très difficile et rare ; elle exige une véritable ascèse intellectuelle et morale, qui n'est accessible qu'au petit nombre et elle présuppose comme idéal accepté et « préformant », celui « d'une connaissance entièrement revivifiée, convertie en action vive, revenue de l'abstraction symbolique à la perception concrète » (t. I, p. 134-135).

Inutile de dire à nouveau que l'intuition dont parlent les Ontologistes n'a rien de commun avec cette autre sorte d'intuition.

3° Une autre notion de l'intuition, apparentée à celle de Bergson, mais originale, est celle que défend **B. Croce**. D'après lui, le primat de toute spéculation possible est en effet l'intuition. Qu'est-ce à dire ? « C'est la contemplation naïve du particulier, indépendante de toute réflexion, de toute finalité, de toute moralité : c'est la vision de l'individuel comme tel, abstraction faite de tout jugement sur son existence et sa réalité, considéré comme un élément particulier et indivisible de la vie de l'esprit ». Par exemple : l'intuition artistique d'un clair de lune n'impliquant aucune affirmation de son existence. L'intuition est donc différente de la perception. Prévoyant qu'il ne peut y avoir intuition

sinon de la réalité objective et donc que les perceptions du réel sont seules possibles, Croce nous ramène à considérer l'esprit qui commence à intuitionner. « La conscience de la réalité s'appuie sur la distinction des images réelles et des images irréelles, distinction qui n'existe pas à l'origine. Les premières perceptions ne tiendront donc ni au réel ni à l'irréel : ce seront de simples intuitions » (*Estetica*, p. 6). L'enfant, avec la difficulté qu'il éprouve à distinguer l'histoire de la fable, nous donne de cet état primitif de l'âme une idée vague et approximative. « L'intuition, dit Croce, est l'unité indifférenciée de la perception, du réel et de la simple image du possible. Dans l'intuition, on ne s'oppose pas à la réalité extérieure, on objective ses impressions quelles qu'elles soient » (*ibid.*). L'intuition ainsi établie constitue le premier degré de la connaissance et renferme la donnée de l'expérience à laquelle l'intelligence s'applique ensuite pour construire le monde. En effet, le monde, pour Croce, n'existe pas avant qu'aient joué les catégories de l'esprit, avant le concept, — le monde de l'intuition n'étant pas un monde, parce qu'il lui manque le jugement d'existence et le contact avec le réel. Ce sont les catégories logiques qui, agissant sur les données de l'intuition, transforment ces données en des concepts qui nous donnent le monde. L'intuition est donc identifiée avec l'expression : « intuire è esprimere e nient' altro che esprimere » (*ibid.*, p. 14).

4° M. **Vialatoux**, dans son petit livre, *Le Discours et l'Intuition*, Bloud, 1930, a essayé de concilier les points de vue scolastique et bergsonien ou newmanien, mais au détriment de la clarté : à peine de tout brouiller, on ne saurait rapprocher dans une notion commune la perception immédiate d'une réalité concrète et l'évidence des premiers principes, avec la « sympathie » instinctive et esthétique qui constitue l'intuition bergsonienne, ou « la connaissance réelle » si chère à Newman ou à M. Blondel ; ce sont là choses disparates. — Enfin, signalons l'ouvrage de Spaier, *La pensée concrète*, Alcan, 1927, qui contient, sur l'intuition opposée à l'abstraction, des vues contestables, mais utiles à connaître.

5° Sur l'intuition entendue au sens scolastique, outre le P. Picard, *loc. cit.*, on pourra consulter avec fruit : B. Romeyer, *S. Thomas et notre connaissance de l'esprit*, « Arch. de phil. », VI, 2, et *A propos de S. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, in « Revue de phil. », 1929, p. 551-573 ; — Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, p. 161-162 ; — De Munnynck, *Examen de la philosophie bergsonienne*, in « Documents de la Vie intellectuelle », juin 1930, p. 544 sq. ; — Roland-Gosselin, *Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste ?* in « Philosophia perennis » (Geyser), 1930, p. 710-730 ; — R. Jolivet, *L'intuition intellectuelle*, in « Revue thomiste », janvier 1932, p. 52-71.

III. Positio thesis :

1. Supposita intuitione reali ipsius Dei, ipso facto existentia Dei evidenter constaret. Sed quæstio est an reipsa homo naturaliter sic Deum immediate apprehendat.

2. Unde non agitur quæstio *possibilitatis* utrum nempe hic modus cognitionis possit conferri naturæ nostræ in statu viæ : de hoc cf. Theologos et infra ; sed est quæstio *facti*. Quia vero

res habetur cum theistis, jam in discussione potest supponi existentia Dei ejusque attributa, v. g. simplicitas, et præsertim infinitas in perfectione. Pariter supponere licet intrinsecam repugnantiam Pantheismi quæ confunderet realitatem finiti et Infiniti, quam repugnantiam ipsi Ontologistæ admittunt.

3. Quoad factum, negamus dari naturaliter quamlibet intuitionem Dei claram sive distinctam, sive confusam ex qua ascendere possimus ad existentiam Dei, entis summi et perfecti, affirmandam ; non vero omnem intuitionem etiam obscuram quam, Deo jam aliunde probato, possemus agnoscere ut realem : sed de ista, si qua datur, nihil dicimus in thesi, quippe quæ nihilo inserviret in re præsenti. A fortiori non negatur nos posse naturaliter exigere et appetere modum cognitionis Dei qui perfectior sit quam modus per species abstractas ; sed ab hoc nunc etiam præscindimus.

4. Directe contra Ontologistas puros ponitur thesis, non vero contra illos qui ideam Dei innatam admitterent, ut sunt certo S. Bonaventura, vel Cartesius. Ceterum de priore in Scholio dicemus aliquid.

IV. Nota Thesis : certa ut ponitur.

DEMONSTRATIO

***Argum. I*^m^ :** *quatenus hæc visio opponitur factis.*

Conscientia sive directa sive reflexa, prorsus tacet de tali cognitione intuitiva Dei infiniti sive directa sive confusa.

Atqui si Deum immediate intueremur, necessario *deberemus* istam intuitionem cognoscere per conscientiam, confuse saltem, ita ut in reflexione deberemus posse Deum agnoscere ut causam immediatam et illuminantem, intellectam in actu, cognitionis nostræ. — *Ergo.*

Ad Major. — Non agitur hic de ordine *ontologico*, nam non negatur, immo affirmatur in hoc ordine, proprietates ad quas appellant ontologistæ, nempe immutabilitatem, necessitatem, æternitatem essentiarum, omnino supponere Deum ; sed agitur de ordine *logico* et *psychologico* cognitionis.

Porro in hoc ordine apprehenduntur quidem variæ essentiæ sub his aspectibus æternitatis, necessitatis, etc., sed modo præcisivo a conditionibus temporis et mutationis quibus objecta subji-

ciuntur, quin existentia Dei ullo modo significetur et ulla relatio ad eam in implicito conscientiæ *subjectivæ* affirmetur. Utrum in implicito objectivo affirmationis hæc relatio inveniatur necne, est alia quæstio quæ pertinet ad argumentum ex veritatibus æternis desumptum quamque in tomo II disputabimus ; sed nihili refert ad ontologismum.

Nota Bene : 1° Ontologistæ non solent contendere nos hanc conscientiam visionis habere (1), nec ideo sufficit contra eos stabilire non-existentiam facti. Sed 2° ut argumentum firmum contra eos stabiliatur, oportet ut ostendatur, si eorum sententia esset vera, nos *debere* necessario habere conscientiam hujus visionis : quamdiu hæc necessitas metaphysica non stabilita fuerit, refutatio apodictica ex ratione metaphysica non dabitur.

Prob. minor. — Hæc enim visio juxta Ontologistas est fundamentum omnium cognitionum metaphysicarum, et Deus, quatenus lumen intellectuale, est principium activum quod producit solum, et sine ullo intermedio, cognitionem omnium idearum metaphysicarum : « Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit ; siquidem est ipsum lumen intellectuale ; — Esse illud quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum » (Denzinger-B., n. 1659-1660). Aliis verbis, Deus est objectum primum in quo ut in medio, directe et sine ullo alio intermedio, omnia attributa essentialia cognoscimus quibus omnia cognoscimus.

Porro : 1° tale objectum deberet in conscientia attingi ut tale : secus enim dicendi essemus videre per evidentiam et in se (quia sine intermedio) aliquid quod de facto non videremus in se sed tantum in idea, in effectu, in conclusione ; al. v. haberemus quoad idem sub eodem respectu evidentiam simul immediatam (quia daretur intuitio, ergo apprehensio et cognitio immediata) et non immediatam (quia, quatenus non conscia,

(1) Quid Gioberti de hoc puncto cruciali senserit, cf. Fonck, art. *Ontologisme*, in D. T. C., c. 1040-1041. « Gioberti s'en tire en prétendant qu'en effet l'intuition est consciente, mais qu'il est peu d'esprits doués du « sens ontologique », c'est-à-dire capables de « soumettre impérieusement à la *réflexion ontologique* l'intuition contemplative, capables de saisir habilement, de posséder parfaitement la marche de l'intuition et de l'exprimer exactement à soi-même ou aux autres ». Sed ubi agitur talis reflexio *ontologica*, supponitur intuitio *conscia* objecti in quod fertur reflexio. Porro ad realitatem hujus intuitionis probandam, nihil affert nec afferre potest Gioberti.

ergo non cognitio immediata, non apprehensio, non intuitio) sed tantum mediatam, ergo non per intuitionem.

2° Præterea talis est natura hujus objecti ut non possit nec *debeat* in theoria Ontologistarum attingi quin præsentia ejus et illuminatio directa — etiam confusissima — signis propriis et notis peculiaribus, conscientiæ manifestetur : secus non cognosceretur ut tale, nempe ut infinitum, nec attingeretur qua infinitum, ut fons et ratio et objectum cognitionis quam habemus de infinito ejusque proprietatibus. — Porro ita et sub hoc respectu debet attingi.

Al. v. la raison pour laquelle les ontologistes recourent à la vision en Dieu est que, sans elle, l'objectivité des idées de nécessaire, d'infini ne se peut justifier. Or, leur rétorquons-nous, cette justification elle-même ne se peut justifier si vous n'avez pas conscience de cette vision, car, aussi longtemps qu'elle vous fera défaut, nous pourrons douter que cette objectivité soit fondée et vous dire : « cette objectivité ne tient comme vous le prétendez, que si j'ai la vision de Dieu. Or rien ne m'assure que j'aie cette vision tant que je n'en ai pas conscience, c'est-à-dire tant que je ne vois pas. Donc rien ne m'assure de cette objectivité et votre argument se retourne contre vous ».

3° Tandem, cum juxta theoriam certitudo et objectivitas non possint affirmari nisi propter actum et in actu quo divinum apprehenditur, necessario sequitur hanc apprehensionem debere esse consciam : actus enim ille, quippe qui summe intellectualis et formaliter cognoscitivus, non potest non esse conscius. Objectum autem quod per illud attingitur et quod affirmatur esse sola ratio ideæ nostræ, debet apprehendi qua tale per conscientiam : secus aut ratio non tantum ontologica sed psychologica efformationis ideæ nostræ non daretur, aut tunc idea innata deberet affirmari, sed nunc jam non esset ontologismus.

Objicitur : Sed tunc in doctrina thomistica negandus esset pari jure « intellectus agens ». Cum enim hic intellectus sit facultas cognitionis essentialiter spiritualis et activa, deberet cadere sub conscientiam. Porro nullam conscientiam habemus de eo. Ergo. — Si respondetur eum esse facultatem cognitionis quæ non cognoscat, tunc urgetur difficultas, nedum minuatur. — Ceterum, quemadmodum thomistæ concludunt ex ratiocinio necessitatem intellectus agentis, ita ontologistæ necessitatem intuitionis.

RESPONDEO : — Negatur omnimode paritas. Nam : *a*) Intuitio non est facultas, sed *actus* cognitionis ideoque supponit objectum cognitum ut tale ; porro intuitio objecti cujus nulla conscientia habetur, idem est ac non intuitio objecti, seu cognitio objecti non cogniti, nempe contradictio in terminis. Intellectus agens (etsi evidenter multas patitur difficultates, si ut facultas mere abstrahens sumitur) e contra est *facultas*, seu principium *quo* activitatis et quidem conferens ad cognitionem, sed minime cognoscens, quatenus saltem distinguitur ab intellectu possibili. Porro nulla est contradictio si facultas non cognoscitiva, quæ est merum instrumentum, non immediate attingitur a conscientia in sua activitate : quod ceterum obtinet pro multis aliis facultatibus in homine.

b) Nedum necessitas illius visionis adstruatur, — ut adstruitur, saltem valde probabiliter, necessitas intellectus agentis seu alicujus functionis intellectualis quæ ei respondeat, — ostenditur ex argumento sequenti nostrum modum naturalem cognoscendi excludere hanc visionem et alium modum supponere.

***Argum. II*^m^ :** *qualenus conlradicil naluræ noslræ cognilionis.* — Juxta Ontologistas, Deus esset objectum primo et per se cognitum nostri intellectus, in quo viso alia cognoscerentur.

Atqui hoc repugnat naturæ intellectus nostri. — *Ergo.*

PROB. MINOR. — Objectum primo et per se cognitum intellectus est ei maxime proportionatum.

Atqui Deus, essentia simplicissima et maxime spiritualis, non est pro intellectu humano hujusmodi objectum, sed quidditas rerum sensibilium, ut in Psychologia probatur. « Cum enim mens humana sit corpori conserta, ut unam cum eo naturam constituat, objectum ei consentaneum est intelligibile in re corporea. Quapropter naturale est homini incorporea per corporea et Deum ex creatis rebus ratiocinando cognoscere » (Kleutgen, *De ipso Deo*, p. 90).

Inde fit ut cognitio naturalis quam habemus de Deo non sit secundum essentiam, neque secundum propriam formam, sed, prout ceterum constat in reflexione, sit tantum *præcisiva* : quatenus attingimus essentiam Dei præcisam cum a personis tum ab attributis et unum attributum præcisum ab aliis ; — et præsertim *analogica* : quatenus et essentia et perfectiones divi-

næ non attinguntur nisi proficiscendo a perfectionibus creatis et per analogiam cum eis, ut postea evolvemus, et prout constat immediate ex reflexione in conceptum Dei quem de facto habemus, quique non repræsentat Deum nisi per ordinem ad creaturas (cf. Schaaf, p. 58). Cf. *In Boet. de Trin.*, q. VI, a. 3 (ed. Parmensis, t. XVII, p. 394).

Cujus facti ratio intima sæpe data est a S. Thoma : « Cujuslibet cognoscentis (immediate per intuitionem) cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis... Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum » (*I^a P.*, q. XII, a. 4 c. ; cf. *De Ver.*, q. VIII, a. 3 c. ; *III C. G.*, c. 52 et Romeyer, *La Doctrine de la vérité*, in « Arch. de Phil. », III, 2, p. 20).

Argum. III^m : quatenus implicat visionem beatificam. — Si, ut volunt Malebranche et Ontologistæ XIX^i sæculi, idea nostra τοῦ Esse sine addito terminatur ad Ens infinitum qua tale, sequeretur nos vel habere nunc visionem beatificam, vel saltem experientiam mysticam ordinis summi.

Atqui falsum consequens. — *Ergo* et antecedens.

Ad Major. — « Par la fonction qu'ils lui font remplir dans notre connaissance et qui est la participation des idées mêmes de Dieu (cf. v. g. Fabre, *Défense*, p. 4 et Denzinger-B., n. 1659-1660), les ontologistes avouent implicitement que leur idée de l'être est bien une intuition de Dieu comme être infini, souverainement parfait, exemplaire de toute vérité. C'est donc bien une connaissance du même ordre que la vision béatifique » (P. Picard, *Saisie...*, p. 46). Porro data causa sequitur effectus.

Ceterum in hoc casu, vana est distinctio quæ afferretur inter essentiam et ideas rerum quæ continerentur in Deo : nam istæ ideæ, prout sunt in Deo, identificantur cum essentia divina, seu potius « sunt ipsa essentia creatrix ».

Ad rem S. Thomas, *De Spir. creat.*, a. 10, ad 8 : « Augustinus Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum subsistentes : sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratur a luce divina de omnibus judicamus ; non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim

esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus ; sed secundum quod illæ supremæ rationes imprimunt in mentes nostras ».

Neque refert hic denegatio nota variorum Ontologistarum qui constanter respuunt hanc visionem beatificam : quæstio est utrum conditiones quas ponunt, hanc consequentiam logice implicent annon. Porro si omnes ideæ metaphysicæ cognoscuntur in evidentia lucis divinæ, quasi ipsas rationes divinas immediate videremus in hac luce, ut patet ex Ontologistarum scriptis, necessario sequitur mentem debere apprehendere immediate in se hanc lucem divinam æternam quæ agit partes luminis intellectualis nostri, dum noster intellectus se habet passive ad actionem ejus. Hoc autem supponit necessario apprehensionem immediatam essentiæ divinæ, quæ est visio beatifica secundum varios suos gradus juxta capacitatem uniuscujusque, quæque necessario est aliquo modo clara, sin minus distincta, cum non tantum realitatem aliam a subjecto ut præsentem apprehendat, sed essentiam determinatam, nempe sub ratione exemplaris summi. — Porro si talis visio datur, rursus necessario de ea conscientiam habere debemus.

Ad Minor. — Est evidens ex sola experientia qua nimium constat nos non esse beatos, neque contemplari Deum ut infinitum et perfectum, quicquid sit de illis paucis qui ad dona mystica sublimia per gratiam Dei eliguntur et elevantur.

Præterea talis visio, si daretur, vel talis experientia mystica, implicaret necessario, ut ostendunt theologi, auxilia ordinis supernaturalis stricte dicti : unde, si omnibus talis visio vel talia dona essent naturalia, sequeretur tolli distinctionem omnem inter ordinem naturalem et ordinem supernaturalem.

Argum. IV m *: quatenus Ontologismus ducit ad pantheismum.* — 1. « L'idée de l'être simplement dit *(ens simpliciter)* est pour les Ontologistes Dieu même, l'être infini que nous percevons immédiatement et qui, affectée de négations et de limites, nous sert à concevoir les êtres finis.

« Or la thèse de l'*ens simpliciter*, par l'univocité de l'*ens* que tiennent communément les ontologistes, ou de l'*esse*, comme le prétendait en particulier Rosmini, implique logiquement, qu'on le veuille ou non, le panthéisme. En effet, si tout le contenu positif de notre idée d'être correspond objectivement à l'*ens simpliciter*, infini, et si l'*esse*, bien que reçu et extrinsèquement limité par des essences, purs principes de négation, signifie une perfection qui, d'elle-même, *ratione sui*, est une et infinie, il s'ensuit que tous les êtres, de par la réalité positive qui les constitue intrinsèquement, contiennent un élément qui, de droit, est formellement identique à l'être divin, et que par

conséquent, au titre même de leur réalité, ils se confondent avec Dieu » (Picard, *ibid.*, p. 45).

2. Alia argumenta ex periculo pantheismi desumpserunt Card. Pecci et Sforza in Postulato quod Concilio Vaticano proposuerant. Quæ videre est *loc. cit.* in Bibliogr. et apud Fonck, art. *Ontologisme*, in D. T. C., col. 1056-1058. Sed hæc argumenta omnia crisi sunt subjicienda, quippe quæ non omnia efficacia.

SCHOLIA

I. Origo psychologica Ontologismi. — 1. Forsitan procederet ex natura psychologica speciali nostræ apprehensionis τοῦ esse atque infiniti. Hæc enim apprehensio potest haberi sive in stadio quasi spontaneo intellectus confusi, sive in stadio distincto rationis ratiocinantis. Porro in primo stadio manifestatur spontanee aptitudo naturalis hominum ad Deum immediate cognoscendum et de rebus divinis judicandum, seu connaturalitas originalis nostræ naturæ ad Deum, quæ ceterum est sigillum auctoris in sua natura et testatur præsentiam Dei summe intelligibilis intimari aliquo modo nostræ animæ intellectivæ. De hac aptitudine et connaturalitate sæpissime loquuntur SS. Patres (« animæ naturaliter christianæ »), ut supra notatum est (1), et aliquando S. Thomas (*I Dis.* III, q. 4, a. 5 : de quo, cf. P. Picard, *Saisie*.., p. 18-30) (2). Ontologistæ autem erravisse videntur, cum hanc præsentiam, — veram quidem sed valde obscuram, ontologicam et mere habitualem, et probabilius conscientiæ psychologicæ numquam naturaliter perviam, — existimarent apprehendi posse, modo sat distincto et scientifico, tamquam realitatem quæ apta esset ad systema quoddam rationale de origine idearum fundandum, et inde immediate erui posse existentiam Dei in stadio distincto rationis discursivæ.

---

(1) Hanc optimam thesim propugnat Card. Franzelin, in suo *De Deo uno*, p. 105 sq. : « Notio Dei primitiva et adhuc confusa a SS. Patribus *naturæ insita* appellatur non eo sensu quo recentiores quidam de *ideis innatis* loquuntur. Patres enim illam Dei notitiam cum ipsa rationali natura consertam dicunt, quod naturæ insito lumine velut sponte concipiatur ex obvia rerum mundanarum consideratione citra inquisitionem philosophicam et citra institutionem positivæ revelationis ; adeoque distinguunt *notitiam insitam* non ab acquisita simpliciter, sed tum a cognitione excultiori per diligentiores subtilioresque meditationes, tum maxime a cognitione perfectiori quæ revelationi debetur ».

(2) Le P. Gardeil dans la *Structure de l'âme* a essayé, mais en vain à notre avis, d'énerver ce commentaire du P. Picard.

2. Præterea negandum est quidem omnino *primum ontologicum*, nempe Deum, debere esse *primum logicum* NOBIS, quasi illud quod in ordine cognitionis, chronologice primum et psychologice apprehendimus, esset Deus. Hoc tamen non impedit quominus nos debeamus affirmare Deum esse primum ipsius ordinis logici absoluti, quatenus est fundamentum ultimum istius ordinis ; et præterea, etiamsi primum logicum seu cognoscibile pro nobis est ens commune ejusque principia, fatendum est hæc non sese imponere nostræ menti ut absolute universalia neque cognosci a nobis tamquam valore prædita pro tota amplitudine entis ad Infinitum usque, nisi quia ens finitum a quo abstrahuntur habet revera relationem ontologicam ad illud primum ontologicum et quia illa relatio in contingentia ejusdem entis finiti implicite et obscure apprehenditur. Inde sic movetur instinctus profundus intellectus qui ad idem primum ontologicum intrinsece ordinatur. Ille autem instinctus est, sicut alii instinctus, necessarius et aliquo modo cæcus, sed nititur ontologice in quadam « influentia » intellectuali et obscura primi ontologici ; et exercite manifestatur hac activitate qua intellectus noster, vi dynamismi sui revera tendit naturaliter ad verum quodlibet in quo elucet remissio splendoris supremi, qui est fons et finis omnis veritatis, h. e. primum ontologicum. Supponit, inquam, « influentiam » *obscuram*, nempe habitualem et indistinctam, qua Deus præsens immanenter in sua creatura rationali, eam impellit et attrahit ad se, ita ut per experientiam rerum sensibilium et motuum animæ dirigatur ad objectum semper magis ac magis perfectum quod finem melius appropinquat, influentiam ceterum quæ sola non sufficit ut objectum ejus discernatur, — *intellectualem* vero, quatenus ipse intellectus, vi suæ naturæ et dynamismi proprii, quærens veritatem et rationes intelligibiles, respondet voci Entis cujus est quasi ἠχώ, et simul præsentit ultra apparentias Illum cujus res finita est tantum præco.

Hoc, — sed hoc tantum, — in Ontologismo est verum, quod ceterum agnoscunt metaphysici realistæ omnes, qui ultra ens abstractum progrediuntur et sub abstractione ens reale quærunt. Illud certe exprimere nequeunt cum formulis abstractis quæ essent claræ et distinctæ, quæque sibi sufficerent : quare inquieti manent. Unde proni sunt ad admittendum ordinem quemdam superiorem abstractioni, qui sustineat ordinem abs-

tractionis, quique sit apprehensivus, quovis gradu etsi obscurissimo, actionis divinæ et constituat quasi stadium inferius seu adumbrationem cognitionis plenioris et satiantis quæ nostra erit in patria. Non negandus est influxus, seu melius, sit venia verbo, « influentia » Dei in intellectum nostrum, neque hæc quasi vis a tergo qua naturaliter impellimur a Deo ad Deum, quæque est nostra finalitas interna. Sed si datur in ordine ontologico et est conditio totius nostræ vitæ, inde non sequitur in ordine logico et psychologico eam esse primum quod apprehendatur atque ex quo ad cognitionem Dei pervenire possimus.

Propter hanc partem veritatis quam detinet Ontologismus, quæque difficillima est quæ sine errore secernatur, inde factum est, — saltem sic suspicari licet, — ut DD. Gasser in Concilio Vaticano Patres averterit a condemnatione categorica et generali illius theoriæ ante pleniorem investigationem : « cum sit tanti momenti, in quo verum a falso forsan latum crinem distat, ideo certe res ista serio et conciliariter esset ponderanda » (*Acta et Decreta*..., Collectio Lacensis, t. VII, c. 153). Nec tempus postea affuit ut crisi subjiceretur postulatum Card[is] Joachim Pecci, in quo « proponebatur damnanda a Concilio sequens propositio : naturalis est homini cognitio Dei immediata et directa ». Inde factum est ut conciliariter Ontologismus non fuerit damnatus. Tantum remanent damnatæ propositiones D. Branchereau, quæ ceterum totum Ontologismum continent, — et propositiones Rosmini.

II. Argumentum minus validum contra ontologistas. — Secundum multos, « omnis cognitio immediata Dei est cognitio per essentiam. Cum autem essentia Dei sit simplex, qui eam immediate cognoscit necessario cognoscit id totum quod Deus est nec posset ullo modo errare. Porro cognitio Dei secundum Ontologistas est immediata. Ergo mens non posset errori subjici in cognitione rerum divinarum ». Ita v. g. Card. Mercier, *Psychologie*, loc. cit., arg. 3[m].

Sed noto : 1° Primum antecedens negandum est in sua universalitate, cum possit haberi cognitio immediata Dei, ut dictum est in prænotandis, per contactum interiorem qui non gignat cognitionem per essentiam, sed tantum apprehensionem confusam et obscuram præsentiæ, immo qui sit cognitio tantum « rudimentaire, extrêmement confuse, voisine de la subconscience » (Picard, p. 56). Quo in casu, notandum est nihil inde sequi posse pro cognitione Dei in ordine cognitionis distinctæ ; habetur tunc tantum quasi « une pierre d'attente », sed nihil ultra.

Revera qui tenent apprehensionem immediatam naturalem Dei, titulo ejus præsentiæ ontologicæ animæ, dicunt : « comme cette présence

ne se révèle pas à nous dans des actes vitaux qui seraient à la fois les nôtres et ceux de Dieu, il s'ensuit que, par elle-même et à elle seule, elle peut rester et reste en effet chez beaucoup d'hommes à l'état subconscient ou inconscient ». Quomodo vero distinguatur sententia P. Picard ab illa Ontologistarum : cf. Picard, *Saisie*, p. 46 sq.

2° Etiamsi haberetur cognitio Dei immediata, sive tantum quoad *an est*, ut de facto admittendum esse videtur præter visionem beatificam in gratiis ordinis mystici proprie dicti (cf. infra), sive etiam intra certos limites cognitionis confusæ quoad *quid est*, minime sequeretur mentem tunc necessario videre Deum secundum id totum quod est, ita ut haberetur visio beatifica et error esset impossibilis. Dantur enim gradus innumeri in tali cognitione, quæ potest esse confusa, clara, distincta..., immo etiam diversissima inter beatos. Tunc enim potest et debet dici essentiam Dei apprehendi totam sed non totaliter. « D'abord est-il vrai que d'un être simple on perçoit nécessairement tout ou rien ? Si Dieu était simple par indigence, à la manière d'un point mathématique, cet argument vaudrait sans doute, mais appliqué à une simplicité infiniment riche comme est celle de Dieu, il perd sa force. A l'âme humaine même la plus parfaite qui le perçoit par la vision béatifique, Dieu ne découvre pas tout ce que son essence infiniment simple possède en fait de virtualités et de perfections éminentes. Cf. S. Thomas, *de Ver.*, q. xx, a. 4 c. Lorsque l'objet de l'intuition est l'Être infini, la transcendance de cet objet déborde toute connaissance créée, fût-ce celle de l'Homme-Dieu, de telle sorte qu'une infinité d'aspects réels de cet Être infiniment simple échappent nécessairement à l'esprit fini qui le contemple... Du reste, les raisons contre la possibilité de la perception confuse de Dieu tendraient tout aussi bien à démontrer que la vision béatifique ne peut être qu'absolument parfaite et donc strictement égale en tous les esprits qui en jouissent. Que si la vision béatifique elle-même peut admettre des degrés de perfection sans doute innombrables, à cause de la réceptivité très inégale des sujets, à combien plus forte raison la saisie immédiate de Dieu ne sera-t-elle pas obscurcie dans l'âme humaine soumise aux conditions matérielles de la vie présente » (Picard, *ibid.*, p. 34-36).

Ut recte notat Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem heil. Augustinus*, p. 36, n. 1 : si ex una parte Deus dicitur simplex, propter indivisionem et indivisibilitatem essentiæ, seu propter exclusionem omnis compositionis realis, ex alia parte, propter infinitatem sub ratione multiplicitatis potest et debet considerari, ita ut, juxta S. Augustinum (*De Trin.*, l. XV, c. 6, n. 10, P. L., t. XLII, c. 1064), « si sit illic quod conspiciamus, est quod etiam non conspectum credere debeamus ». Ceteroquin contendunt Ontologistæ intuitionem esse considerandam *subjective* seu secundum limitatum et imperfectum intellectum creatum. Unde contra eos aliunde est procedendum. Cf. Van de Woestyne, p. 388.

3° Pour compléter ce qui précède, citons encore ces remarques du P. Picard :

« Ce n'est de l'Ontologisme à aucun degré que de reconnaître l'existence non pas d'une vison de Dieu, mais d'un instinct naturel profond du divin dans la conscience humaine et de faire dériver cet instinct de la présence intime du Créateur à sa créature raisonnable. Quel intermédiaire psychologique permet de passer du contact ontologique à l'instinct ? A priori on peut invoquer pour cela soit une inférence rudimentaire, soit un toucher obscur. De ces deux voies la première peut s'appeler discursive, et la

seconde, à cause de son caractère immédiat, peut être dite intuitive, à condition d'ôter à ce mot tout ce qui rappellerait la vision, pour ne lui faire exprimer, dans l'ordre intellectuel, qu'un analogue de la sensation de toucher. Ainsi entendues, ces deux voies sont orthodoxes » (« Revue d'Ascétique et de Mystique », jan. 1924, p. 96). Mais en toute hypothèse, ce toucher obscur, si on l'admet, ne peut être connu et discerné comme étant de Dieu, que si l'on a déjà établi *par ailleurs* et connu l'existence de Dieu : il ne peut à aucun titre nous servir de tremplin ferme pour monter directement jusqu'à Dieu.

4° Nous ne l'ignorons pas : d'aucuns, sachant après coup, par le développement d'une métaphysique théiste, la vérité du mot de S. Paul : « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être », et la vérité du mot de S. Augustin : « Dieu plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes », raisonnent à partir de cela et prétendent trouver en chacune de nos opérations Dieu comme sujet nécessaire et plus profond de nos actes : « operari sequitur esse », disent-ils, or nous sommes « ab alio, a Deo », donc nous opérons « a Deo ». D'où ils concluent que l'on pourrait peut-être « retourner le manteau » et « faire saisir la doublure psychologique que suppose en nous la réalité ontologique ». Ainsi voudrait-on proposer comme preuve suffisante de l'existence divine la saisie immédiate de Dieu en nous.

Nous retrouverons cette thèse lorsque nous parlerons de l'*Action*. Disons tout de suite que, pour pouvoir donner lieu à une preuve, cette présence de Dieu en nous devrait tomber sous la conscience de manière à pouvoir être explicitée par le discours. Or, si l'on accorde avec le P. Picard qu'il peut en être et qu'il en est ainsi chez quelques-uns, sans que cela dépasse les forces de la nature, ce n'est qu'à titre d'exception et de privilège ; et donc ce ne saurait être un point de départ qui vaille universellement. Quant à trouver Dieu présent dans nos actes à titre d'objet implicite, nous avons déjà vu et nous montrerons plus loin qu'avant d'avoir prouvé Dieu, nous ne pouvons pas dire avec certitude si l'explicitation de cet implicite nous donne vraiment Dieu, si l'on n'arrive pas tout simplement par là à un manque, à un besoin radical d'un autre et donc à la pure contingence : d'où l'on conclura Dieu par le principe de raison suffisante, mais non pas du tout par une simple analyse qui ne mettrait en jeu que le principe d'identité.

III. De vera notione Ontologismi. — 1. Ex sola expositione initio thesis tradita variarum sententiarum auctorum qui dicuntur ontologistæ, patet quam difficile sit proponere definitionem ontologismi quæ omnibus conveniat et determinare quid omnino essentiale sit huic dicto systemati. P. Van de Woestyne illud ita describit : « systema quod, data intuitione et exclusis ideis intermediis, ideas et omnes cognitiones ab ideis progerminantes immediate repetit a tota et sola evidentia lucis immutabilis, necessariæ et æternæ... Tribus itaque absolvitur cognitio secundum Ontologistas : *a*) intuitione (= passivum) ex parte subjecti cognoscentis ; *b*) luce æterna (= activum) ex parte objecti ; *c*) tandem quod non omnes expositores ponunt ut essentiale, impossibilitate idearum intermediarum » (*Cursus philosophicus*, t. II, p. 345). Cum vero a P. Boyer impugnatus esset quia præcedens definitio nimis arcta videretur, denuo materiam inquisivit P. Van de Woestyne in periodico « Antoniænum », jan. 1928, ejusque conclusiones huc tetenderunt :

« *a*) In omnibus definitionibus a variis auctoribus propositis, unum

tantum perstat elementum : homo viator cognoscit primo et immediate Deum et omnes res in Deo.

« *b*) In sententiis a Malebranche, Gioberti, Ubaghs et Fabre d'Envieu propugnatis, visio immediata Dei, seu visio facialis non apparet nota caracteristica ontologismi (1), sed hæc nota potius dicenda est activitas entis supremi-infiniti, quæ concurrit, vel melius causat omnem actum cognitionis ; fons autem talis doctrinæ est occasionalismus ».

Sed tota et magna difficultas remanet utrum hæc distinctio inter *a*) et *b*) possit *de jure* propugnari an tantum *de facto*. Fortasse concedendum est historice ontologistas non plus intendisse dicere quam illud quod enuntiat *b*), sed inde non sequitur principia quæ in *a*) enuntiantur non logice implicare intuitionem per essentiam.

c) Addit auctor documenta Ecclesiæ quæ solent æstimari ut damnationes ontologismi non necessario esse intellegenda tamquam damnationes propositionum ontologistarum : quod quidem nimis subtile videtur.

Inde concludit suam definitionem prælaudatam esse omnino retinendam.

Quomodo autem, his suppositis, systema illuminationismi augustiniano-franciscanum non possit dici ontologismus, idem auctor conatur ostendere, quia, juxta scholam franciscanam, ideæ et cognitiones non repetuntur a tota et sola evidentia lucis æternæ, sed etiam ab intellectu nostro qui partes activas agit in formatione harum idearum, et quia supponuntur intermedia. Ceterum hoc systema *illuminationismi*, prout stat in se et opponitur thomismo, apte evolvit ibid., p. 357-389. Unde sequeretur idem systema esse quid intermedium inter ontologismum et thomismum in quæstione de cognitione, sed inde etiam franciscanos esse adversarios benigniores ontologismi quam thomistas. Cujus benignitatis exemplum habes in discussione ejusdem auctoris, ceterum magnæ notæ, in qua contendit S. Bonaventuram et Scotum non esse ontologistas, ibid. p. 398-394. Sed de S. Bonaventura, in articulo sequenti proprio marte loquemur.

2. Quoad Malebranche, notanda est interpretatio quam Gouhier dat de ejus opinione in sua thesi *La Philosophie de Malebranche*. Primo citat textus in quibus Malebranche respuit fortiter visionem Dei intui-

---

(1) Le texte suivant de Malebranche illustre bien cette assertion, en même temps qu'il semblerait donner raison à l'explication du P. Van de Woestyne : « Il n'y a rien de plus informe que la substance des esprits si on la sépare de Dieu ; car qu'est-ce qu'un esprit sans intelligence et sans raison, sans mouvement et sans amour ? Cependant c'est le Verbe et la sagesse de Dieu qui est la raison universelle des esprits et c'est l'amour par lequel Dieu s'aime, qui donne l'âme à tout mouvement qu'elle peut avoir vers le bien. L'esprit ne peut connaître la vérité que par l'union naturelle et nécessaire avec la vérité même, il ne peut être raisonnable que par la raison ; enfin il ne peut en un sens être esprit et intelligence que parce que sa propre substance est éclairée, pénétrée, perfectionnée par la lumière de Dieu même » (*Traité de la nature et de la grâce*, III, art. 1). La vision en Dieu pourrait d'après cela s'entendre dans le sens d'une intuition ou mieux d'une illumination qui ne serait pas le face à face de la vision béatifique. Mais, à rattacher cette conception aux racines métaphysiques que lui suppose Malebranche et à s'en tenir à certaines déclarations explicites du même Malebranche, il est naturel que l'on se soit demandé si pareille illumination n'entraînerait pas *logiquement* une vision immédiate de Dieu au sens strict : encore une fois, autre chose est ce qu'a pensé personnellement l'auteur, autre chose ce que contiennent objectivement les principes énoncés par lui.

tivam et essentialem : « Il y a une différence entre voir l'essence de Dieu et voir l'essence des choses en Dieu ; car, encore qu'on ne voie que Dieu lorsqu'on voit l'essence des choses en Dieu, on ne voit Dieu que par rapport aux créatures, on ne voit les perfections de Dieu qu'en tant qu'elles représentent autre chose que Dieu » (*Conversations chrétiennes*, III, p. 208). Et in X° *Eclaircissement à la Recherche* : « Ce n'est pas voir l'essence de Dieu que de la voir non selon son être absolu, mais relativement aux créatures ou en tant qu'elle en est représentative ». Et quidem certum est Malebranche noluisse umquam dicere nos videre Deum facie ad faciem quoad essentiam. Sed rursus, ut supra notabamus, aliud est auctorem respuere hunc errorem, aliud est ejus systema talem errorem non logice supponere vel implicare. Porro distinctio quam Malebranche ponit inter visionem *Dei*, et visionem *in Deo* videtur mere verbalis et pro necessitatibus malæ causæ inventa.

Eam tamen conatur explicare et salvare Gouhier : « La vision *de* Dieu et la vision *en* Dieu ont chacune un sens très précis : ce sont deux aspects différents de l'union à Dieu par la raison... La vision de Dieu exprime le rapport essentiel qui unit notre entendement à Dieu ; un entendement qui ne verrait pas Dieu est une chose inconcevable ; il est fait pour Dieu ; la vision de Dieu est la définition de l'entendement dans sa nature ou dans sa fonction. Mais étant donnée une raison unie à Dieu et voyant Dieu, comment, à chaque minute de la vie humaine, l'union à Dieu par la raison se réalise-t-elle ? Comment un entendement tourné vers Dieu peut-il, en même temps, voir les objets matériels qui entourent le corps auquel il est attaché ? En séparant la pensée et la matière, en réduisant la matière à l'étendue et les qualités secondes à des sentiments, Descartes a permis d'effacer la difficulté. Nous connaissons les corps par leurs idées, et comme Dieu est le lieu des idées, la raison voit les idées des corps sans se détourner de Dieu : la vision en Dieu s'obtient en ajoutant la théorie des idées à la vison de Dieu ; elle exprime ce que nous voyons en Dieu : elle est la définition de l'entendement dans son fonctionnement » (p. 321). Ex quibus ingeniose quidem dictis, patet remanere totam difficultatem interpretandi et intellegendi, cum hunc modum quo ratio in operatione sua Deo uniatur et ab eo illuminetur, tum alium modum quo ideas corporum in Deo videamus qui est locus idearum, quin ipsum Deum proprie intueamur. Quæ difficultas jam olim merito proposita erat contra Malebranche ab Ant. Arnauld et iterum optime urgetur a P. And. Bremond in « Arch. de phil. », Vol. VI, ca. 4, p. 294.

Non possumus ergo quin concludamus Malebranche esse verum Ontologistam, siquidem Ontologismus est et semper habitus est systema visionis immediatæ Dei et Malebranche talem theoriam indubie propugnavit.

OBJECTIONES

Satis erit aliqua **principia** solutionum in mentem revocare : solutiones vero omnino classicæ invenientur apud auctores manuales præsertim P. Schaaf, paucis tantum earum mutandis, ad mentem eorum quæ in thesi diximus.

1m PRINC. — Contra argumenta ontologistarum supra proposita, quæ in natura idearum Infiniti, Necessarii, Absoluti, Perfecti nituntur, sic procedit Stöckl in *Kirchenlexikon*, s. v., c. 682, quem in gallicum sermonem vertere liceat : « Il est avant tout inexact que, pour connaître quelque chose comme fini, contingent et relatif, il faille avoir déjà au préalable l'idée d'infini, de nécessaire et d'absolu. Pour con-

naître quelque chose comme fini et limité, il suffit seulement de connaître que cette chose ne renferme pas en soi toutes les perfections au plus haut degré d'intensité concevable. De même pour affirmer d'un être qu'il est contingent, il suffit de savoir qu'il peut exister, ou ne pas exister. Enfin, pour connaître qu'un être est relatif, il suffit d'être assuré qu'il n'existe pas par soi [nous dirions plutôt pour éviter toute difficulté ultérieure : qu'il est dépendant soit dans son être, soit dans son activité]. Où voit-on dans tout cela intervenir l'idée d'infini, de nécessaire et d'absolu ? — Il est de même faux d'affirmer que, pour reconnaître quelque chose comme vrai et bon, l'idée de vérité et de bonté absolue doit être présupposée en nous. Car, pour qu'une proposition soit affirmée comme vraie, il suffit qu'elle soit évidente immédiatement ou médiatement, et il n'y a pas à chercher ailleurs que dans cette évidence, le fondement en vertu duquel nous l'affirmons vraie. [Nous confirmerons ceci au tome II]. Pour juger d'autre part qu'une action est bonne, il n'est besoin que de constater sa conformité avec la loi morale [nous avons vu en quel sens à la thèse précédente : si la bonté morale dit de fait une relation essentielle à la fin dernière, elle n'implique nullement que nous ayons au préalable une connaissance explicite de Dieu]. Une idée du bien et du vrai absolu n'est ainsi en aucune façon nécessaire à cette connaissance.

« Enfin, il est également faux de dire que,pour reconnaître que les choses sont plus ou moins parfaites, l'idée d'un être absolument parfait doit être présupposée en nous. Aussi bien, n'affirmons-nous pas du tout qu'un être est plus parfait qu'un autre parce que nous les comparons tous les deux avec l'Être absolument parfait, mais bien plutôt parce que nous constatons dans un être la présence de perfections plus nombreuses ou d'un degré supérieur, qui ne sont pas dans un autre. Des degrés différents de perfection qui sont dans les choses nous devrons [sinon] certainement [au moins probablement : cf. notre t. II] conclure à l'existence de l'Être souverainement parfait, mais pour la connaissance de ce degré différent de perfection, l'idée d'un être absolument parfait n'est nullement prérequise ».

Quare quando ontologistæ objiciunt : « non potest cognosci ens limitatum, finitum, nisi prius cognoscatur ens illimitatum, infinitum », respondemus *distinguendo :* non potest cognosci ens limitatum *formaliter*, tamquam habens talem essentiam determinatam et constituens tale totum clausum et definibile, *nego* ; non potest cognosci limitatum *ontologice*, nempe quoad radices suas nisi prius cognoscatur ens illimitatum, *subd.:* nisi hoc ens cognoscatur immediate in seipso, *nego*, mediate per discursum, *conc.*

2m PRINC. — « Objectum proprium intellectus nostri est quidditas abstracta a rebus sensibilibus [vel melius : quidditas finita sive ordinis sensibilis sive ordinis spiritualis humani], quæ proinde evadit universalis dependenter ab abstractione et fit quidem æterna, necessaria, immutabilis, sed tantum negative, quod omnino sufficit ad certitudinem, universalitatem et immutabilitatem nostræ scientiæ tutandam. — Insuper cognitio respondere omnino debet ordini ontologico, sed tantum quoad *id quod* cognoscitur, minime vero quoad *modum quo* res cognoscitur, ob diversum prorsus essendi modum, quem sibi vindicant facultas cognoscitiva ac res cognoscibiles, et præsertim quia illud quod de rebus affirmatur, non est modus quo ipsa est vel cognoscitur, sed tantum *id quod* apprehenditur » (Monaco, p. 47-48).

Cf. P. de la Vaissière, *Cursus Philosophiæ naturalis*, t. II, p. 82-83 ; — Monaco, *Theol. natur.*, p. 50-51 ; — Schaaf, *Inst. theol. nat.*, p. 50-53 ; — Urraburu, *Theodicea*, t. I,p. 19-23, — et fere omnes auctores manuales.

ART. III. — COMPLEMENTA HISTORICA CIRCA ONTOLOGISMUM

§ 1. Les autorités invoquées par les Ontologistes

Les Ontologistes invoquent spécialement le patronage de trois grands Docteurs : S. Augustin avant tout, puis S. Thomas, enfin S. Bonaventure.

I. S. AUGUSTIN. — Il faut reconnaître que, dès longtemps, on a donné de sa théorie sur l'illumination et sur la vision dans les raisons éternelles, des interprétations très diverses. Au XIII^e^ siècle, on les rencontre déjà toutes, comme le note R. Carton, dans sa thèse sur *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, p. 180 : « l'interprétation maximiste, selon laquelle nous voyons dans les idées éternelles comme dans un objet qui nous représente toute vérité (leur existence nous est attestée par S. Thomas, S. Bonaventure, Pierre-J. Olivi) ; l'interprétation minimiste, selon laquelle nous voyons dans les idées éternelles comme dans un principe dont la vertu fait toute la vertu de ce que nous connaissons et de ce qui nous fait connaître, l'intelligence et l'intelligible ; l'interprétation moyenne, selon laquelle nous voyons dans les idées éternelles comme sous la vertu d'une cause qui nous fait connaître expressément elle-même par l'immédiate irradiation de sa lumière ». La seconde interprétation sera celle de S. Thomas, la troisième celle de S. Bonaventure. Quelle est celle qui convient au vrai à S. Augustin ?

Nous n'avons l'intention ni de chercher à trancher le débat, ni de nier la difficulté que présentent certains textes : « in ipsa, quæ supra mentem est, incommutabili veritate omnia cognoscimus », « Deus lux est in qua omnia cognoscimus », etc., etc... (1) Nous y songeons d'autant moins que des spécialistes les plus qualifiés dans l'étude de S. Augustin accusent, sur cette question capitale, des divergences de vues profondes, tels par exemple Hessen, Gilson, Grabmann, Boyer, Portalié.

Voici simplement à titre d'indication la thèse du P. Boyer : « Pour

---

(1) S. Bonaventure, au début de la Quæstio IV *de Scientia Christi* que nous utilisons plus bas, donne un nombre considérable de textes de S. Augustin, auxquels les éditeurs de Quaracchi en ajoutent d'autres en note : t. V, p. 17 et 18 de cette grande édition. Dans les *Confessions*, l. 12, n. 35, on lit : « Si ambo videmus verum esse quod dicis et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quæso, id videmus ? Nec ego utique in te, nec tu in me ; sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate », quæ est ipsa lux Verbi. Cf. *De vera religione*, n. 56 sq. Migne, t. 34, c. 147. — A. Fonck, dans l'art. *Ontologisme*, du D. T. C., c. 1003-1007, donne tous les textes principaux allégués par les adversaires, en suivant l'ordre chronologique des traités ; mais cet auteur n'en fait aucune critique et ne conclut pas. Il renvoie, pour un dossier plus complet, à l'ouvrage de Jean Sans-Fiel, *Discussion amicale sur l'Ontologisme*, p. 229-298, et à Trullet, *Examen des doctrines de Rosmini*, trad. Silvestre de Sacy, Paris, 1893, p. 210-232 : ce qui ne résout rien.

S. Augustin : 1° La théorie de la connaissance part de ce fait que nous percevons dans les êtres particuliers de l'être, de l'unité, de la beauté, de la vérité, du bien ; 2° Ce fait implique que notre intelligence est en relation actuelle avec l'Être en soi, l'Unité en soi, la Beauté en soi, la Vérité en soi, le Bien en soi ; 3° Cette relation consiste en une participation de la connaissance qui est en Dieu et qui est Dieu même, mais cette participation n'inclut pas nécessairement l'intuition immédiate de Dieu lui-même ; 4° Elle ne s'accomplit pas sans la collaboration de la connaissance sensible, ni sans l'activité propre de l'intelligence » (*L'idée de Vérité dans la philosophie de S. Augustin*, p. 161-162). L'auteur, d'ailleurs parfaitement informé, développe ces divers chapitres, p. 162-220, avec un souci marqué de concilier S. Thomas et S. Augustin et d'interpréter celui-ci en fonction de celui-là. Mais précisément là est le point difficile, et l'on est en droit de se demander si un tel critère, si un tel principe d'exégèse est historiquement recevable.

D'autre part, le Dr Hessen, comparant S. Augustin et S. Thomas, affirme entre eux un désaccord essentiel et profond, dont la source principale vient de ce que S. Augustin aurait enseigné une vision immédiate des Idées divines : « Was Augustin immer wieder betont, was Hirn und Herz seiner Lehre vom Erkennen bedeutet, ist gerade die Idee eines direkten Zusammenhanges des menschlichen Geistes mit dem göttlichen, einer unmittelbaren Erleuchtung des ersteren durch den letzteren, eines unvermittelten Schauens der ewigen Ideen » (*Augustinische und thomistische Erkenntnislehre*, Paderborn, 1921, p. 40) (1) : ce qui évidemment, quoi qu'on puisse dire, est de l'ontologisme, au sens strict. Attaqué par divers auteurs de marque, comme le Dr Geyser, *Augustin und die phänomenologische Religions philosophie der Gegenwart*, Münster, 1923, p. 71, par Mgr Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas*, p. 20, etc..., — le Dr Hessen est revenu à la charge pour affirmer à nouveau que S. Augustin admettait une connaissance de Dieu immédiate et intuitive : « Die, wie gesagt, auch von älteren Forschern vertretene Ansicht dass Augustin eine unmittelbare, intuitive Gotteserkenntnis lehrt, darf demnach als ein gesichertes Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung bezeichnet werden » (2) (*Augustins Erkenntnistheorie im Lichte der neuesten Forschungen*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1924, p. 188). Il a repris et développé la même thèse avec une égale fermeté dans son important ouvrage *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, Dümmler, 1931 (3).

---

(1) « Ce que ne cesse de répéter Augustin, ce que signifie la substance profonde de sa doctrine de la connaissance [le cerveau et le cœur de sa théorie], c'est précisément l'idée d'une dépendance directe de l'esprit humain par rapport à l'esprit divin, d'une illumination immédiate du premier par le second, d'une vision sans intermédiaire des idées éternelles ».

(2) « Cette vue déjà défendue, comme nous l'avons dit, par des interprètes anciens, d'après laquelle Augustin enseigne une connaissance de Dieu immédiate et intuitive, peut, en raison des arguments qui l'appuient, être considérée comme un résultat certain d'une étude scientifique de la question. »

(3) Le P. Boyer a donné dans « Gregorianum » de 1931, p. 634-630, une sévère

C'est donc à ses yeux un résultat acquis et certain. Il ne va pas cependant jusqu'à dire que S. Augustin est ontologiste, parce que pour les ontologistes nous voyons tout en Dieu, alors que, pour S. Augustin, nous voyons seulement en Dieu les vérités intelligibles.

Nous laisserons à d'autres le soin de résoudre ce litige (1), non sans avoir noté, toutefois, que la thèse du P. Boyer sur le thomisme de S. Augustin et la possibilité de ramener sa théorie de la connaissance à l'abstraction aristotélico-thomiste, est de plus en plus battue en brèche.

II. S. BONAVENTURE. — Chez lui, la question de la connaissance immédiate de Dieu se pose à propos de la certitude : « Utrum quidquid a nobis certitudinaliter cognoscitur in ipsis rationibus æternis cognoscatur » (*De scientia Christi*, titre de la question IV). A la suite de S. Augustin, le Docteur Séraphique constate que nous atteignons la vérité, que les premiers principes s'imposent à nous. Pour lui, comme pour tous les scolastiques du XIII^e^ siècle, la question critique ne se pose pas : il ne s'agit pas de justifier la « certitude » avec laquelle nous adhérons aux vérités essentielles, mais seulement de l'expliquer. Or les premiers principes s'imposent à nous comme nécessaires, immuables, éternels, universels, transcendant tout le monde créé. Où trouver la raison suffisante de ces caractères, sinon dans un être lui-même nécessaire, etc... ? et comment notre esprit contingent, muable, pourrait-il les atteindre comme non contingents, non muables, sans le secours d'une lumière nécessaire, immuable ? Dans l'*Itinerarium mentis ad Deum*, c. II, n. 9 et c. III, n. 2-5 (t. V, p. 301-305), S. Bonaventure développe longuement ce point de vue, que reprendront en l'exagérant les Ontologistes du XVII^e^ et du XIX^e^ siècle.

---

recension de cet ouvrage. Distinguant la connaissance mystique et la connaissance ordinaire, il concède volontiers que, pour Augustin, la vue de Dieu face à face soit dès cette vie possible avec la grâce de Dieu et que cette faveur peut très bien dans sa pensée n'être pas le fait de rares privilégiés comme Moïse et S. Paul, mais « comme le terme normal dès ici-bas du progrès mystique ». Mais, pour la connaissance ordinaire et avant tout celle des principes premiers, la démonstration de l'existence de Dieu, etc., S. Augustin affirmerait que nous ne sommes capables de voir Dieu que dans ses images, comme le prouve son commentaire du « videmus nunc per speculum » dans le *De Trinitate*, l. XV, c. 8, n. 14. Resterait à montrer que de tels commentaires peuvent énerver nombre d'autres textes sur la connaissance et les conditions de certitude des vérités premières, et que ces textes litigieux se réfèrent bien à la connaissance mystique et non pas à la connaissance ordinaire : ce qui ne nous paraît pas évident du tout.

(1) Sur les caractéristiques de la pensée de S. Augustin, comparée à celle de S. Thomas et en général sur l'augustinisme opposé au thomisme on trouvera quelques pages très suggestives dans A. DEMPF, *Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der Kantischen Philosophie*, Münster, 1926, p. 13-19 ; mais plus encore et surtout dans R. JOLIVET, *La doctrine augustinienne de l'illumination*, « Revue de philo. », 1930, p. 382-503 ; — GILSON, *L'idée de philosophie chez S. Augustin et S. Thomas*, que nous citons plus bas ; *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Vrin, 1929, p. 103-125 ; *L'avenir de la philosophie augustinienne*, « Rev. de philo. », 1930, p. 690-714 ; — J. MARITAIN, *La sagesse augustinienne*, in « Rev. de philo. », 1930, p. 715-741.

1. Le principe de la solution bonaventurienne est le suivant : « Cognitio certitudinalis (avec ses caractères de nécessité, etc.) esse non potest nisi sit ex parte scibilis immutabilitas et ex parte scientis infallibilitas » : il faut une vérité qui donne l'immutabilité à l'objet connu, et une lumière qui donne l'infaillibilité au connaissant. Quelle sera, dans l'application du principe à notre acte de connaissance, la collaboration de la lumière créée et de la lumière incréée ?

S. Bonaventure dans la question IV *de Scientia Christi*, où il traite le sujet *ex professo*, écarte nettement les interprétations augustiniennes maximistes et minimistes :

a) « Uno modo, ut intelligatur, quod ad certitudinalem cognitionem concurrit lucis æternæ evidentia tamquam ratio cognoscendi tota et sola. Et hæc intelligentia est minus recta pro eo quod secundum hoc nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo et tunc non differret cognitio viæ a cognitione patriæ ». S. Bonaventure repousse donc nettement l'ontologisme strict. C'est ce qu'il avait déjà fait dans *II Dist.* IV, 2, 2 ad 2^{m} et 4^{m} (t. II, p. 123) et surtout *Dist.* XXIII, a. 2, q. 3 (ibid. p. 544) : « si quæ auctoritates illud dicere videantur quod Deus in præsenti videtur et cernitur, non sunt intelligendæ quod videatur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur ». Aussi ne semble-t-il pas possible de concéder, quoi qu'il en soit du texte classique de l'*Itinerarium*, c. v, n. 3, dont nous parlerons tout à l'heure, que S. Bonaventure ait été, du moins à parler en général, ontologiste au sens strict du mot. Nous sommes ici d'abord avec M. Gilson (*Philosophie de S. Bonaventure*, p. 382, note).

b) « Alio modo ut intelligatur quod ad cognitionem certitudinalem necessario concurrit ratio æterna quantum ad suam *influentiam*, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem æternam attingit, sed influentiam ejus solum. Et hic quidem modus dicendi est insufficiens », quia, juxta D. Augustinum, « mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et æternas regulas habet regulari, non tamquam per habitum suæ mentis, sed tamquam per eas quæ sunt *supra se* in veritate æterna » (*ibid.*). La coopération divine ne saurait se réduire au simple concours divin nécessaire à toute opération de la créature. Il faut une collaboration bien plus spéciale, exigée directement par l'excellence même de l'objet de la connaissance, mais qui ne soit pas cependant de l'ordre de la grâce.

c) « Et ideo est tertius modus intelligendi quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio æterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola, et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata et ut ex parte a nobis *contuita* secundum statum viæ » (*ibid.*, p. 23). Ce que M. Gilson explique de la manière suivante : « Ainsi l'action immédiate des raisons éternelles est le fondement de tout ce que notre connaissance contient de vérité ; mais il reste à déterminer selon quel mode défini s'exerce en nous cette action. Le point essentiel à fixer est que les raisons éternelles agissent en nous comme la lumière divine

elle-même, par mode de présence et non à titre d'objets connus » (*Philosophie de S. Bonaventure*, p. 384).

Pareil mode de collaboration se rattache à la doctrine augustinienne de la présence divine dans l'âme, et de l'action immédiate (non par mode de simple participation ou de dépendance) de Dieu dans les opérations naturelles. D'après cette doctrine, Dieu est en l'âme à la façon du soleil voilé de nuages et néanmoins éclairant les objets sans être vu lui-même ; il est *principium quo*, en vertu de sa présence et de son influence directe sur l'acte de l'intelligence, sans être *principium quod*. « L'expression bonaventurienne qui caractérise le mieux ce rapport d'une source de connaissance à la pensée qu'elle féconde sans se laisser percevoir, est peut-être l'image un peu étrange d'*objectum fontanum* (*In Hexaem.*, V, 3 ; VI, 1 ; t. V, p. 359-361). C'est un objet que l'on ne découvre pas, mais dont on est contraint d'affirmer l'existence, parce qu'elle est requise pour expliquer les effets qui en découlent ; on l'affirme comme on affirme l'existence de la source profonde, quoiqu'invisible, dont les eaux abondantes se déversent actuellement sous nos yeux. Cette appréhension indirecte par la pensée d'un objet qui nous échappe, mais dont la présence est en quelque sorte impliquée dans celle des effets qui en découlent, reçoit dans la doctrine de S. Bonaventure le nom de *contuitus* (cf. texte supra). Une intuition serait précisément la vue directe de Dieu qui nous est refusée ; une *contuition* au sens propre, n'est que l'appréhension dans un effet perçu de la présence d'une cause dont l'intuition nous fait défaut » (ibid., p. 385).

2. La preuve de Dieu par les « rationes æternæ ». — D'après cette explication, qui nous semble parfaitement répondre aux textes du Docteur Séraphique, la théorie bonaventurienne de la connaissance dans les raisons éternelles ne pose donc pas le problème de l'Ontologisme, au sens fort du mot, mais celui — dont nous parlerons au tome II — de la preuve de Dieu par les idées éternelles. L'existence de Dieu, sa présence en nous et son action directrice sur notre connaissance peuvent-elles nous être connues par la nature de notre certitude et par celle des principes et idées nécessaires qui commandent notre vie intellectuelle ? Sans préjudice de ce que nous dirons sur ce sujet au tome II, nous remarquerons simplement ceci :

a) Le problème tel qu'il se pose pour S. Bonaventure, implique, selon une remarque déjà faite plus haut, que la question critique de la certitude est hors de cause : il n'y a pour lui qu'à l'expliquer et à rechercher ses conditions d'intelligibilité. Or aujourd'hui un tel point de départ n'est plus suffisant.

b) Même en supposant écartée cette difficulté, une autre se dresse tout aussitôt. D'après S. Bonaventure, comme l'écrit M. Gilson (p. 285) : « la lumière divine est pour nous un moyen de connaître et non un objet de connaissance ». Or est-ce un moyen de connaissance connu, *medium in quo*, atteint comme tel, — ou un moyen non connu, *medium quo* pur ? Dans le premier cas, l'on évite bien l'ontologisme proprement dit dont le Docteur Séraphique ne veut pas. Mais comment éviter l'Ontologisme

mitigé ainsi défini et condamné par le S. Office : « Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen intellectuale » (Denzinger-B., n. 1659) ? Force est bien d'avouer que le mouvement de pensée de l'illustre Docteur paraît incliner vers cette solution. Dans le second cas, l'on a peine à voir, ainsi que nous l'exposerons plus loin, comment alors S. Bonaventure établit la nécessité d'admettre Dieu à partir des idées et principes universels de la raison qui seraient comme les effets de la présence et de l'action de Dieu sur notre activité connaissante. En dehors d'affirmations qui reposent toutes sur les caractères de nécessité, d'éternité... de ces idées et principes et qui supposent déjà connue l'existence de Dieu soit par la philosophie, soit par la révélation (1), mais qui sont insuffisantes à elles seules à établir la thèse, il n'apparaît pas que le saint Docteur explique directement ce qu'il voulait expliquer, à savoir la certitude.

Sa position ne se peut légitimement — je ne dis pas historiquement — entendre que dans un plan uniquement ontologique où, en possession déjà de la certitude et de toutes les vérités fondamentales, parmi lesquelles il faut mettre avant tout l'existence de Dieu, on cherche à donner une explication synthétique de la réalité connue. Alors le recours à Dieu, fondement ultime et seul pleinement suffisant de toute vérité, apparaît à l'esprit comme l'unique moyen de trouver satisfaction à ses justes inquiétudes. Mais alors aussi l'on est hors du plan logique et psychologique qui veut expliquer le *fait* de la connaissance et son mécanisme. En se maintenant dans celui-ci, nous croyons devoir absolument nier que ce recours aux raisons éternelles soit du tout requis pour assurer la certitude, et commande celle-ci en quoi que ce soit.

3. Théorie de l'abstraction et de la contuition. — Si nous ne faisons pas de S. Bonaventure un ontologiste, au sens fort du mot, il est impossible de ne pas reconnaître que sa *théorie de l'abstraction* est toute autre que celle de S. Thomas (cf. Gilson, p. 383), mais surtout il est impossible de ne pas tenir compte de son *innatisme* radical. Comme le montre fort bien le même Gilson, *loc. cit.*, p. 109-125, le Docteur Séraphique admet que nous avons tous une idée innée de Dieu : d'où suit naturellement la connaissance spontanée et évidente que tous les hommes doivent avoir de l'Être suprême et infini quant à son existence. Mais de là suit aussi que l'ordre et la rigueur des preuves tirées des créatures par voie de déduction lui importent peu : « Notre expérience de l'existence de Dieu est la condition même de l'inférence par laquelle nous prétendons l'établir. Nous croyons partir d'une donnée purement sensible lorsque nous constatons au début de notre raisonnement qu'il existe des êtres muables, composés, relatifs, imparfaits, contingents ; mais toutes ces indigences ne nous apparaissent dans les choses que parce que nous possédons déjà l'idée des perfections qui les mesurent. C'est donc en

(1) Que S. Bonaventure, à l'encontre de S. Thomas, ne traite jamais à part.

apparence seulement que notre raisonnement prend son point de départ dans la constatation des données sensibles. Toute connaissance vient d'une connaissance antérieure, et la constatation en apparence immédiate et primitive du contingent suppose la connaissance préalable du nécessaire. Or le nécessaire n'est autre que Dieu ; l'intelligence humaine expérimente donc qu'elle possède déjà la connaissance du premier être au moment même où elle entreprend de le démontrer » (p. 127).

Cet exposé très exact de la pensée Bonaventurienne, que d'ailleurs M. Gilson appuie de nombreux textes, ne nous livre-t-il pas en même temps l'idée fondamentale qui a inspiré toute la littérature ontologiste du XIX^e^ siècle ? Sans doute, alors que les extrémistes concluent à une intuition, S. Bonaventure s'en tient à ce qu'il appelle lui-même une *contuition* et à un innéisme idéal, voire à une expérience intime qui exclut d'ailleurs toute vision directe. Mais d'une part, ces principes étant posés, il n'y avait qu'un pas à faire pour les dépasser et tomber dans des exagérations inadmissibles. D'autre part cette idée innée de Dieu qui contient virtuellement tout, qui commande et garantit toutes nos démarches intellectuelles, en même temps qu'elle attire toute notre activité, cette idée qui, dans la pensée indubitable du Docteur Séraphique, joue le rôle essentiel de *lumen intellectuale*, qu'est-ce autre chose vraiment que cette « immediata Dei cognitio, habitualis saltem » dont parle la première proposition citée plus haut qui sert de base à tout ce système des ontologistes mitigés du XIX^e^ siècle de la nuance Branchereau ? Ne faisant point ici de théologie, nous n'avons pas à rechercher dans quelle mesure ce système a été réprouvé par le Magistère ecclésiastique, non pas au Concile du Vatican, puisque la question y a été délibérément écartée, comme nous l'avons vu, mais dans la suite. Nous ne pouvons pas cependant ne pas remarquer :

a) Que cet innatisme, ou connaissance immédiate habituelle de Dieu, entendu au sens de *primum cognitum* ou de *lumen intellectuale*, manque de fondement psychologique et repose sur une confusion entre l'ordre logique et l'ordre ontologique ;

b) Qu'il entraîne naturellement la nécessité d'admettre l'existence de Dieu comme un présupposé nécessaire à toute argumentation et que par là il rend toute preuve ou démonstration *a posteriori*, au sens strict, de l'existence de Dieu inutile et vaine. Or on ne voit pas très bien comment cela est conciliable avec le serment anti-moderniste dont nous avons cité le texte au début de ce traité et qui affirme que Dieu peut « certo demonstrari per ea quæ facta sunt tamquam causam per effectum » (Denzinger-B., n. 2145). Ce serment d'ailleurs n'innovait rien, mais se contentait d'interpréter authentiquement le Concile du Vatican, comme l'a déclaré Pie XI dans l'Encyclique *Studiorum ducem* : « Iisdemque [argumentis S. Thomæ^r^] liquido confirmatur Ecclesiæ dogma in Concilio Vaticano solemniter enuntiatum, quod Pius X præclare sic interpretatur : Deum rerum omnium principium et finem naturali rationis lumine per ea quæ facta sunt, hoc est per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque

demonstrari etiam posse ». Cf. Hugon, O. P., in « Divus Thomas » (de Piacenza), 1928, p. 269-277 ; et supra, p. 148-149.

c) Remarquons enfin que cette théorie bonaventurienne trouve un écho manifeste dans le courant d'idées si en faveur parmi les philosophes modernes de l'*Action*, et, qui plus est, parmi certains néothomistes contemporains, qui ne s'aperçoivent pas, ou du moins font comme s'ils ne s'apercevaient pas, qu'en voulant par cette voie régénérer et revivifier le thomisme, ils sont à coup sûr très bonaventuriens et franciscains, mais tournent déterminément le dos à S. Thomas et au thomisme authentique. Nous sommes persuadé plus que personne de la nécessité de « dynamiser » le thomisme et d'y faire beaucoup plus large la part des tendances et de l'*intellectus* intuitif, opposé et supérieur à la *ratio* ; mais à la condition que ce ne soit au mépris ni de la nature de notre connaissance discursive — que nous ne pouvons pas changer, — ni de la distinction de l'ordre logique et de l'ordre ontologique, qu'il faut estimer essentielle à toute philosophie qui n'est pas idéaliste, et veut éviter l'ontologisme et le réalisme des réaux du M. A., — ni surtout de la distinction entre les ordres de la raison et de la foi.

4. L'innatisme de l'idée de Dieu qu'il est impossible de nier chez S. Bonaventure, nous paraît être le véritable principe d'explication qui nous permettra d'interpréter, selon son sens historique authentique, ce passage célèbre et provocant de l'*Itinerarium*, c. v, n. 3 : « Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu ; et esse nominat ipsum purum actum entis ; *esse igitur est quod primo cadit in intellectu et illud esse est quod est purus actus*. Sed hoc non est esse particulare quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur quod illud esse est esse divinum » (t. V, p. 308-309). Étant donné que, pour S. Bonaventure, l'idée de l'Être premier et infini est imprimée naturellement en notre âme, quoi d'étonnant qu'au premier éveil de l'intelligence, elle apparaisse à l'esprit et devienne aussitôt la *ratio regulans* de tout le reste ? Quoi d'étonnant que l'idée de l'*Esse*, Acte pur, soit le *medium* en qui nous pensions, le terme auquel nous ramenions toutes choses de façon plus ou moins implicite ou consciente ? Une telle orientation de notre intelligence, sans aucun doute, est aux antipodes de S. Thomas, mais elle est tout à fait franciscaine. Cf. Gilson, *loc. cit.*, p. 381.

Les Scholiastes de Quaracchi ont une autre exégèse, beaucoup plus compliquée, en vertu de laquelle ils rapportent l'idée de l'Acte pur dont parle ici le Docteur Séraphique, au stade de la contemplation métaphysique ou mystique et non à celui de l'appréhension. Voici leur texte : « Sensus genuinus hic est : Ipsum esse non est in rebus particularibus nisi per participationem et modo arctato et imperfecto, nec ab intellectu humano primo suo actu apprehenditur in sua puritate et distinctione, sed tantum imperfectissime in illa communissimi esse umbra ; idem tamen ab oculo contemplativo cognoscitur distincte ut illud esse, quo revera « nihil prius est, nec secundum rem nec secun-

dum intellectum ». Quia autem intellectus apprehendens propter suam cæcitatem illud esse purissimum « non videt », « nec advertit », immo videtur sibi nihil videre » (ut inculcatur infra, n. 4), S. Doctor miro acumine secundum intellectum reflectentem et resolventem ex ipso conceptu τοῦ esse per se evolvit præcipua attributa divina » (t. V, p. 316, B). Le P. Van de Woestyne l'interprète autrement : « Mens jam possidens seu admittens Deum, meditando ascendit ab imo ad supremum atque præbet rationem existentiæ Dei, qui, cum sit esse simpliciter et causa seu fundamentum, proindeque primum (non quidem pro mente inquirente in ordine chronologico), est esse, fundamentum et proinde primum cujuscumque esse quod cadit in intellectu » (*Cursus philosophicus*, t. II, p. 706, nota).

D'autres, comme le P. Lercher, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, t. II, p. 15, veulent interpréter ce texte pris « ex libello mystico » par ce que dit l'auteur, là où il expose scientifiquement sa pensée, par exemple dans *I Dist.* III, p. 1, q. 3, où on lit : « Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturæ ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam ; et hoc est proprie viatorum, sicut dicit Bernardus ad Eugenium ». Après avoir cité ce texte, le P. Lercher continue : « Secundum hoc responsum, textus, qui objicitur, ita cum Suarezio interpretandus est : esse quod primo cadit in intellectu, primo et quasi complete competit Deo et per Eum descendit ad creaturas, ex quibus primo hæc notio a mente humana hauritur ». Nous ne demandons pas mieux ! Mais une telle exégèse ne revient-elle pas à lâcher complètement le texte, à lui donner, pour le sauver envers et contre tout, un sens qu'il ne suggère à aucun degré et qui est inventé pour les besoins de la cause, et à dire que là où il a parlé en mystique, S. Bonaventure a bafouillé ?

Nous ne nions d'ailleurs pas la difficulté que présentent ces chapitres III et V de l'*Itinerarium* et sommes tout prêt à faire nôtre cette déclaration du Cal Zigliara « avouant ingénument qu'il y a dans ce raisonnement de S. Bonaventure (au chap. V), identique au fond et dans sa marche logique à celui du troisième chapitre, des expressions telles qu'au premier abord elles semblent n'avoir d'autre sens possible que l'Ontologisme : je dirai même que, prises littéralement, elles sont ontologistes. Je tiens à faire franchement cet aveu, parce que, avant tout, j'aime la vérité » (*Œuvres philosophiques*, tr. Murgue, t. II, p. 476-477). Cependant, tout de même que le Cal Zigliara, *ibid.*, p. 397-494, et Gilson, *loc. cit.*, p. 362-387, ont cru pouvoir innocenter S. Bonaventure du reproche d'Ontologisme, il nous semble que la distinction proposée plus haut peut contribuer à atteindre un semblable résultat. Et ainsi serait écartée la conclusion tranchante du P. Menesson, dans la « Revue de phil. » 1910, p. 125 : « Il est possible que Bonaventure ait repoussé la connaissance immédiate dans les *Sentences* ; il paraît indiscutable qu'il l'ait admise dans l'*Itinerarium* ». Mais nous ne proposons notre conclusion que comme probable, rien de plus.

BIBLIOGR. — Sur la **vision** dans les idées éternelles chez S. Bonaventure, cf. S. Bonaventure, *Quæstio disputata de Scientia Christi*, q. IV entière et q. V, concl. ; *Itinerarium mentis*

ad Deum, c. 2, n. 9 ; c. 3, n. 2-4 ; c. 5, n. 3 et 4 ; *Collationes in Hexæmeron*, c. 2, n. 9-10 ; *Sermo « Christus omnium docentium magister »*, n. 18-19. La question IV *De Scientia Christi* est reproduite dans l'ouvrage édité par le P. Jeiler, O. F. M., *De humanæ cognitionis ratione anecdotæ quædam S. Bonaventuræ et nonnullorum ipsius discipulorum*, Quaracchi, 1883 ; en tête se trouve une importante dissertation sur la théorie de S. Bonaventure : « qua intellectus humanus intelligibilia cognoscit in rationibus æternis ».

En outre, **sur S. Bonaventure et S. Augustin :** cf. Boyer, *La preuve de Dieu augustinienne*, in « Arch. de phil. », VII, 2, p. 105-141 ; — J.-M. Bissen, O. F. M., *L'exemplarisme divin chez S. Bonaventure*, Vrin, 1929 ; — Cayré, O. A. A., *La contemplation augustinienne*, c. v et vi, p. 142-195 ; *La contuition et la vision médiate de Dieu d'après S. Augustin*, in « Ephemerides theologicæ Lovanienses », 1929, p. 23 sq., 205-230 ; — Gilson, *Introduction à la philosophie de S. Augustin*, Vrin, 1929 ; *La philosophie de S. Bonaventure*, p. 362-387, 442-444 ; *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin*, in « Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen-Age », t. I, p. 5-128 ; — M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Münster, 1924, p. 5-71, tr. fr. in « Rev. de philo. », 1928 et 1929 ; — Hessen, *Der augustinische Gottesbeweis*, Münster, 1920 ; *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Paderborn, 1919 ; *Augustin's Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1931 ; — Luyckx, O. P., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, in « Beitr. zur Gesch. der Phil. des Mittelalters », t. XXIII, cah. 3-4 ; — Portalié, S. J., art. *Augustin*, in D. T. C., col. 2335 sq. ; — P. Symphorien, O. M. C., *L'itinéraire de l'esprit vers Dieu de S. Bonaventure*, dans les « Annales de l'Institut supérieur de phil. de Louvain », t. V, 1924, p. 21-37. — Di Somma, *De naturali participatione divini luminis in mente humana secundum S. Augustinum et S. Thomam*, in « Gregorianum », 1926, p. 321-338.

On cite également comme importante — mais nous n'en avons pas une connaissance personnelle — la série d'articles publiés par le P. Cust. Vega, O. S. A., dans la « Ciudad de Dios » de 1922 à 1925 (13 articles) sous le titre : *La idea de la verdad en la filosofia de S. Agustin.*

Enfin il faut signaler les divers recueils de **Mélanges** publiés à l'occasion du centenaire de la mort de S. Augustin (430) et qui contiennent, la plupart, des études fort importantes sur la philosophie du grand Docteur. Voici ceux que nous avons pu étudier directement : Grabmann-Mausbach, *Aurelius Augustinus*, Köln, Bachem, 1930 ; — *S. Agostino*, publicazione commemorativa... a cura dell' Universita cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1931 ; — *A Monument to S. Augustine* to celebrate 15 centuries 430-1930, London, Sheed and Ward, 1930 ; — *Miscellanea Agostiniana*, Testi e Studi, vol II, Studi agostiniani, Roma, Tip. poliglotta, 1931 ; — *S. Augustin*, « Cahiers de la Nouvelle Journée », n. 17, Bloud, 1930 ; — *Etudes sur S. Augustin* (430-1930), publiées par les « Archives de philosophie », Vol. VII, c. 2, 1930 ; — *Mélanges augustiniens*, publiés par la « Revue de philosophie », M. Rivière, 1930 ; — *Acta hebdomadæ augustiniana-thomisticæ* (Romæ, 20-30 apr. 1930), Turin et Rome, Marietti, 1931 ; — *Miscellanea Augustiniana*, Gedenkbœk... uitgegeven door de PP. Augustijnen der Nederlandsche Provincie, Nimègue, 1930 ; — *Religion y Cultura*, XV centenario de la muerte de S. Agustin, « El Escorial », jug.-sep. 1931.

III. S. THOMAS. — Que S. Thomas ne soit pas ontologiste, ni radical, ni mitigé, inutile de s'arrêter à le montrer : qu'on se reporte plutôt aux références données à la Bibliographie de ce chapitre. Un seul texte ferait difficulté : *I Dist.* iii, q. 4, a. 5. Mais le P. Picard qui l'explique et l'exploite longuement, montre de façon péremptoire que cette « intuition » sourde, par mode de toucher obscur, dont y parle S. Thomas, n'a rien à voir avec l'ontologisme.

Resterait à déterminer si S. Thomas et S. Bonaventure peuvent être ramenés l'un à l'autre dans l'explication qu'ils donnent du concours divin à l'acte de l'intelligence et de notre connaissance « in rationibus æternis ». Malgré certains textes assez forts, comme *De Anima*, a. 5, ad 9 et a. 18 ad 11, il semble que le Docteur Angélique diffère nettement du Séraphique dans l'explication du concours divin et sans aucun doute la manière dont l'école franciscaine l'a entendue ne saurait absolument être ramenée à celle de l'école thomiste. Cf. Van de

Woestyne, *loc. cit.*, p. 359 sq. Quant à la nécessité même du concours immédiat, la réponse à cette question reste fort douteuse : elle serait affirmative, si l'on pouvait établir que, d'après l'Aquinate, la « participation » de l'intellect agent est exigée par l'objet même de la connaissance, ou en d'autres termes que cette « participation » peut être conclue du fait de la connaissance ; elle serait négative dans le cas contraire, c'est à savoir si l'on ne peut conclure cette participation que de l'existence de Dieu déjà prouvée. « Adhuc sub judice lis est ».

Cf. *De Ver.*, q. v, a. 4 c. ad 6 ; q. x, a. 6 c. et ad 6 ; q. x, a. 8 et a. 2 ad 12 ; q. xi, a. 1 c. et ad 13, 17 ; *IV Dist.* xlix, q. ii, a. 7, 9 ; *de Spir. creat.*, a. 10 ad 8 ; *Quodl.* X, a. 7 c. et ad 2 ; *I^a P.*, q. xii, a. 1 et 2 ; a. 11, c. et ad 3 ; q. xvi, a. 6 c. et ad 1 ; q. lxxxiv, a. 5 ; q. lxxxviii, a. 3 c. et ad 1 ; q. cv, a. 3 ; *I^a II^ae*, q. xciii, a. 2 ; *II C. G.*, c. 84 ; *III C. G.* c. 47 ; *In Boetium de Trin.*, q. i, a. 3, ad 1 ; a. 1, ad 8 ; a. 2 c. et ad 1 ; *Compend. theol.*, c. 129, etc. etc...

Parmi les études récentes sur le sujet, outre Gilson, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin* et Mgr Grabmann, *Der Göttliche Grund...* cités plus haut, on peut consulter : Gardeil, *La structure de la connaissance mystique*, t. II, Appendice II, p. 313-326 (1) ; — Durantel, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté*, p. 156-177, 313-349 ; — Romeyer, *S. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, in « Arch. de Phil. », VI, 2 ; — Guillet, *La lumière intellectuelle chez S. Thomas*, dans les « Archives d'Hist. litt. et doct. du M. A. », t. II, p. 79-98. — R. Jolivet, *La doctrine augustinienne de l'illumination*, in « Revue de philosophie », 1930, p. 382-503, mémoire considérable par l'importance comme par l'étendue.

§ 2. Rosmini

La condamnation par le S. Office, en 1887, des 40 propositions extraites de ses ouvrages posthumes, laisse ouverte l'interprétation historique de

(1) Heureusement et pertinemmmet corrigé par le P. Romeyer, dans les « Arch. de phil. », V, 3, p. 199-200 au sujet de la création chez Augustin. J'ajoute que la notion de causalité efficiente que le P. Gardeil défend dans cet Appendice, surtout p. 322-324, prête le flanc aux attaques les plus justifiées des adversaires de la scolastique de tous les temps et spécialement de nos « mobilistes » bergsoniens modernes. Au vrai la notion qu'il nous présente ne répond pas du tout, — *au moins quant aux termes*, — à la pensée scolastique traditionnelle ni au thomisme authentique. L'École avec S. Thomas a toujours expliqué la causalité par l' « eductio formæ e potentia materiæ » ou d'une manière plus générale qui s'applique même à la création, par la « dépendance dans l'être », jamais elle ne s'est avisée — en dehors de manuels de second ordre, d'imaginations quantitatives et de mentalités purement empiriques, — de concevoir la causalité et partant la création et la conservation, comme si entre la cause et l'effet il devait y avoir « non seulement distinction, mais séparation » au sens absolu, comme si l'on devait dire que « l'effet est projeté hors de sa cause pour y exister de son existence propre » (p. 323). Qu'un métaphysicien ramène la causalité efficiente et donc la création au lancement d'un obus par un canon et que l'on prétende penser en cela avec S. Thomas, il faut avouer que c'est un peu fort.

la pensée de cet auteur qui fut un saint religieux, soumis en tout à l'autorité de l'Église. Rosmini, en effet, a toujours distingué sa théorie de celle de Malebranche qu'il trouve absurde (cf. Palhoriès, p. 49) et s'est défendu de soutenir que nous ayons l'intuition de Dieu. Sans doute il admet que nous avons l'intuition de l'*esse ideale*, à la lumière duquel nous connaissons toutes les réalités particulières et qui est quelque chose de divin ; mais il repousse absolument que cet être idéal soit l'être réel de Dieu et se confonde avec lui. — Seulement contre cette distinction, il est facile d'insister : *ou bien*, cet être idéal est quelque chose de divin, mais alors il s'identifie à Dieu, nulle distinction entre essence, existence et opération ne trouvant place en Dieu, alors c'est l'essence divine, c'est l'infini que nous intuitionnons et toutes les difficultés exposées dans la thèse, jusques et y compris le panthéisme, s'appliquent ici d'emblée ; *ou bien* cet être idéal n'est qu'un pur concept abstrait qui nous exprime Dieu et toute perfection sous forme indéterminée et finie, mais alors nous sommes en pays de connaissance et nous avons affaire soit à l'*esse commune* de S. Thomas et des thomistes, soit à cette idée innée de Dieu et de l'Acte pur dont nous parlait plus haut le Docteur Séraphique.

Et c'est en effet cette seconde hypothèse qui semble être historiquement la vraie. Rosmini concède parfaitement que « le réel, si on le considère dans toute sa plénitude, le réel infini, est en lui-même absolument inséparable de l'idéal, parce qu'ils ne sont l'un et l'autre qu'un seul et même être » (*Psic.*, II, n. 1316). Mais ce réel infini ne nous est jamais donné en lui-même ; nous pouvons le séparer mentalement de l'idéal, en réalité, nous ne les séparons pas du tout : « Quand l'homme abstrait l'idéal et le sépare du réel infini par voie de jugement, il croit faire ce qu'il ne fait pas, séparer ce qu'il ne sépare pas ; car, dans ce cas, l'objet de la réflexion abstractive n'est pas vraiment le réel infini, mais un concept négatif et analogique qui, dans l'esprit humain, tient lieu du réel infini » (*ibid.*). Aussi n'arrive-t-on à connaître Dieu que par voie de raisonnement : encore ne connaît-on ainsi que son existence et non ce qu'il est ; et c'est ce qui permet d'expliquer qu'il y a des athées : « Si l'existence de Dieu était l'objet de l'intuition des hommes, ce serait une vérité d'un si grand prix que nul ne l'ignorerait » (*ibid.* n. 1394).

M. Palhoriès, que nous venons de résumer donne à l'appui de cette interprétation de nombreux textes (cf. *Rosmini*, p. 28-52, surtout à partir de la page 43) qui semblent très convaincants. Nous ne voyons pas moins de différences entre l'*esse ideale* qui exprime toute réalité et en qui nous pensons toute réalité, et l'*esse infinitum* de Dieu, Absolu et subsistant, dans la philosophie de Rosmini, que chez les thomistes modernes qui veulent expliquer la nature de l'être fini et ainsi l'opposition de la Créature et du Créateur, en recourant à la limitation de l'*esse* infini et unique, *ratione sui*, par l'essence. Nous n'y voyons pas moins de différences, disons-nous, mais nous n'y voyons ni plus ni moins d'inconvénients. Force est bien en effet d'admettre que l'*esse* reçu et limité par l'essence, dont parlent ici les thomistes, est un *esse ideale*, essentiellement indéterminé, encore qu'il signifie et représente toute

perfection, et non pas l'*esse reale infinitum* qui, lui, ne comporte aucune limitation possible, qu'il est donc une idée ABSTRAITE et que, pour représenter une réalité finie, il est déterminé par une essence de qui il reçoit d'être fini sans doute, mais avant tout de pouvoir être réel. S'il n'en allait pas ainsi et si cet *esse* que limite l'essence devait être considéré comme de soi réel, *in signo priori* à sa détermination par l'essence, comme de soi, *ratione sui*, infini positivement, ce serait d'emblée le panthéisme, du moins ce seraient toutes les erreurs qu'entraîneraient les manières de parler très défectueuses de Rosmini si elles devaient être prises à la lettre et en un sens réaliste, et qui ont amené le S. Office à publier son décret préservatoire de 1887. L'explication thomiste ne peut éviter la même réprobation que si elle fait de l'*esse* une réalité ou un principe d'être, *ens quo*, de soi essentiellement FINI *ratione sui* encore qu'indéterminé, et disant de soi une relation essentielle intrinsèque à une essence qui sera principe de détermination, c'est-à-dire de limitation (et donc négatif), — ce qui, du reste, enlève toute valeur et toute portée à la synthèse dite thomiste ; ou alors il faudra nécessairement renoncer à la distinction réelle.

§ 3. La Phénoménologie religieuse

I. Notion. — A l'ontologisme semblerait devoir se rattacher un mouvement de philosophie très intense en Allemagne et qui a pour initiateur E. HUSSERL.

La *phénoménologie* (qui n'a rien à voir avec le *phénoménisme* et même en est le contrepied absolu) est caractérisée par la manière spéciale dont elle entend le rôle du phénomène dans notre connaissance. « Pour elle, l'expression *phénomène* signifie ce qui est donné à la conscience et, pour cette raison aussi, ce qui est évident et impossible à révoquer en doute ». L'objet qui est ainsi présenté à la conscience n'est pas considéré comme le produit d'actes par lesquels le sujet interpréterait ou déformerait la donnée ; cet objet « est au contraire la donnée pure présupposée à de tels actes, en sorte que son sens originel et sa valeur de vérité n'est encore grevée du poids d'aucune espèce de théorie » (1). La phénoménologie ainsi définie est plus encore une méthode qu'un système. Or l'instrument de cette méthode est l'*intuition* des essences ou *Wesenschau*, qui consiste dans la connaissance directe de ce qui est donné dans la conscience, et cela d'après sa nature même (2). Le terme

(1) « Die Phänomenologie empfängt, wie ihr Name andeutet, ihre Eigenart von einer besondern Verbindung in die sie unser Erkennen mit den « Phänomenen » bringt. Der Ausdruck « Phänomen » bedeutet ihr *das dem Bewustsein Gegebene*, darum auch Evidente und Unbezweifelbare. Besonderer Nachdruck wird von der Phänomenologie beim Begriff des Phänomens darauf gelegt, dass das in Frage kommende Objekt des Bewustseins kein Produkt deutender und umbildender Akte des Subjekts ist, allen solchen Akten vielmehr als reine Gegebenheit vorausgeht und dadurch in seinem Sinn und Wahrheitswert noch durch keinerlei Theorie belastet ist » (GEYSER, *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, p. 16).

(2) « Die Intuition », Wesensschau, ist die unmittelbare Erkenntnis des im

et l'objet de ses efforts, c'est ce que ses défenseurs appellent les « essences » — en un sens qui est assez différent de celui de la scolastique, non pas quant à la valeur réelle de l'objet atteint dans cette essence, qui répond à ce qu'en dit l'École, mais du moins quant à la formation et à l'origine des idées que nous en avons. Aussi bien, d'après les tenants de cette nouvelle philosophie, l'esprit atteindrait immédiatement l'intelligible, l'être, l'universel, bref l'*essence*, indépendamment et sans passer aucunement par l'intermédiaire de la connaissance sensible.

Husserl dit par exemple : « Aucune théorie ne pourra jamais nous faire douter du principe des principes : que toute *intuition génératrice de données immédiates* est une source de connaissance valable, que toutes les données immédiates doivent être purement et simplement acceptées pour telles qu'elles se présentent à l'intuition ». D'autre part on peut « porter son attention sur l'ensemble des caractères constitutifs et intrinsèques d'une donnée, en laissant de côté la question de son existence réalisée ou non à tel ou tel moment. C'est cette abstraction précisive, comme diraient les scolastiques, ce sont ces entités idéales dépourvues de toute contingence empirique, que les phénoménologues désignent sous le nom d'essence » (Héring, *Phénoménologie*, p. 53) et qui contiennent selon eux « la justification de ce que Kant appelait les jugements synthétiques a priori ». Loin de se laisser enfermer dans le criticisme, les phénoménologues prétendent absolument en sortir, et c'est bien ce que marque leur thèse sur le caractère intentionnel de la conscience d'après laquelle tout acte de conscience se révèle, de par son essence même, tendu vers un « objet » qui lui est transcendant, bien loin qu'il lui soit intérieur et qu'elle le pose (*ibid.*, p. 61).

II. Applications. — Scheler dans son *Vom Ewigen im Menschen*, Bd. I (Leipzig, 1921), et V. Grundler dans ses *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage* (Kempten, 1922), ont appliqué ces principes à la connaissance de Dieu. Cherchant quelle sera pour Scheler la donnée de conscience fondamentale qui devra nous faire connaître Dieu, le Dr Geyser écrit : « Das religiöse Erfassen Gottes ist ein unmittelbares ; dieses ursprüngliche unmittelbare Bewustsein von Gott besteht in einem Liebesakt ; erst eine Folge dieses Aktes der Liebe zu Gott ist das Erkennen Gottes » (*loc. cit.*, p. 32) (1). Mais en quoi consiste cette saisie immédiate, cette conscience directe de Dieu ? Le même Dr Geyser, qui fait une critique sévère de la phénoménologie, reconnaît que Scheler n'a rien de commun avec l'Ontologisme (p. 48) et que la saisie directe dont il parle n'est nullement celle de Malebranche ou de Gioberti. Aussi bien cette conscience immédiate

---

Bewustsein Gegebenen, und zwar seinem Wesen nach » (Geiger, *Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart*, p. 87).

(1) « La saisie religieuse de Dieu est de nature immédiate ; cette conscience primitive immédiate de Dieu consiste en un acte d'amour ; une première conséquence de cet acte d'amour de Dieu est la connaissance de Dieu. »

de Dieu s'opposerait seulement, comme le dit d'autre part un critique bienveillant, le P. Przywara, « à des procédés de raisonnement formels et à un concept de cause, comme celui qui est en usage dans les sciences naturelles ». Scheler n'admettant ni l'analogie, ni les preuves de Dieu à partir des créatures par voie discursive, méconnaît gravement sur ce point la scolastique. Mais l'intuition à laquelle il fait ici appel avec tous ceux de son école, serait une intuition purement idéale, semble-t-il, qui devrait être rapprochée de l'évidence (cf. Geyser, p. 24) dans la philosophie *perennis* et qui n'aurait rien de commun avec la « vision intuitive » de la théologie catholique. Or, pour arriver à cette évidence de Dieu, sans passer par le raisonnement formel (1), il semble bien, pour autant qu'on en peut juger par son texte (*Vom Ewigen im Menschen*, t. I, p. 396-402, 550, 553, 565-590), que Scheler s'appuie sur des « besoins religieux » de l'homme. Ces besoins sont à la base de l'acte d'amour dans lequel se trouve impliqué Dieu et qui nous mènera à sa connaissance ; mais, loin de suffire à expliquer l'acte religieux, ils « présupposent un contact préalable avec le Divin » (Héring, *loc. cit.*, p. 135). Resterait à déterminer en quoi consiste exactement ce contact avec le Divin. Si, comme le pensent des interprètes indulgents, il paraît devoir se ramener à l'expérience religieuse telle qu'on la trouve chez Augustin et chez Pascal et qui implique l'aspiration vers l'Infini, terme de toutes nos pensées et de tous nos désirs, en même temps que la signature divine en notre âme, il n'y aurait pas lieu d'insister davantage sur cette théorie qui, par des détours et des simplifications plus ou moins justifiées, n'apporterait en somme que peu d'éléments nouveaux à la question très particulière qui nous occupe ici. Pour autant qu'elle impliquerait autre chose, ainsi que nous sommes fort inclinés à le croire, elle exigerait une étude très spéciale qui déborde complètement le cadre du présent ouvrage.

III. — Le Mouvement phénoménologique. — Nous nous contenterons, pour finir, de citer une page du P. Przywara où sont décrits et définis autant qu'il est possible, les éléments les plus caractéristiques du courant d'idées phénoménologique. Ce courant, dit l'auteur, marque dans l'ordre intellectuel l'un des côtés, l'un des aspects de cette « ère nouvelle », de cette volte-face fondamentale qui entraînerait *du subjectivisme à l'objectivisme* l'élite des esprits en Allemagne contemporaine. Et le P. Pzywara de poursuivre :

» Philosophiquement, ce mouvement prend appui dans la phénoménologie, qui, de Husserl à Scheler et à Heidegger, marque l'orientation dominante. Husserl en est proprement le fondateur et il est sympto-

(1) « Freie Selbstoffenbarung, stetes Flüstern in den Tiefen der Personzentren jedes endlichen Vernunftwesens, dauerndes und kontinuierliches Hereinleuchten des ewigen Lichtes in die endlichen Geister, Verknüpfung aller endlichen Geister in der Einheit dieser Liebe und dieses Lichtes zu einem solidarischen Ganzen, — das gehört also zum Wesen und zur Idee schon eines möglichen Gottes » (*Vom Ewigen im Menschen*, p. 685-686).

matique que toute son œuvre ne soit qu'une confrontation avec la philosophie de Descartes. Il s'agit de prendre le « *Cogito, ergo sum* », qui a conduit les temps modernes à une théorie subjectiviste de la connaissance et finalement au subjectivisme psychologique, et d'en triompher pour en faire le point de départ d'un nouvel objectivisme de la vérité. C'est ainsi que naît la proposition fondamentale de la phénoménologie de Husserl : la conscience est essentiellement « intentionnelle », c'est-à-dire qu'elle est une orientation intérieure vers des contenus qui sont vrais, indépendamment du sujet. Le *cogito* est déterminé par le *cogitatum*, la *νόησις*, dans la terminologie de Husserl, par le *νόημα*, c'est-à-dire la pensée en tant qu'acte, par la pensée en tant que contenu. La phénoménologie, au sens étymologique, est la « logique » de la pensée en tant qu' « apparition spontanée » (*φαινόμενον*) et « expression personnelle » (*λέγων*) du *λόγος* de l'esprit (c'est-à-dire des idées considérées comme de pures entités logiques).

« Max Scheler transfère cet objectivisme dans le domaine de l'éthique et de là dans la vie pratique. Ce n'est pas la volonté subjective (Kantienne) qui est la source du bien, mais la volonté est bonne dans le sens où elle perçoit « sensiblement » les valeurs objectives et où elle les réalise. L'attitude fondamentale de la vie n'est point par conséquent l'isolement volontaire et hautain du critique, mais l'ouverture confiante de l'homme sensible et dévoué. Le sens de la phénoménologie est alors celui-ci : la vie, en ce qu'elle a de décisif, n'est pas un cycle fermé ; au contraire, elle est l' « expression propre » (qui se révèle complètement dans l'action) du *λόγος* phénoménal des valeurs objectives.

« Cette attitude est portée à ses dernières conséquences dans la manière dont Martin Heidegger établit une ontologie nouvelle comme « philosophie première ». C'est ici que le mot « phénoménologie » reçoit son sens le plus complet : il signifie le *λέγον* du *φαινόμενον* de l'*ὄν*, c'est-à-dire tout le conscient (penser, attribuer des valeurs, vivre, etc..) considéré comme l'expression personnelle de l'être « se révélant à lui-même ». Chez Husserl existait l'*a priori* d'un ordre de vérité objective avant toute pensée subjective ; chez Scheler l' *a priori* d'une hiérarchie de valeurs objectives avant toute vie subjective ; chez Heidegger, c'est surtout l'*a priori* d'une existence objective avant toute conscience subjective. Chez Husserl, il y a une « evidentia objectiva » au sens d'existence personnelle, et par soi, de la vérité logique objective ; chez Scheler au sens d'une illumination des valeurs objectives, ordonnée à l'action ; chez Heidegger, l'évidence objective s'entend en un sens radical : il n'y a en somme que la « veritas ontologica », puisque toute « veritas in intellectu » n'est qu'une « veritas ontologica » qui s'actue elle-même » (*La pensée spirituelle et religieuse de l'Allemagne*, in *La pensée catholique dans le monde contemoprain*, 1931, tr. fr., Ed. Spes, p. 161-163).

BIBLIOGR. — **1. Sources :** Les sources principales sur la Phénoménologie sont les ouvrages de E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 3 vol., Halle, 1900-1901 ; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913, tr. angl. *Ideas, general Introduction to pure phenomenology*, Londres, Allen, 1931 ; *Méditations cartésiennes*, Colin, 1931 ; — M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1931 ; — les ouvrages de M. Scheler et

de Grundler cités plus haut ; — enfin et surtout la collection du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ibid. 1916 et sq. dont 10 volumes sont parus.

2. **Études critiques** : — Y. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Alcan, 1926, la seule introduction, d'ailleurs bien incomplète, qu'il y ait en français à la Phénoménologie ; l'auteur est protestant. On peut aussi consulter G. Gurvitch, *La philosophie phénoménologique en Allemagne*, I. *Ed. Husserl*, in « Rev. de Mét. et de Mor. », 1928, p. 553-597, reproduit dans on ouvrage : *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Vrin, 1930. — En allemand, cf. les trois études catholiques citées : Przywara, *Religionsbegründung. Max Scheler, J. H. Newman*, Herder, 1923 ; Geyser, *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, ib., 1924 ; Geiger, *Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart*, ib., 1926, p. 87-109. — De plus, cf. : J. Donat, *Critica*, ed. 5ª, 1928, p. 170-176 ; — J. Engert, *Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, 1926, p. 388-612 ; — Lercher, *Institutiones theologicæ*, t. II, p. 19-21, Innsbruck, 1924 ; — Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl*, Alcan, 1930 ; — H. Newe, *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur Metaphysischen bei Max Scheler*, Würzburg, Becker, 1928 ; — Rabeau, *La philosophie religieuse de Max Scheler*, n « Vie intellectuelle », févr. 1929, p. 234-247 ; — Rohner, O. P., *Das Grundproblem der Metaphysik* (contre Scheler), dans « *Philosophia perennis* » (Geyser's Festgabe), p. 1075-1088 ; — Maréchal, S. J., *Phénoménologie pure ou philosophie de l'Action*, ibid., p. 377-401 ; — Edith Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*, in « Festschrift Edm. Husserl », Halle, Niemeyer, 1929, p. 315-339. — Enfin un exposé d'ensemble du mouvement est donné par T. Jones, *The contemporary thought of Germany*, Londres, Williams and Norgates, 1931, t. I, p. 217-252 et t. II, p. 100-121.

ART. IV. — CONNAISSANCE MYSTIQUE ET MÉTAPHYSIQUE

La connaissance mystique nous transporte d'emblée du plan naturel dans le plan surnaturel et à ce titre semblerait devoir être complètement exclue d'un Cours de *Théologie naturelle*. Comme cependant cette connaissance a Dieu pour objet immédiat et unique ; comme elle appelle une solution métaphysique et que d'ordinaire les Cours enseignés (je ne dis pas les Traités imprimés) de théologie ascétique et mystique se placent avant tout, comme de juste, à un point de vue principalement pratique et non pas théorique et spéculatif, en sorte que cette question de la nature de la connaissance mystique risque d'être complètement passée sous silence dans l'enseignement — et non seulement « risque », mais l'est la plupart du temps ; comme d'autre part, la thèse ontologiste la soulève nécessairement et que, dans un cours de Métaphysique, on ne saurait en somme lui trouver de meilleure place (1), cette discussion ne pouvant venir qu'une fois l'existence de Dieu prouvée : nous avons cru non pas indispensable, mais du moins utile d'en dire ici quelques mots. Ceux que le sujet n'intéresse pas, n'ont qu'à passer.

(1) Tout au plus pourrait-on discuter si cet article n'aurait pas aussi bien, sinon mieux, trouvé sa place après le chapitre que nous consacrerons à la connaissance analogique de Dieu dans notre tome II. Mais d'autre part, la présente étude nous sera fort utile lorsque nous discuterons plus loin, dans la thèse XII, la théorie de l'expérience religieuse telle que la proposent les immanentistes et les protestants modernes. Aussi avons-nous préféré suivre en tout ici l'exemple qu'a donné jadis en cette matière, le P. De Munnynck dans ses *Prælectiones de Dei existentia*, qui a pris l'initiative d'introduire dans sa théodicée une dissertation *de Contemplatione mystica* et qui l'a insérée aussitôt après sa discussion de l'Ontologisme.

Sur ce terrain de la connaissance mystique, deux grandes questions d'ordre théorique sont controversées parmi les philosophes et théologiens catholiques :

1° Quelle est la nature de cette connaissance mystique et y a-t-il entre la mystique d'une part et de l'autre l'ascétique qui s'en tient aux modes de connaissance communs, différence de degré ou différence d'espèce ?

2° La voie mystique est-elle réservée à un certain nombre de privilégiés en sorte qu'elle ne soit pas une condition essentielle ou du moins générale de sainteté, ou au contraire est-elle une voie que l'on doive considérer comme normale et le terme connaturel de toute vie ascétique fervente ?

Cette seconde question n'a rien à voir avec la philosophie spéculative et nous ne nous en occuperons pas. La première seule peut nous retenir dans un cours de Métaphysique, et encore uniquement dans ses grandes lignes, pour autant qu'elle se rattache à la possibilité de la vision immédiate de Dieu posée par les Ontologistes : si la vision immédiate n'est assurément pas le fait du commun des mortels, ne peut-elle pas être donnée parfois à titre gratuit et gracieux à certains privilégiés ? Et si, au lieu de vision immédiate, l'on parlait de perception, de saisie immédiate mais obscure de Dieu, ne pourrait-on ramener à cela l'essentiel de la connaissance mystique ?

NATURE DE LA CONNAISSANCE MYSTIQUE. — Deux choses doivent être bien entendues au préalable : *a*) Il ne saurait s'agir ici des phénomènes extraordinaires qui peuvent accompagner cette connaissance mystique : extases, révélations, visions distinctes de Notre-Seigneur, stigmates, lévitations, etc... et qui, de l'avis de tous, en sont distincts ; — *b*) Cette connaissance mystique, en tout état de cause, est supposée une connaissance où la grâce et les dons surnaturels ont une part nécessaire et prépondérante. Mais le surnaturel ne détruisant pas le naturel, il s'agit de déterminer si la connaissance mystique implique un mode de connaître, ou, si l'on veut, une psychologie irréductible ou non au mode de connaître ordinaire, même soutenu par la grâce.

Ceci posé, les diverses opinions en la matière peuvent être ramenées à *deux grandes catégories* : l'une qui fait de la connaissance mystique une connaissance strictement *immédiate* et qui, pour autant, s'oppose au mode de connaissance ordinaire des choses divines de façon radicale, l'autre qui en fait une connaissance *médiate*, et, selon les diverses explications qu'on en donne, y voit ou n'y voit pas une différence spécifique avec le mode de connaissance ordinaire de raison ou de foi.

§ 1. Théorie de la perception immédiate bien qu'obscure de Dieu

La connaissance mystique, d'après les tenants de cette théorie, appréhenderait la réalité divine sans discours et sans intermédiaire aucun : ce qui met entre elle et la connaissance ordinaire de raison

ou de foi une cloison étanche et exige des secours ou des dons surnaturels extraordinaires. Comme l'écrit le P. de Guibert, dans la « Revue d'ascétique et de mystique » (R. A. M.), 1920, p. 334 : « Dans cette contemplation (du moins dans les états élevés où elle se réalise pleinement), il y a une connaissance expérimentale, intuitive de l'être divin. Ce n'est pas la vision béatifique, parce que cette intuition garde une obscurité qui disparaîtra dans le véritable *facie ad faciem* de la béatitude : c'est pourtant une connaissance intuitive, parce que l'acte intellectuel qui la constitue est produit sans aucun intermédiaire qui vienne déterminer la puissance de connaître, mais immédiatement par l'essence divine elle-même. On ajoute que l'impossibilité d'un tel acte de connaissance, à la fois immédiate et obscure, n'est nullement démontrée par ceux qui la rejettent et que seule cette hypothèse semble cadrer pleinement avec les dires des mystiques ». Telle est l'opinion des PP. Poulain, Maréchal, Picard, de Grandmaison, de Mgr Farges, de Dom Butler, de Mgr Lejeune, du P. Gardeil, etc... Entrons dans quelques détails

I. La valeur des écrits ou relations des mystiques. — Le P. de Guibert parle des « dires des mystiques ». Il est bien porté auprès de certains théoriciens d'en faire fi : « ce ne sont pas en général des philosophes, dit-on non sans une pointe dédaigneuse, la langue de la métaphysique leur est étrangère et leurs descriptions ne sont que des approximations où la sensibilité et l'imagination ont une trop grande part. Il appartient au seul métaphysicien, qui possède une doctrine ferme et sûre, de dégager dans ces écrits la part du vrai et du faux et de les ramener à leurs justes limites ». — Et c'est fort bien. Mais au nom de quelle doctrine soi-disant ferme et sûre, le métaphysicien procédera-t-il à ce partage ? Cette doctrine ne sera-t-elle pas une théorie construite pour la psychologie de la seule connaissance discursive ordinaire, mais dont les cadres ne sauraient rien comporter au delà ? Or la question est précisément de savoir s'il n'y a pas toute une catégorie de faits qui ne sauraient rentrer dans ces cadres et qui exigent une autre explication. Nos théories doivent rendre compte du réel en s'adaptant à lui, ce n'est pas au réel à s'adapter à nos théories. Tout *a priori* est complètement à rejeter sur le terrain présent comme sur celui de la psychologie ordinaire, sous peine de tomber dans un vice de méthode qui enlèvera tout crédit à nos élucubrations. Les « dires des mystiques », tout imparfaits qu'ils sont et tout sujets à l'illusion qu'ils peuvent être, ne doivent en aucune façon être méprisés. Ils constituent au contraire, une donnée, un point de départ essentiel qu'il appartient à la critique de soumettre au crible, afin de discerner le vrai et le faux qu'ils contiennent et d'en donner ensuite une explication synthétique et une théorie.

II. Leur contenu. — Or, quelles questions, quels problèmes vont poser ces dires des mystiques ? Le P. Maréchal, dans son mémoire capital *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*, publié d'abord

dans la « Revue de Philosophie » de 1912, t. XXI et reproduit dans ses *Études sur la Psychologie des mystiques*, va nous l'exposer :

« L'ensemble des témoignages que nous avons rappelés, est trop unanime pour être récusable. Il nous contraint de reconnaître l'existence, chez certains sujets, d'une concentration intérieure très étroite, soutenue par un mouvement affectif intense, mais qui, d'autre part, ne présenterait plus de soi, aucune trace de discours, ni de l'imagination spatiale, ni de la conscience réflexive » (« Revue de philo. », *loc. cit.*, p. 461). Si l'on prend la contemplation sous sa forme supérieure qui est l'*extase* (1), et si l'on veut s'en tenir aux mystiques chrétiens, le P. Maréchal arrive à cette conclusion, dont on lira chez lui toute la justification :

« On peut dégager des descriptions des mystiques chrétiens deux affirmations exprimant d'après eux des données d'expérience immédiate, et d'autre part assez constantes et assez universelles pour échapper à la prévention d'illusion purement subjective et individuelle ; ce sont :

1° L'affirmation de caractères négatifs, qui séparent radicalement l'état extatique des états psychologiques, normaux ou anormaux, de la vie ordinaire : effacement du moi empirique, abandon de l'imagerie et de la spatialité, absence de toute multiplicité dénombrable, c'est-à-dire en un mot, cessation de la pensée conceptuelle. L'extase est négative.

2° D'autre part, cette suspension de la pensée conceptuelle n'est pas l'inconscience totale, mais au contraire un élargissement, une intensification ou même une forme plus haute de l'activité intellectuelle. L'extase est positive.

« Or ces deux affirmations sont contradictoires pour toute hypothèse imaginable sauf pour une : c'est que l'intelligence humaine puisse arriver dans certaines conditions à une intuition qui lui est propre, en d'autres termes, que l'intelligence, au lieu de construire analogiquement et approximativement son objet en matériaux empruntés à la sensibilité, puisse quelquefois atteindre cet objet dans une assimilation immédiate » (*Études sur la psychol. des Mystiques*, t. I, p. 245-246).

III. L'explication. — D'après la théorie immédiatiste, si l'on néglige les nuances qui distinguent les divers auteurs, il semble que l'essence de la connaissance mystique doive se ramener à ce que l'on a justement appelé un « sentiment de présence » direct, à une « intuition de Dieu » entendue au sens psychologique du mot, qui est celui d'une saisie immédiate et sans intermédiaire de l'objet connu, mais intuition qui serait beaucoup plus comparable, dans la ligne des métaphores, au toucher qu'à la vision.

---

(1) L'extase, au sens qui est ici supposé et qui désigne un degré supérieur d'union se distingue évidemment de ce que l'on est convenu d'appeler les « phénomènes extatiques » et dont nous ne nous occupons pas du tout ici.

Comme l'explique le P. Poulain, Dieu, dans la contemplation mystique, se rend immédiatement présent à l'âme et donc à l'intelligence, sans aucun intermédiaire. « Dans l'état mystique, Dieu ne se contente plus de nous aider à penser à lui et à nous souvenir de sa présence, mais il nous donne de cette présence une connaissance intellectuelle EXPÉRIMENTALE » (*Grâces d'oraison*, p. 70). Les chapitres VI et VII de l'ouvrage développent cette thèse : ce qui caractérise l'état mystique, c'est la « présence de Dieu sentie » ou plus exactement l'*expérience* d'une certaine possession intérieure de Dieu manifestée par une sensation intime d'imbibition, de fusion, d'immersion, par une sorte de *toucher intérieur*.

Cette présence exerce une action directe sur l'âme, comme serait active non pas tant l'espèce expresse informante, que l'influence directe de l'objet ; mais l'acte de prise de possession cognitive suscité par cette action n'a pas pour terme ou objet l'action de Dieu en nous — *terminative sumpta*, — il a pour objet Dieu lui-même, il se termine à Dieu immédiatement présent en tant qu'immédiatement présent. Pour expliquer la production de cet acte dans l'hypothèse Poulain, il faudrait (l'auteur ne l'a pas fait, ayant toujours évité ces questions spéculatives) recourir, comme l'explication thomiste de la vision béatifique, à Dieu lui-même agissant par simple présence et jouant le rôle d'espèce impresse. Comme il ne plaît pas à Dieu de donner, au moins ordinairement dans les états inférieurs de la mystique, une connaissance distincte de sa nature, il donnerait alors de lui-même seulement une intuition sourde, obscure, plus semblable au toucher qu'à la vue, ou encore, comme dit le P. Gardeil « une expérience secrète, obscure, n'ayant rien de la vision, comparable au toucher » (*Structure de l'âme*, t. II, p. 240), que l'on pourrait comparer à la conscience habituelle que nous avons de nous-mêmes quand nous fermons les yeux ou que nous restons immobiles, — et qui, sans nous révéler distinctement sa nature, nous ferait sentir, éprouver sa présence en nous, présence non seulement ontologique, dite présence d'immensité, mais présence intime personnelle, rendue possible par la grâce, qui le fait habiter personnellement en nous. Dans les états mystiques supérieurs, et à titre tout à fait exceptionnel et miraculeux, cette présence serait beaucoup plus claire, voire parfois distincte, toute voisine, au moins par instants rapides, de la vision béatifique.

Aussi bien il y a en nous des préformations à cette connaissance expérimentale intuitive, des pierres d'attente que S. Thomas indique dans le *I Dist.* III, q. IV, a. 5, et que nous avons rappelées plus haut. L'intuition sourde du Moi, voire même de Dieu, — intuition très certaine pour le cas du Moi (1), et dont l'impossibilité, dans le cas de Dieu,

(1) Il est vrai que, même pour le cas du Moi, d'aucuns ne consentent pas à le reconnaître et qu'ils réduisent le moi à une idée abstraite ! Comme si par là toute donnée de conscience ne devenait pas inintelligible, toute attribution personnelle impossible et l'unité substantielle du Moi un pur fantôme, d'ordre statique, complètement séparé de la réalité agissante et agie ! « Monstrum horrendum » !

n'est au moins pas démontrée. S. Thomas, *loc. cit.*, assimile la seconde intuition à la première et dit bien du reste qu'elle peut passer inaperçue « propter subtilitatem, profunditatem, et extraneitatem » (cf. *De intellectu et intelligibili*). Mais que sont ces grâces supérieures dans la connaissance mystique ? Don surnaturel absolument gratuit, « impossible à réaliser par les forces psychologiques ordinaires, même à l'état faible, même pour peu de temps », elles consistent en ce que la présence divine ontologique réagit en quelque sorte vitalement, qu'elle se fait sentir à l'âme et la « possède » : « tel est pris qui croyait prendre ». L'âme étant saisie par Dieu est comme rendue passive sous son action. Mais cette saisie et cette passivité présente assez de différences caractéristiques accidentelles pour établir une échelle de degrés dans la vie mystique. Ces degrés correspondront aux degrés et aux modes suivant lesquels l'âme est possédée par Dieu, et ils seront rendus possibles par les degrés et le mode de purification dont parle S. Jean de la Croix. Telle serait la grâce que le P. Poulain appelle *indéique*.

IV. Exposés divers. — Cette théorie immédiatiste comporte des nuances assez variées. Nous en donnerons brièvement quelques échantillons.

1. Le P. Gabriel Picard. — Dans son opuscule *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, l'auteur commence par étudier « ce qu'il y a d'intuitif dans la connaissance que nous pouvons avoir, même naturellement de Dieu », puis se demande si « une saisie immédiate de Dieu inférieure à la vision béatifique est possible ». Sa réponse à cette dernière question est nettement affirmative pour des raisons que nous avons nous-mêmes utilisées plus haut (p. 551-563). Le terrain étant ainsi préparé, le P. Picard, pour expliquer la connaissance mystique, fera appel à cette faculté d'intuition confuse de Dieu que l'homme possède dans l'ordre naturel et décrira ainsi les diverses étapes de l'ascension mystique.

Au point de départ, « l'intuition obscure de Dieu ontologiquement présent, telle qu'elle peut résulter de la simple nature : sous l'influence de la grâce de la vertu de foi et du don de sagesse, dans le plan ascétique, cette saisie immédiate de Dieu sort peu à peu de l'obscurité et devient claire-confuse. A ce degré de la vie spirituelle, l'âme rentrant en elle-même par le recueillement dont elle a pris l'habitude, trouve Dieu, aime à rester silencieuse en son fond près de Lui, Lui parle affectueusement, comme à l'ami intime présent dans l'obscurité. Mais en faisant cela, elle a conscience d'agir et de parler seule... Un jour se produit quelque chose d'absolument nouveau : Dieu qui dormait au fond de notre âme, que nous savions vivant, mais qui ne nous l'avait pas montré, s'anime, touche l'âme à son tour, la recueille irrésistiblement, l'étreint, l'embrasse, la tient fixée en Lui, d'une manière qu'elle ne s'explique pas et où elle n'a plus l'initiative... L'âme se sent possédée par un Être libre qui la saisit et la laisse à elle-même à son gré à Lui et non au sien. Lorsque cet état nouveau est bien déclaré, il n'y a plus de doute possible, l'âme

a passé la frontière qui sépare l'oraison ascétique de l'oraison mystique, elle est entrée dans la voie de l'oraison passive » (p. 59-61).

Selon que « Dieu augmente la force de son étreinte... qui domine ou écrase par elle nos puissances sensibles, ou qu'il les élève et les fortifie », nous aurons les divers degrés mystiques, et notre puissance intime s'exercera sur un contenu objectif de plus en plus riche. « Lorsque la saisie de l'âme par Dieu se fait sentir à l'âme selon ses facultés de connaissance, nous avons l'oraison de *recueillement*, lorsque l'âme se sent prise par ces puissances volontaires et affectives, elle est dans l'oraison de *quiétude* » (p. 64). Dans toutes les communications divines, on voit toujours ces deux modes d'oraison infuse « varier d'intensité et se modifier de mille manières selon les dispositions de l'âme, ses progrès et la conduite particulière de Dieu sur elle. C'est ainsi que dans l'*union* pleine, telle que la décrit sainte Thérèse aux « Cinquièmes demeures » du *Château intérieur*, surtout lorsque cette oraison s'accompagne d'extase ou de ravissement, le *recueillement* sera poussé jusqu'à la suppression totale des puissances de connaître, qui seront absorbées dans la saisie de leur divin objet ; et, de son côté, la *quiétude* sera devenue l'embrassement le plus intime de l'âme par Dieu qui la possède. Que si nous considérons la variation non plus en intensité, mais en qualité, nous verrons la saisie divine de l'âme par ses facultés affectives devenir tantôt joyeuse et triomphante, tantôt souffrante et pleine d'amertume, lorsque Dieu l'abîmera dans sa Sainteté et sa Justice infinies ; et parallèlement à cette union affective crucifiante, les « sixièmes demeures » nous offrent une épreuve d'aridité purifiante s'abattant sur l'intelligence captivée dans la *nuit de l'esprit*. Enfin si nous montons jusqu'aux « septièmes demeures », nous y verrons la saisie immédiate de Dieu par l'âme et de l'âme par Dieu, qui est sortie peu à peu de ses ténèbres au fur et à mesure des ascensions mystiques, parvenue au maximum de clarté et d'intimité qu'elle peut atteindre en cette vie, et l'âme, désormais acclimatée à ce monde divin, jouissant de la communication familière et continuelle de la sainte Trinité » (p. 65-66).

L'auteur termine par ces deux remarques importantes : « 1° La saisie immédiate dont nous parlons, n'est pas une vision, mais une expérience intellectuelle de même ordre que la conscience immédiate de nous-mêmes ». — 2° Le caractère immédiat de cette saisie n'empêche nullement que Dieu soit aussi saisi par ses effets : « Étant donnée la nature confuse et même plus ou moins obscure de ce toucher intellectuel profond par lequel le mystique atteint Dieu, il n'est pas superflu d'identifier l'objet de cette connaissance immédiate au moyen de ses effets, qui, eux, sont beaucoup plus clairement perçus. Enfin les deux modes de connaissance se poursuivent parallèlement : le toucher immédiat obscur donne le sentiment de présence réelle ; le discours explicite fait pénétrer la nature de l'objet » (p. 87-88).

2. Le P. Gardeil. — Cette théorie a été développée par le P. Gardeil, dans son important ouvrage sur *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 232-274, sous une forme très métaphysique à l'aide

de Jean de Saint Thomas, *Cursus Theologicus*, I, q. 43, disp. 17, a. 3, n. 12 et 14. Le texte capital que commente le P. Gardeil, est le dernier, au n. 14. Après avoir cité le Docteur angélique, Jean de Saint Thomas poursuit : « Voilà, manifestement expliqué par saint Thomas, comment les divines personnes sont dites possédées par l'âme ; c'est au titre d'objet, dont l'âme jouit en vertu de dons qui laissent leur empreinte en elle. Cette impression, *sigillatio* des divines personnes est une opération de laquelle les divines personnes ressortent manifestées à nous par une certaine expérience et toucher d'elles-mêmes. Cette expérience nous fait connaître que notre âme vit de sa conjonction à une vie supérieure, et qu'elle est mue selon un mode supérieur, tant dans son intelligence que dans son affection et dans son goût. C'est là ce que signifiait l'Apôtre lorsqu'il disait : « Voulez-vous expérimenter celui qui parle en moi, le Christ ? » Et encore : « Je vis, non, ce n'est pas moi, c'est le Christ qui vit en moi » ; et encore : « L'esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes fils de Dieu ». Toutes ces paroles rendent bien la frappe (*sigillationem quamdam*) et la touche expérimentale par laquelle les personnes divines, par une opération intime, ébranlent si bien le cœur, qu'elles en ressortent manifestées comme présentes, en tant que son principe vivificateur. Sans doute, cette opération comme telle est une action divine qui relève de la présence d'immensité, mais le contact par lequel les divines personnes se font sentir comme présentes, ajoute à cette présence du Dieu un, une présence personnelle, objet d'une expérience intime, encore que non intuitive, — comme est l'expérience de la conscience par laquelle nous sentons que nous avons une âme » (cité *loc. cit.*, p. 246-247).

Jean de Saint Thomas renvoie donc à l'expérience psychologique, à la connaissance expérimentale de l'âme par elle-même, comme au modèle le plus exact qui nous fera le mieux comprendre la grâce d'union : « Dieu et l'âme sont tous deux, pour des motifs divers, présence d'immensité ou identité substantielle, des êtres à part pour l'âme ; les seuls qui, par leur essence, lui soient originellement intimes » (*ibid.*, p. 248). Or cette expérience psychologique, le P. Gardeil l'explique ainsi : « Nous avons dit que ce qui rendait immédiate la perception de la conscience et lui donnait d'expérimenter, d'une manière obscure, la substance même de l'âme, c'est qu'elle n'était autre que l'actualisation de la connaissance habituelle de l'âme par elle-même, congénitale à l'âme de par sa structure foncière. L'âme est possédée par l'âme, virtuellement, habituellement comme son objet intime, antérieurement à sa connaissance psychologique actuelle, qui s'opère par voie de réflexion sur les actes de l'âme, comme les objets d'une science sont possédés par l'esprit du savant, grâce aux espèces impresses qui l'informent, — toutes différences à faire étant faites, car, dans le cas du savant, ce n'est pas congénital. Cette possession, toute virtuelle qu'elle soit, est finalement d'ordre intelligible et non pas seulement ontologique, *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*. Voilà ce qu'il faut bien voir sous peine de ne rien comprendre ni aux analyses de S. Augustin (*De Trinitate*, lib. IV et X, XIV et XV), ni à la conscience psycholo-

gique telle que l'entend S. Thomas, ni à la présente analyse de Jean de Saint Thomas. Sans doute il y a immanence ontologique de l'âme en elle-même, *per identitatem rei*, mais elle est présupposée à la possession dont il s'agit, elle est condition de cette possession objective, elle ne la met pas en exercice (Ia P., q. XXXVII, a. 1). Ce qui la met en exercice, c'est la vie même de l'âme, ses opérations vitales, soit celles qui informent l'être humain, *animatio*, soit celles qui s'effectuent par le moyen de ses puissances sensibles ou intellectuelles. Il en résulte des actualisations de l'âme qui retentissent, à mesure qu'elles ont lieu, dans la connaissance que l'âme a naturellement d'elle-même. Cette transposition s'opère en vertu de l'union objective immédiate de l'âme avec elle-même. Ainsi, en même temps que l'âme vit sa vie, en tant qu'informante et active, elle reçoit d'elle-même, en tant que se connaissant elle-même, des impressions qui, sans qu'elle puisse se voir, lui font sentir immédiatement sa propre présence vivifiante. Ces impressions sont, ontologiquement parlant, des effets ; mais la réaction qu'elles suscitent dans l'âme, en tant que se connaissant et s'aimant habituellement, est d'ordre intelligible et affectif. Cette réaction se produit par la vision, mais tout de même l'expérience obscure et secrète de la présence de l'âme vivante, *experientia animationis* » (p. 249-250).

Puis, après avoir montré comment ces impressions « ne sont pas des espèces impresses », comme celles que requiert la sensation, mais des signes en exercice de signification, des chocs, des touches subies par l'intelligence et la volonté, qui amènent instantanément leur réflexe, à savoir une expérience sourde et secrète qui tient plus du sentiment que de la vue et qui cependant instruit l'âme, non par des connaissances nouvelles, mais par une pénétration plus intime de la présence de l'objet qui la touche, — le P. Gardeil transporte cet exemple « dans l'ordre de la connaissance mystique expérimentale ». Il faut encore citer, malgré sa longueur, cette page essentielle :

« Dieu créateur de la nature et de la grâce, est présent substantiellement, *per essentiam*, dans l'âme sainte par sa présence commune d'immensité, comme l'âme est présente substantiellement en elle-même par identité. Lorsque Dieu infuse en l'âme la grâce avec les vertus théologales et les dons, cette présence de Dieu en l'âme cesse d'être une simple présence de chose dans une autre chose, pour devenir une présence d'objet. La grâce en effet, est essentiellement ordonnée à la saisie de Dieu par la connaissance et l'amour. Cette saisie ne se réalisera que dans la vision béatifique. Mais, dès l'infusion de la grâce et avant toute opération de celle-ci, une relation nouvelle surgit entre le Dieu intimement présent et l'âme capable de le saisir : *gratia inchoatio beatitudinis*. Dieu, dans son essence, est déjà virtuellement possédé par l'âme, tout comme, dans la connaissance habituelle de l'âme par elle-même, l'âme en sa substance est virtuellement possédée, dans l'ordre intelligible, par elle-même. — Dès lors, en vertu de l'union intime entre le Dieu objet et l'âme sainte, toute actualisation de l'être divin à notre endroit doit retentir immédiatement dans la relation qui unit l'âme à Dieu comme à son objet. La production de la grâce sanctifiante, les vertus surnatu-

relles, les dons, leur conservation par l'action sanctifiante de Dieu sur l'âme, leur incessante mise en exercice, leur augmentation, toutes ces interventions divines vivifiantes et, j'ajoute, les impressions laissées en l'âme par les manifestations des divines Personnes, en actualisant la puissance de saisir Dieu, qu'est la grâce, actualisent du même coup, pour l'âme sainte, l'objet divin auquel elle est, par la grâce, coordonnée. C'est exactement l'analyse de ce qui se passe, lorsque l'âme qui se connaît habituellement elle-même, a produit des actes qui l'actualisent devant elle-même : actualisation qui la fait passer de sa saisie habituelle d'elle-même à l'acte de sa connaissance expérimentale par la conscience psychologique. — Il n'y a donc pas à imaginer entre Dieu et l'âme sainte des intermédiaires objectifs, soit des idées infuses, soit des effets qui assureraient leur jonction actuelle, par une sorte de vision obscure dans le premier cas, par une inférence dans le second. La jonction *immédiate* a été établie entre Dieu et l'âme, au fond de l'âme, dès l'infusion de la grâce, et de par cette infusion et la vivification incessante de l'âme sainte par Dieu, celle-ci s'est trouvée en puissance d'expérimenter le Dieu substantiellement présent qui la vivifiait, ou même, si elle était âme d'adulte, l'a pu expérimenter aussitôt » (p. 253-254).

3. Le P. Maréchal. — En conclusion de son mémoire de la « Revue de Philosophie » déjà cité, il esquisse les traits principaux de la mystique chrétienne qui lui paraissent essentiels. Le premier et le plus fondamental réside dans la *grâce surnaturelle* qui compénètre toute la vie religieuse du chrétien, ce qu'il n'a pas de peine à montrer. Puis il passe au second : « Le second caractère distinctif de la mystique chrétienne est emprunté aux états d'union : il est à la fois phénoménologique et ontologique. Tous n'en admettront point la réalité ; car il n'est pas interdit, même à des catholiques, de ramener les états mystiques supérieurs à un simple accroissement quantitatif de la puissance psychologique normale et de la grâce surnaturelle ordinaire, ou, si l'on veut, en langage théologique, à une pure intensification des vertus infuses, communiquées au baptême.

« Nous estimons pourtant, en nous fondant sur les déclarations unanimes des contemplatifs — seuls témoins de leurs expériences internes — que la haute contemplation implique un élément nouveau qualitativement distinct des activités psychologiques ordinaires normales et de la grâce ordinaire : nous voulons dire la présentation active, non symbolique, de Dieu à l'âme, avec son corrélatif psychologique : l'intuition immédiate de Dieu par l'âme.

« Cette interprétation littérale des textes fournit une démarcation nette — et non pas seulement une différence de degré — entre les états proprement mystiques et la contemplation ordinaire. L'hypothèse ne paraît pas d'ailleurs exorbitante au point de vue de la dogmatique catholique, puisque la vie de la grâce, dont vit le mystique, est une préparation efficace et un titre à la vision de Dieu : pourquoi Dieu n'anticiperait-il point parfois sur l'autre vie, quand le sujet se montre physiquement et moralement susceptible de cette anticipation ?

Au point de vue de la psychologie, l'hypothèse ne paraît pas non plus tellement étrange »..., (« Revue de philo. », p. 477-478, ou *Études*, t. I, p. 253-254).

Dans un article des « Recherches de science religieuse » de 1914, le même P. Maréchal est encore plus catégorique, s'il est possible : « Il suffirait, dit-il, pour qu'il y eût intuition intellectuelle (1), que l'intelligence connût Dieu sans recours au phantasme ni au discours (ni par conséquent à une inférence, si élémentaire soit-elle, puisque celle-ci partirait nécessairement de la connaissance réflexive d'un objet créé pour s'élever de là jusqu'à Dieu, ce qui est bien un procédé discursif), — en d'autres termes sans que, au point de vue cognitionnel, aucun objet créé s'interposât entre Dieu et l'âme *tamquam in medio in quo* » (p. 160). Et à la page suivante, cette conclusion : « Les contemplations mystiques inférieures à la connaissance immédiate de Dieu sont de leur nature une préparation, disons mieux, une inchoation de l'intuition elle-même. Elles appartiennent à la mystique plutôt par réduction que de plein droit ; elles s'y ramènent comme les étapes échelonnées d'une réalisation plénière : cette réalisation, c'est l'*intuition divine* (2), dont nous ferions sans incohérence, non plus seulement en un sens descriptif, la note différentielle de la mystique chrétienne, mais en un sens absolu, la note essentielle et spécifique, nécessaire et suffisante, l'*ultima perfectio* de la mystique chrétienne. Bien plus nous admettrions volontiers que cette intuition est *parfois* la vision de Dieu *per essentiam*, c'est-à-dire une connaissance de Dieu surnaturelle au sens le plus strict du mot » (3).

Le P. Maréchal a défendu cette position contre les attaques du P. de la Taille dans la « Nouvelle revue théologique » de 1929, *Sur les*

---

(1) Manifestement le P. Maréchal n'entend pas ici l'intuition intellectuelle au sens Kantien qu'il nous définissait plus haut p. 540, mais au sens scolastique traditionnel que nous définissions nous-même p. 538-539.

(2) L'auteur, comme il l'explique bien dans un article postérieur de la « Nouvelle Revue théologique », de 1929, *Sur les cimes de l'oraison*, p. 126 n., emploie ici « le mot *intuition* au sens psychologique où il s'oppose à *connaissance abstractive ou discursive* et non pas au sens théologique restreint de « vision intuitive ». Ce mot signifie pour lui, dans le cas, « aussi bien *toucher* ou *contact* que *vision* ». P. 188-190, le P. Maréchal donne à sa pensée toutes les précisions désirables et qui sont de nature à rassurer les théologiens les plus susceptibles.

(3) S. Thomas, dans la II^a II^{ae}, q. 175, a. 3-5, et q. 180, a. 5, admet parfaitement que le rapt de S. Paul doit être ainsi interprété dans le sens d'une vision de l'essence divine. Telle est également l'opinion de S. Augustin que cite d'ailleurs S. Thomas et dont on trouvera de nombreux témoignages sur la question dans Cayré, *La contemplation augustinienne*. Sur la nature de la contemplation mystique chez S. Augustin, cf. en outre C. Boyer, *L'idée de vérité chez S. Augustin*, p. 202, et *la Contemplation d'Ostie*, in Cahier 17 de la « Nouvelle Journée », p. 137-161 ; Maréchal, *La vision de Dieu au sommet de la contemplation, d'après S. Augustin*, in « Nouv. Revue théolog. », 1930, p. 89-110 et 191-214 ; Butler, *Western Mysticism*, p. 46-88. — Enfin, sans parler de beaucoup d'autres auteurs qui tiennent cette position, il sera bien permis de citer Philippe de la Sainte Trinité, dont la *Theologia mystica* jouit d'une autorité hors pair : « Contemplatio supernaturalis aliquando ad claram Dei visionem pertingit » (Pars II, tract. 3, disc. a. 5 ; Lyon, Borde, 1656, p. 291-293).

cimes de l'oraison, p. 187-190, 193-195, 204-207, en montrant : 1° que la *connaissance obscure* de Dieu dont parlent les mystiques, « n'est autre chose qu'une connaissance supra-conceptuelle, imparfaite et indistincte, laquelle, si elle est directe, représente un degré inférieur, non pleinement béatifique, positif cependant, de « vision de Dieu ». Or l'obscurité simplement relative d'un objet n'est nullement incompatible avec l'expérience intellectuelle directe de cet objet (p. 193). 2° Entre la « vision de Dieu » immédiate mais imparfaite, transitoire, non strictement béatifique et la vision béatifique, il y a ce caractère différentiel que « la vision béatifique doit être saturante, la vision terrestre (même directe) ne l'est pas et ne peut l'être » (p. 205).

4. L'école flamande de Ruysbrœck, — représentée aujourd'hui surtout par Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, et le P. Reypens, S. J.

Le premier distingue la contemplation infuse au sens *large*, dans laquelle l'homme intérieur « expérimente, au delà de l'union immédiate avec Dieu réalisée par la grâce, une union immédiate avec le Saint-Esprit et, avec lui et par lui, avec le Père et le Fils, Trinité auguste et Dieu unique ». Dieu l'y amène à une claire et pleine conscience de cette union (« Rev. Asc. et Myst. », 1923, p. 33-34). La contemplation infuse au sens *strict*, d'autre part, n'est plus seulement surnaturelle *entitative*, mais encore *quoad modum*, quant au mode même de sa production : « En sorte que l'intelligence n'agit plus selon son mode naturel d'agir, sous l'influence et avec le secours de la grâce salutaire, mais suivant un mode qui est, lui aussi surnaturel et n'a aucun équivalent, ni rien de semblable dans l'ordre naturel » (ibid.). C'est un mode divin, qui permet une certaine intuition de l'essence divine.

Le P. Reypens fait consister le sommet de la contemplation mystique d'après Ruysbrœck « dans l'intuition de l'essence divine. Intuition bien imparfaite sans doute quant à l'intensité, mais réelle » (« R. A. M. », 1922, p. 251). Sur la nature de la contemplation chez Ruysbrœck, on peut consulter encore : G. Dolezich, *Die Mystik Jan van Ruysbrœck des Wunderbaren* (1293-1381), Breslau, Müller et Seiffert, 1926.

A cette école de Ruysbrœck se rattache le *De Contemplatione* du Chartreux Guigues du Pont, dont le P. Grausem a exposé très complètement la théorie dans la « R. A. M. », de 1929, p. 259-289.

5. Farges. — Celui-ci tient de même pour une perception immédiate et expérimentale de Dieu, mais il l'explique en faisant intervenir sa théorie très spéciale de la sensation, dans laquelle le sujet ne saisit immédiatement et formellement que l'action de l'objet. Dans la contemplation mystique, spécialement dans l'oraison d'union, l'âme reçoit passivement de Dieu des espèces ou idées infuses qui s'ajoutent aux idées de foi et lui sont communiquées par une action divine toute miraculeuse. Cette action, qui est présente à l'âme en raison de l'axiome « actio est in passo », étant réellement identifiée avec l'agent, connaître immédiatement cette action, c'est intuitionner l'agent. D'où cette conclusion que, dans la connaissance mystique, l'âme a une vue directe, une intuition immédiate de Dieu.

Malgré sa volonté dominante d'affirmer une intuition proprement dite, cette explication trahit son auteur. L'action qui est *in passo* n'est pas en effet l'action en tant qu'identifiée à l'agent, mais seulement l'effet de l'action de l'agent dans le patient. En matière d'intuition mystique, comme en matière de connaissance sensible, Farges n'est donc en fait qu'un médiatiste et sa théorie revient à celle du P. de Maumigny que nous verrons tout à l'heure. Cela n'empêche pas cependant Farges d'être d'intention et par le fond de la pensée avec le P. Poulain et irréductiblement opposé à Saudreau et au P. de la Taille, dont nous parlerons à l'instant : car cette action dans laquelle le mystique atteint Dieu n'est en aucune façon *medium in quo*, elle est d'après lui pur *medium quo*, donc strictement immédiate.

6. Auteurs divers. — Nous pourrions également citer le P. de Grandmaison dans la *Religion personnelle* (p. 157-166 : cf. « Études », loc. cit., p. 323-328, résumé dans H. Bremond, *Prière et poésie*, p. 145-147), moins catégorique et plus hésitant que le P. Maréchal, mais très incliné vers la solution de ce dernier.

Peut-être aussi y joindrait-on le P. Bainvel, *Introduction* à la 10e édition des *Grâces d'Oraison* du P. Poulain, p. xxx-xxxvii, mais plus timide. Pour lui, la vie mystique est « la vie de la grâce devenant consciente, connue expérimentalement. J'entends par là que Dieu donne à l'âme mystique quelque chose comme un sens nouveau, la conscience de sa vie en Dieu et de la vie de Dieu en elle. Cette conscience elle-même se développerait peu à peu, suivant le développement de la vie mystique, depuis le sentiment de la présence ou d'une touche amoureuse de Dieu en l'âme jusqu'à celui du concours divin à tous nos actes surnaturels et de l'union — accidentelle, bien entendu, — mais immédiate entre lui et nous, entre sa substance et la nôtre, de façon à englober la vie de Dieu et ses opérations en nous, notre vie et ses opérations en lui. Elle serait à la fois connaissance et amour, tantôt la connaissance étant au premier plan et tantôt l'amour » (p. xxx-xxxi). Et en note il déclare que « la théorie des espèces impresses et donc des idées infuses [lui] paraît être quelque peu à la gêne pour expliquer le fait premier, fondamental, de l'état mystique : ce sentiment de présence, de possession, de contact vivant et immédiat entre Dieu et l'âme, cet amour senti dans le fond de l'âme, dans son centre, comme disent les mystiques ». Et il fait appel pour l'expliquer à « une lumière spéciale infuse », « influxus luminis intellectualis », analogue de loin à la lumière de gloire.

Outre ces auteurs, ne manquons pas d'ajouter Dom Butler, dans la grande Introduction de la nouvelle édition de *Western Mysticism* (1927) ; de même le P. Noel, O. P., dans son édition des *Œuvres complètes de Tauler*, t. IV, p. 295-357 ; sans parler de Watkin dans *The philosophy of Mysticism*, qui tient une « union-intuition », mais dont la doctrine théologique est d'autre part rien moins qu'assurée.

Faut-il également rattacher à la théorie immédiatiste, le P. Hugueny, dans son Introduction à la nouvelle édition des *Sermons de Tauler*, t. I, Paris, 1928 ? C'est moins clair. L'auteur est tout proche d'un

immédiatisme strict : nous n'oserons cependant le lui attribuer avec fermeté. De même et à fortiori, douterions-nous de la place exacte qu'il faudrait attribuer aux PP. Joret et Arintero, dont les explications un peu spéciales ne sont pas suffisamment tranchées sur ce point.

V. La mystique naturelle. — La possibilité d'une saisie obscure et sourde mais immédiate de Dieu, dans l'ordre même naturel, que semble viser le texte de S. Thomas, *I Dist.* III, q. 4, a. 5, pose (et à son défaut d'ailleurs elle se poserait d'elle-même) la question de la possibilité de la connaissance mystique naturelle « que ses procédés rapprochent, elle aussi, de la contemplation infuse proprement dite » : cf. de Guibert, « R. A. M. », 1929, p. 337. Un tempérament naturel, recueilli, et qui serait exempt de passions distrayantes, ne pourrait-il trouver Dieu déjà présent en lui de certaine façon, sans d'ailleurs atteindre Dieu par la connaissance mystique surnaturelle proprement dite qui implique quelque chose de plus ? Dans l'ordre simplement naturel, est-il impossible que se réalise un recueillement actif, où les facultés connaissantes sont en quelque sorte vides d'idées distinctes, voire même où se réalise une quiétude naturelle dans laquelle se constate un repos de la volonté et des facultés affectives (1), dans la possession de Dieu dont on sent l'attrait, dont on goûte l'adorable miséricorde (2) ?

Quoi qu'il en soit du caractère intuitif et immédiat de cette connaissance mystique purement naturelle, il est certain que de tels états pourront être le résultat, chez le chrétien, en même temps que de la nature, de grâces ordinaires fortifiantes : « il y a des cas d'oraison contemplative où l'élément infus a une influence presque négligeable et où l'acquis domine de beaucoup. Il y a en effet des individus et même des peuples naturellement contemplatifs » (J. de Guibert, « R. A. M. », 1924, p. 15). Si, avec de telles dispositions naturelles, on ne peut affirmer qu'il y a toujours cette perception sourde de Dieu que semble insinuer S. Thomas, on ne voit pas, comme l'a très bien montré le P. Picard, que cela répugne ; et tout au moins on aura, dans ces dispositions purement naturelles ou acquises avec des grâces ordinaires, une puissance obédientielle tout appropriée à la mystique surnaturelle (Picard, p. 51 sq.). Ce recueillement actif est comme une préparation naturelle, sinon une condition nécessaire, à la réception de grâces supérieures ; lui donné, on comprend que l'action divine s'exerce comme de plain pied et sans résistance.

---

(1) M. Maritain, dans son mémoire, *Expérience mystique et philosophie*, dans la « Revue de philo. », de 1926, se montre jalousement ennemi de cette interprétation. Des thomistes de bonne marque, comme ceux du « Bulletin thomiste » de décembre 1928, sont heureusement plus larges : « M. Maritain, écrivent-ils, maintient sans réserve — à tort, croyons-nous, en soi et selon S. Thomas, — son opinion sur l'impossibilité d'un amour naturel apte à connaturaliser l'âme avec Dieu dans une connaissance par mode d'inclination affective (contemplation mystique naturelle), à moins qu'on veuille donner au mot « Mystique » un sens extrêmement restreint hors du langage usuel ».

(2) Cf. L. de Grandmaison, *loc. cit.*, p. 316. Il est tout naturel de penser que l'âme qui est élevée à un degré de mystique surnaturelle, se trouve, au point de vue naturel, dans l'état ordinaire de recueillement actif. D'où impuissance pratique de méditer.

Dom Chapman, dans un article de la « Downside Review » de 1928, p. 1-24, *What is mysticism ?*, propose une autre explication de cette mystique naturelle. Voici le résumé qu'en donne le P. Maréchal, loc. cit. *Sur les cimes de l'oraison*, p. 179 : « La mystique est la survivance d'une voie préternaturelle d'accès vers le surnaturel, c'est-à-dire vers Dieu. N'étant pas nécessairement liée à la grâce surnaturelle, la connaissance mystique — que l'auteur rattache au mode angélique de connaître par voie d'idées infuses — reste renfermée, chez quelques personnes, dans les limites de ce qu'on appelle « mysticisme naturel » : à divers degrés en effet, peut se réveiller, dans la nature déchue, une sorte de sens spirituel, non encore totalement atrophié (ou faculté de percevoir au moins confusément par l'intermédiaire d'espèces infuses) : sens de mystères, d'immensité, d'éternité, impression vive d'un infini enveloppant le monde matériel, etc. Chez des croyants, chez qui les dispositions psychologiques ou l'habitude d'un grand recueillement en favoriserait l'éveil, ce sens spirituel développe aisément, avec le concours de la grâce commune, sans grâce extraordinaire, une véritable « mystique divine », allant parfois jusqu'à une sorte de perception de la présence de Dieu. La grâce ordinaire a, dans ce cas, simplement utilisé des aptitudes naturelles ». Cette explication, on le voit, se rattache plutôt aux théories médiatistes qui vont suivre. Nous la citons ici pour n'avoir plus à revenir sur la mystique naturelle.

Bien plus, à en croire des autorités du plus haut mérite en la matière, il ne serait nullement prouvé que certaines descriptions d'extases naturelles, comme celles de Plotin, ou d'Attar, ou d'Avicenne que rapporte le P. Maréchal, *loc. cit.*, ne soient pas véridiques et ne nous donnent pas des exemples de réelle intuition sourde et obscure de la divinité (p. 451-455). Le P. De Munnynck, *Prælectiones de Dei existentia*, p. 25 sq. l'admet pour Philon et Plotin (1). Fort de leurs descriptions, ainsi que de celles de Eckhart, Tauler, Suso et Ruysbrœck, il esquisse une description de la contemplation mystique naturelle, p. 29-30, qui donne singulièrement à penser. Mais ici nous nous dérobons complètement et laissons à d'autres le soin d'étudier ces cas étranges et de déterminer qui ou ce qui pourrait bien être l'objet propre de cette intuition.

Une dernière question qui peut se rattacher à la mystique naturelle, encore que l'élément surnaturel n'en soit pas nécessairement exclu, mais dont nous ne traiterons pas non plus ici, question d'ailleurs jusqu'ici très peu étudiée, est celle de la contemplation chez les non-chrétiens. Elle a été récemment remise à l'ordre du jour par le grand ouvrage de

---

(1) Sur l'extase chez Plotin, que l'on peut prendre à titre d'exemple, cf. Whittaker, *The neoplatonists*, c. vi, The mysticism of Plotinus, p. 98 sq. ; Inge, *The philosophy of Plotinus*. 2e édit., Longmans, 1923, t. II, p. 134-162 ; E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Boivin, 1928, c. viii, surtout p. 152 sq. ; et avant tous autres, Arnou, *Le désir de Dieu dans la philos. de Plotin*, p. 249 sq. ; Lebreton, *Le monde païen et la conquête chrétienne*, in « Études », 20 août 1925, p. 427-448. La question est extrêmement complexe et difficile et n'a pas encore été traitée avec l'ampleur qu'elle mérite.

M. Massignon, *La Passion d'Al-Hallaj*, Geuthner, 1922. Le P. Maréchal, dans les « Recherches de science religieuse » de 1923, p. 244-292, a publié sur ce cas une étude de haute importance sous le titre : *Le problème de la grâce mystique en Islam*. Dom Butler dans un Appendice de son *Western Mysticism* traite également la question. Nous y renvoyons le lecteur. — M. Asin Palacios a publié sur Ibn Arabî une étude parallèle à celle de M. Massignon sur Al-Hallaj. Son ouvrage *El Islam cristianizado : Estudio del « Sufismo » a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Editorial Plutario, 1931, soulève les mêmes problèmes sur la nature des expériences mystiques et la spiritualité de l'Islam. Le P. Elisée de la Nativité a donné de ce cas une bonne analyse critique dans les « Études carmélitaines » d'octobre 1931, sous le titre : *L'expérience mystique d'Ibn Arabî est-elle surnaturelle ?* p. 137-169.

§ 2. Théories de la connaissance médiate

Une deuxième catégorie d'explications fait de la connaissance mystique une connaissance *médiate*, excluant toute vraie intuition. Cette catégorie comporte des nuances ou plutôt des courants qui présentent des différences très accentuées. Nous en distinguerons trois :

I. Connaissance quasi-expérimentale. — Le ***P. de Maumigny*** définit la contemplation mystique : « un regard simple et amoureux à Dieu où l'âme suspendue par l'admiration et l'amour, le connaît expérimentalement et, dans une paix profonde, goûte un commencement de la béatitude éternelle » (p. 49). Pour lui, cette connaissance expérimentale de Dieu « consiste à le voir présent et admirable dans son âme, non pas immédiatement, mais dans les grâces incomparables que le Saint-Esprit y répand ». Dieu y est saisi comme dans l'effet la cause : « c'est ainsi que, d'un seul coup d'œil, on voit l'image d'un homme dans un miroir et l'homme lui-même dans cette image » (t. II, 1re P., c. 6, addition mss. qui ne se trouve pas dans les premières éditions).

Un peu plus loin, l'auteur cite un texte de S. Jean de la Croix qui suppose manifestement dans la contemplation une connaissance immédiate : « C'est Dieu lui-même que l'âme ressent et qu'elle goûte, mais non sans doute avec la plénitude et l'évidence de la claire vision béatifique. Le démon ne saurait s'immiscer dans une faveur tout à la fois si élevée et si profonde ; il n'est pas en son pouvoir d'opérer rien de comparable, ni de répandre dans l'âme des douceurs et des délices pareilles, parce que ces lumières procurent la joie d'un faible et rapide coup d'œil sur l'essence divine et sur la vie éternelle » (*Montée du Carmel*, l. II, c. 26). Et voici le commentaire qu'en donne le P. de Maumigny : « Il est manifeste qu'entre Dieu et l'image dans laquelle l'âme le contemple, il y a une distance infinie et par suite, qu'il existe sans exception possible une différence totale entre la contemplation mystique la plus sublime et la vision béatifique. Néanmoins le saint emploie des expressions qui nous étonnent pour indiquer que la connaissance médiate de Dieu dépasse alors toute

conception ». — Mais peut-être ces expressions n'étonnent-elles le P. de Maumigny que parce qu'elles supposent en effet une théorie toute différente métaphysiquement de sa propre théorie médiatiste ?

Quoi qu'il en soit de la pensée de S. Jean de la Croix (1), le P. de Maumigny appuie son interprétation sur ce texte de S. Bonaventure : « si quelques autorités, dit ce Docteur, affirment que Dieu est vu immédiatement par l'homme en cette vie, on ne doit pas les interpréter en disant que Dieu peut y être vu dans son essence, mais qu'il est connu dans quelque effet divin inférieur. Dans les deux états d'innocence et de nature déchue, Dieu est vu par le moyen d'un miroir ; dans l'état d'innocence, Dieu est vu par un miroir clair..., mais dans l'état de misère, Dieu est vu par un miroir obscurci » (*II Sent.*, dis. 23, a. 2, q. 3, concl.).

Et il conclut par cette remarque sur l'emploi de l'expression « Connaissance expérimentale de Dieu » : « Ce que l'âme connaît par expérience n'est pas Dieu lui-même, mais la lumière et la flamme que le S. Esprit répand en elle ; il serait donc plus exact de dire : « connaissance quasi-expérimentale de Dieu ». Néanmoins, ici, la connaissance médiate de Dieu est tellement liée à la connaissance immédiate des incomparables effets divins, qu'on applique également à la première le nom qui, en toute rigueur, ne convient qu'à la seconde ».

En dépit de ce médiatisme assez strict, le P. de Maumigny n'en affirme pas moins une distinction radicale, spécifique, entre l'oraison ordinaire et la contemplation infuse ou mystique proprement dite. Celle-ci implique un mode d'agir irréductible au mode ordinaire, et il distingue entre elle et la contemplation active ou acquise trois différences : de travail, de joie spirituelle et de simplicité, dont cette dernière au moins est essentielle : « Les actes de l'entendement se font sans le secours d'images : c'est agir à la manière des anges : la grâce élève donc la nature en transformant son mode d'action ». Aussi cette oraison extraordinaire, lisez *miraculeuse*, exige une grâce que Dieu n'accorde qu'à un petit nombre d'âmes privilégiées.

II. La connaissance de foi. — ***A. Le P. de La Taille.*** 1. Exposé. — Dans un article des « Rech. de sc. relig. », de 1919, publié depuis en brochure et intitulé *l'Oraison contemplative*, l'auteur compare, lui aussi, la connaissance mystique à la connaissance *angélique*. Celle-ci n'est pas abstractive comme la nôtre, dans le cours ordinaire des choses, mais Dieu est

(1) Sur laquelle on consultera avec fruit : Hoornaert, *L'âme ardente de S. Jean de la Croix*, Desclée, 1929 ; J. Wehrlé, *La vie et la doctrine de S. Jean de la Croix*, dans « Cahiers de la Nouvelle Journée », n. 3, p. 124-169 ; J. Lebreton, *La nuit obscure d'après S. Jean de la Croix*, dans la « R. A. M. », 1928, p. 3-25 ; et le numéro spécial de la « Vie spirituelle » publié en 1927 à l'occasion de la proclamation du Saint comme Docteur de l'Église. Sans oublier le P. Poulain, *La mystique de S. Jean de la Croix*, 1893, ni un chapitre intéressant du point de vue psychologique et expérimental de M. Héritier, *Intelligence et mystique*, p. 41-65, où l'auteur utilise, en le corrigeant comme il convient, l'ouvrage important mais très contestable de J. Baruzi, *S. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, 1924 et nouv. édit. 1930 ; enfin le P. Bruno de J. M., *S. Jean de la Croix*, Plon, 1930.

atteint par l'ange sans discours, « ce qui ne veut pas dire sans intermédiaire, puisqu'il y a, tant à l'égard de Dieu qu'à l'égard des créatures, l'intermédiaire d'une image ou ressemblance par où passe la visée de l'esprit ; mais l'esprit ne se sert pas de ce substitut mental comme d'un point de départ, d'où il procède par degrés dans la démarche vers Dieu... D'un seul acte, l'intellligence angélique atteint et le miroir dans lequel se réfléchit Dieu et Dieu dont l'image apparaît à l'esprit... Ainsi en va-t-il du contemplatif. Reste à savoir quel est ce milieu lumineux dans lequel le contemplatif atteint Dieu. Nous savons encore seulement ce qu'il n'est pas. Il n'est pas une idée abstraite, due au procédé normal de l'information humaine. Est-ce une espèce nouvelle mise dans l'esprit miraculeusement par Dieu et distincte, par conséquent, non seulement de la raison et de ses produits, mais aussi de la foi qui est présupposée présente, puisque la contemplation est un acte du croyant, du fidèle et même nécessairement du juste, de l'homme en état de grâce, lié de charité avec Dieu ? [Il semble bien que telle soit la conséquence à laquelle aboutit la conception Maumigny.] Ici il faut distinguer. Il peut se faire et il arrive en fait parfois que l'intelligence contemplative se trouve douée par Dieu de connaissances distinctes portant sur certains objets surnaturels. C'est le cas de la vision intellectuelle ; elle se fait nécessairement moyennant des représentations distinctes. Mais elle n'est pas essentielle à la contemplation. De soi, l'objet propre et caractéristique de la contemplation, c'est le souverain Bien, le Bien de la vie future : objet souverainement indistinct, vu son infinité, qui empêche de le circonscrire et de le définir, ni de façon propre et formelle, ni même d'aucune façon qui se présente comme ayant une même commune mesure avec lui : tellement qu'il est connu comme inconnu : et que la contemplation devient de plus en plus haute et plus pure à mesure qu'elle révèle davantage et fait luire plus splendidement cette transcendance ténébreuse. C'est la manière contemplative de connaître la Bonté divine et son excès. Il est clair qu'aucune représentation distincte ne donnerait cela. Au contraire *la lumière de foi*, qui est un rayon obscur de l'éternelle clarté, a cette propriété, si elle émerge et se dégage de la connaissance rationnelle fondée sur le sensible, de renseigner l'âme sur Dieu qui est son foyer : « in lumine tuo « videbimus lumen ». *La contemplation*, C'EST LA FOI, *atteignant dans le milieu de sa propre lumière l'auteur et l'objet de cette illumination* » (p. 273-275). Et en note, p. 276, l'auteur expose cinq raisons qui le poussent à « situer la contemplation dans la foi ». Mais ces raisons, il faut bien le reconnaître avec le P. Bainvel, se contentent de répéter la thèse sous une autre forme, sans apporter aucun élément de preuve vraiment positif.

En somme, d'après cette explication dont on trouvera une longue analyse dans l'*Introduction* citée du P. Bainvel, p. LV-LVIII, la contemplation ressortit à la foi pure et c'est ce qui explique son essentielle obscurité : son point de départ est en nous dans la vertu de foi. La connaissance savoureuse de Dieu qui en résulte, se manifeste en nous par des *effets* analogues à ceux que pourrait produire une présence immédiate (toucher, vue, etc...) ; mais en droit, si elle est un degré supérieur de la connaissance de foi, elle ne constitue pas une espère qui s'en distingue :

« La contemplation, écrit le P. de La Taille en réponse à certaines critiques du P. Bainvel (cf. *Introduction* citée, p. LXXXV), est, à mon sens, un vrai acte de la vertu théologale de foi ; il s'y trouve : une adhésion à la fin dernière, et par amour pour la fin dernière » : ce qui ne signifie nullement « quelque chose d'appuyé à l'imagination, de conditionné par le savoir acquis des motifs historiques de crédibilité et de terminé à des abstractions : ...toutes ces circonstances de la foi commune ne sont pas intrinsèquement nécessaires au jeu de l'*instinctus fidei* ». Ce mode de connaissance est sans doute distinct du mode ordinaire de connaissance par la foi, car il est plus parfait et s'exerce dans d'autres conditions ; mais il ne semble pas requérir pour autant un *nisus* d'ordre spécial et miraculeux, et la différence qu'il faut mettre entre lui et la connaissance commune par la foi, n'est qu'une question de degré, — du moins à ce qu'il semble.

Dans les « Recherches de science religieuse » de 1928, le P. de La Taille a précisé sa position. Il ne veut pas que, dans la connaissance mystique, l'on parle d'inférence ni de raisonnement : « il est évident, d'après le témoignage de tous les mystiques, que la contemplation n'est ni déduction, ni illation. Mais l'acte de foi le plus ordinaire échappe à ces catégories » (*Théories mystiques*, p. 306, note). Ceci n'entraîne cependant pas, pour le P. de La Taille, que l'on puisse admettre une perception directe de Dieu. « Une perception directe, dit-il, semble s'entendre d'un procédé dans lequel le regard tombe directement et d'emblée sur l'objet à connaître (ou du moins sur une réplique très exacte, qui joue dans le sujet le rôle d'objet, par là même qu'au lieu d'arrêter le regard, elle en étend la portée jusqu'à la réalité située dans sa perspective, et qu'elle recouvre entièrement : ainsi que S. Augustin l'a si bien expliqué de la vue au XI^e^ livre de la *Trinité*, c. 2). La perception directe s'oppose à la perception indirecte d'une réalité, lorsque celle-ci, bien que sans discours, néanmoins n'est atteinte que *moyennant* un terme directement accessible, auquel elle est tellement conjuguée, que, de le connaître, lui, c'est en même temps saisir son existence, à elle, parce que lui n'apparaît directement à la conscience qu'avec la relation d'effet à elle » *(ibid.)* (1).

---

(1) L'auteur, à ce propos, donne en note un exposé de la connaissance intellectuelle d'après S. Thomas : « Expérience directe du concept, expérience indirecte du phantasme, voilà ce que concède à l'intelligence S. Thomas dans la connaissance intellectuelle. Quand il parle ici de connaissance indirecte, cela ne veut pas dire discursive ». Et nous en tombons facilement d'accord. Mais il faudrait voir dans quelles limites cette explication peut et doit être tenue pour nécessaire et universelle. Aussi bien la raison profonde qui commande la théorie thomiste de la connaissance entendue selon la manière rigide de ses modernes défenseurs, est que la matière, puissance pure, est supposée *totalement* imperméable à notre intelligence, voire radicalement inintelligible en soi. D'où suit que cette matière, étant principe d'individuation, « nous pouvons tous décrire les traits communs qui se multiplient dans les individus, nous ne pouvons décrire en leurs différences les diverses individuations ». Cependant de ce que nous ne pouvons pas les *décrire* dans le discours, s'ensuit-il que nous ne les percevions pas directement dans une intuition intellectuelle confuse ? Surtout, est-il si assuré que la matière soit et nous soit *totalement* inintelligible ? La théorie thomiste de l'individuation, dont on sait l'origine dualiste, (j'allais dire avec tout le monde : « et aristoté-

Seule cette perception indirecte pourrait et devrait être admise, lorsque l'on parle de notre connaissance de Dieu dans les états mystiques.

Le P. de La Taille en donne quatre raisons :

a) « Il y a des expériences intellectuelles, de véritables expériences, sans raisonnement, ni inférence aucune, qui ne sont cependant pas immédiates ou directes, mais indirectes, mais médiates » (p. 313, n.). Ce qui se vérifie partout où vous avez un *medium in quo* entendu au sens qui vient d'être dit.

b) Ainsi en va-t-il de la présence de Dieu à l'âme. Car il faut distinguer « la présence de Dieu en Dieu qui est Dieu même, et la présence de Dieu dans la créature qui est une réalité créée. Or ce qui est immédiatement présent à l'intelligence dans l'état de mariage spirituel, c'est le contact substantiel, c'est l'union habituelle de l'essence de l'âme à l'essence divine, c'est la présence de la Trinité selon que cette présence est un fait de l'ordre créé et non l'Incréé lui-même, pour présent qu'il soit » (p. 311). C'est pourquoi « il y a place pour une expérience médiate ou indirecte de Dieu dans une expérience directe et immédiate de sa présence ».

c) La théorie de la vision intuitive de Dieu dans la contemplation est en opposition avec la tradition patristique (p. 310).

d) Il ne peut y avoir obscurité, ni autre chose que vision si on met immédiatement en face de l'intelligence elle-même la propre essence de Dieu, sans milieu ni intermédiaire d'aucun genre. Dans ce cas l'on aura ou bien pure et simple non-connaissance, si l'intelligence n'est pas actuée par l'essence divine, ou, si elle l'est, vision béatifique.

2. Critique. — *a*) L'on doit admettre sans aucune peine la première distinction donnée par l'auteur entre les expériences directes et les expériences indirectes. La description qu'il nous propose de ces dernières répond en particulier de tous points, nous semble-t-il, à ce que suppose Newman dans la connaissance que nous aurions de l'obligation morale. Que d'ailleurs cette expérience indirecte, quoi qu'il en soit de la théorie newmanienne, demeure possible et que Dieu puisse se faire ainsi connaître *dans* un intermédiaire qui n'entraîne pour nous, dans l'ordre purement naturel, aucun discours, cela ne nous paraît pas pouvoir être contesté. Mais cela suffit-il à caractériser la connaissance mystique ? Là est la question, l'unique question, — et l'on ne voit pas que l'auteur y ait précisément répondu. Car enfin, s'il est évident que Dieu *peut* se faire connaître par ses seuls *effets*, dans l'ordre ordinaire des choses, et « s'il y a place pour une expérience médiate ou indirecte de Dieu », s'ensuit-il

---

licienne », mais M. Robin, dans la « Revue des sc. phil. et théolog. » de 1931, *Sur la notion d'individu chez Aristote*, p. 472-476, m'invite à réfléchir grandement avant de maintenir une telle affirmation), implique une inintelligibilité radicale et absolue de la matière qui est assumée comme postulat, mais qui n'est pas prouvée, qui vaut peut-être de la connaissance discursive abstraite, mais qui n'est nullement établie de la connaissance directe intuitive et qui doit certainement être révisée. Le P. Romeyer a commencé cette révision dans les « Archives de Philosophie », Vol. V, ca. 2, il l'a poursuivie dans le Vol. VIII, c. 4, p. 246-253 et sans doute il ne s'arrêtera pas en si beau chemin.

que l'expérience immédiate soit impossible et qu'elle ne soit pas donnée ? Cela n'apparaît pas du tout et est une tout autre affaire.

b) D'autre part, lorsque le P. de La Taille oppose « Dieu » à la « présence de Dieu » et veut que cette présence en nous soit un terme créé dans lequel indirectement Dieu sera saisi, n'a-t-il pas très raison de craindre, comme il le prévoit lui-même, que beaucoup de gens « pensent que cette distinction est plutôt verbale que réelle » (p. 311) ? Et en effet, ce que la présence divine entraîne avant tout comme élément créé dans la créature, c'est ni plus ni moins la créature elle-même, que Dieu pose et conserve dans l'être par la vertu de son action souveraine et transcendante. Or cette action divine créatrice et conservatrice qui est, de la part de Dieu identiquement la substance divine, atteint et ne peut pas ne pas atteindre immédiatement l'être de la créature ; elle le pénètre jusqu'en son fonds et tréfonds sans aucune espèce d'intermédiaire créé, à moins de supposer un mode ou relation de dépendance réellement distinct de la créature, qui serait parfaitement absurde. La présence de Dieu qui suit naturellement dans l'être créé cette action divine, est la présence d'immensité corrélative de la *contingence*. Elle implique que l'essence divine réside substantiellement en nous ; qu'elle habite au plus intime de notre être, donc de l'âme créée : nous ne sommes rien, identiquement rien par nous-mêmes, nous sommes tout entiers essentiellement *ab alio*, dépendants et suspendus à l'action de Dieu. Dès lors, pour que cette essence divine devienne objet de connaissance immédiate, de perception directe pour notre intelligence, il faut, mais il suffit que Dieu, qui est en nous, actue notre faculté de connaître, c'est-à-dire agisse sur elle de manière à tomber de quelque façon dans le champ de notre activité consciente. Or comment nier que Dieu puisse le faire directement et sans intermédiaires ?

L'on peut discuter si, dans l'ordre purement naturel, indépendamment de toute élévation de la nature par la grâce, aucune connaissance expérimentale de Dieu en nous se terminant à son existence sans passer par l'essence (comme distingue fort bien le P. de La Taille, p. 308 n.), est possible, sinon *per modum habitus* (ce qui d'ailleurs n'avancerait à rien), au moins *per modum actus ;* et nous reconnaissons — tout en les trouvant trop timides et en les combattant par ailleurs — que beaucoup d'auteurs scolastiques diraient ici que cela ne peut se faire. Mais, étant supposée, comme c'est le cas présentement, l'élévation de la nature par la grâce habituelle et étant entendu que la grâce, dans l'espèce, est pur *medium quo* et non *medium in quo*, l'on ne voit pas en vertu de quel principe on exigerait alors, ou plus exactement l'on imposerait à Dieu, pour rendre cette présence actuelle, un intermédiaire, nouvelle entité créée, dans laquelle il se ferait connaître, ni pourquoi Dieu ne pourrait réaliser directement et immédiatement cette actuation tout comme, *mutatis mutandis*, les thomistes le supposent dans le cas de la vision béatifique.

Que l'on adopte, pour expliquer l'habitation des personnes divines dans l'âme juste, l'opinion de Jean de S. Thomas, d'après laquelle, outre la présence d'immensité et en la supposant, « novo efficitur modo Deus præsens, mediante gratia, *ut objectum experimentaliter cognoscibile et*

fruibile intra animam » (1), — ou que l'on en revienne à l'explication de Vasquez, complétée par le P. Galtier, d'après laquelle « ce n'est pas le fait de pouvoir connaître et d'aimer Dieu qui doit nous le rendre présent, [mais] c'est le fait au contraire que Dieu ait produit en nous ce pouvoir et se soit ainsi rendu présent comme il ne l'était pas auparavant et comme il ne l'est à aucune créature dépourvue de sa grâce » (*L'Habitation en nous des trois personnes*, p. 208), la grâce comportant de par sa production une présence spéciale de Dieu et nous conférant de Dieu une possession spéciale (2), — que l'on adopte donc l'une ou l'autre de ces deux théories, il n'importe pour expliquer la connaissance dont seule nous nous occupons en ce moment. Si la Trinité réside par

---

(1) Opinion d'ailleurs très flottante chez lui par plus d'un côté : à lire certains textes, cette présence serait constituée par des actes de connaissance et d'amour; à en lire d'autres et à en croire ses derniers commentateurs, les PP. Gardeil et Garrigou-Lagrange, pour expliquer cette habitation ordinaire dans le juste, il s'agirait seulement d'une connaissance habituelle, qui « se tient dans les lignes de la puissance », et qui implique seulement dans l'âme juste la capacité de saisir Dieu *quelque jour* comme lui étant présent. L'âme juste recevant par la grâce la faculté de connaître Dieu expérimentalement quand il plaira à sa Majesté souveraine de se dévoiler à elle, on dira donc que Dieu est en elle à titre d'objet *connaissable*, mais nullement à titre d'objet *connu* et aimé. Or, qu'il s'agisse d'une connaissance habituelle ou d'une connaissance actuelle, on a peine à voir que cette explication explique la donnée de foi qui est à expliquer, comme l'a très bien mis en lumière le P. Galtier dans son excellent ouvrage sur *L'Habitation en nous des trois personnes*, p. 169-209. Notons seulement que, lorsqu'il s'agit de la connaissance de foi, l'expression « connaissance expérimentale » ou « quasi expérimentale » qu'emploie S. Thomas à ce propos ne saurait faire illusion : cette expérience qui suit l'octroi de la grâce sanctifiante et du don de sagesse, est une expérience indirecte, entendue en un sens très impropre, et qui n'a rien de comparable avec l'expérience mystique : cf. *ibid.*, p. 198-209 ; on ne saurait faire fond à ce propos sur l'emploi de cette *expression* chez les vieux auteurs, mais seulement sur la description qu'ils en donnent et qui, selon les cas, implique ou n'implique pas la présence immédiate.

(2) L'argumentation du P. Galtier est extrêmement riche, compréhensive et suggestive. Cela fait d'autant plus regretter qu'elle s'embarrasse de quelques raisons contestables ou qui peuvent prêter à équivoque. Ainsi, à propos de la connaissance habituelle, le R. P., avec S. Thomas, en fait « une connaissance en puissance », ce qui peut très bien s'entendre, mais risque aussi de s'entendre mal, si l'on ne précise pas le sens de la formule. Critiquant l'opinion de Jean de S. Thomas qui suppose de la part du juste une connaissance habituelle de la Trinité, résultant de la présence ontologique et réelle dans l'âme de la Trinité comme *objet* de connaissance et d'amour, le P. Galtier écrit, p. 183 : « Ne démontrerait-on pas de même que les conclusions de la géométrie sont déjà présentes objectivement à l'enfant qui vient de naître ? ou que nous avons conscience de notre âme, alors que nous sommes plongés dans le plus profond sommeil » ? — La première comparaison est inopérante, car l'enfant à sa naissance ne possède que la faculté de connaître : aucun *objet* de connaissance n'informe celle-ci, à quelque titre que ce soit, — à moins que l'on admette les idées innées, mais ce n'est évidemment pas le cas dans l'hypothèse de Jean de S. Thomas. Quant à la seconde comparaison, elle n'est pas plus convaincante : la « *connaissance habituelle* » de l'âme ne signifie pas seulement la puissance qu'elle a de connaître, mais la présence permanente de l'âme à elle-même comme *objet* de connaissance qu'elle se rendra conscient dans des actes d'intelligence et de volonté (cf. en outre B. Romeyer in « Archives de phil. », VI, 2, p. 58 note) : le mot *habituel*, dans l'espèce, ne doit pas être pris au sens purement *radical* de l'*habitus* de l'ancienne scolastique, mais bien plutôt au sens moderne qui suppose une certaine actuation et donc une certaine

elle-même dans l'âme comme conséquence de l'élévation surnaturelle consommée par la grâce, ainsi que le concède le P. de La Taille, la présence des personnes divines dans cette âme impliquera entre elle et Dieu une distinction réelle au sens strict. Mais pourquoi et en quoi cette présence se distinguerait-elle de la substance divine ? La grâce par laquelle se réalise l'habitation des personnes divines en nous est, dans l'ordre ontologique, ce par quoi notre nature, non seulement est rendue *capable* d'être unie à Dieu de façon spéciale, mais lui est effectivement unie de façon plus intime et le possède de façon plus parfaite. Or qu'est-ce qui empêche que la présence de Dieu spéciale, dont cette union nouvelle est l'effet formel, soit réalisée *immédiatement* par la substance divine, tout de même que cela a lieu pour la présence d'immensité, avec cette différence seulement que l'union présentera un caractère d'intimité plus grand, sans être d'ailleurs pour cela perceptible normalement à la conscience ? Pour que cette dernière note se vérifie et que cette présence spéciale, marquée par une passivité des puissances sous l'emprise de l'amour transcendant, devienne objet de connaissance et d'amour *in actu*, il suffira qu'intervienne une plus forte actuation de la faculté de connaître par la substance divine qui habite en elle de façon permanente, sans que rien d'autre soit requis. Toutes les affirmations que l'on élève à l'encontre de cette manière de voir établissent que Dieu *peut* se communiquer d'autre façon et en recourant à un intermédiaire : elles n'établissent nullement que Dieu *doive* nécessairement y recourir et qu'il ne puisse pas ne pas y recourir ; encore moins établissent-elles qu'il y recourt en fait. Or la donnée à expliquer, telle que nous la fournissent les Mystiques, semble bien impliquer que Dieu ne procède pas ainsi.

B. Le P. Garrigou-Lagrange. — Telle est également la réponse qu'il faut opposer aux conclusions du P. Garrigou-Lagrange (1) contre la théorie

---

connaissance continuelle où l'objet agit sourdement et où, pour le connaître pleinement *actu*, la faculté doit bien plutôt s'appliquer à l'objet que s'actuer à proprement parler.

Je noterai également une forme de raisonnement qui d'ailleurs n'est pas propre au P. Galtier, mais qui est fréquente chez beaucoup de théologiens, et dont cependant il m'est impossible de voir la portée. Ainsi le R. P. écrit : « Si les créatures n'avaient pas besoin d'être constamment soutenues dans l'être et n'étaient point de ce chef l'objet d'une opération continuelle de Dieu, ou, si, par impossible, Dieu pouvait agir où ne serait point son essence, les êtres produits et conservés par lui dans l'ordre naturel n'auraient point nécessairement sa substance toujours présente à la leur. Il en est tout autrement de la grâce » (p. 228). Certes j'admets la valeur de l'argument par l'absurde ; mais ici cet argument ne vaut pas, ou plutôt ne me semble pas pouvoir s'appliquer. On veut fonder un titre positif à une présence spéciale et le fondement qu'on lui assigne est une impossibilité, le non-être pur. N'est-ce pas dire en d'autres termes qu'on ne lui assigne pas de fondement du tout et que, par conséquent, ce même titre reste en l'air ? Je sais bien que cet argument est proposé par Suarez ; je n'en vois pas pour autant ici l'efficacité.

(1) *L'Habitation de la Sainte Trinité et l'expérience mystique*, dans la « Revue thomiste » de déc. 1928, p. 464-474. La solution *positive* du P. Garrigou-Lagrange n'est pas en tous points celle du P. de La Taille ; elle ne fait pas en effet appel quasi exclusivement comme cette dernière à la connaissance de *foi*, en tant que principe d'expli-

du P. Gardeil que nous citions plus haut. Ne pouvant comprendre comment, dans l'acte d'intelligence, est immédiatement saisie la substance même de l'âme, ni comment, par rapport à la substance de l'âme (ce qui ne se vérifie d'ailleurs pas dans la sensation externe), l'*acte dans lequel on l'atteint*, pour être métaphysiquement distinct de la substance, *n'est* cependant *que la substance en acte* ; en d'autres termes, introduisant indûment dans le concret (1) le morcelage des distinctions abstraites et ne pouvant réaliser qu'une intuition concrète appréhende une réalité concrète dans son unité complexe sans aucune distinction possible à ce stade, — les distinctions de l'ordre abstrait d'intelligibilité appartenant non à l'*intellectus* mais à la *ratio discursiva*, — il ne faut pas s'étonner que l'auteur à son tour ne puisse pas « réaliser » le problème présent. Embarrassé sans doute par son intuition abstractive dont nous avons dit ailleurs ce qu'il faut penser, et qui lui est imposée par sa théorie de l'individuation par la matière, le R. P. ne saurait entrer dans l'idée d'une intuition intellectuelle, qui ne serait pas une vision totale, dégagée de toute matière et exhaustive de la nature appréhendée (2). D'où cette conclusion non formulée, mais implicite : nous n'avons *in via* d'intuition intellectuelle d'aucune sorte, et c'est pourquoi toute contemplation infuse supposera « la médiation d'un miroir créé » (p. 465) (3). Cette thèse est d'ailleurs affirmée sans plus pour cette unique raison que nous avons déjà entendue : il *peut* y avoir une connaissance non intuitive, c'est-à-dire médiate, qui ne soit pas discours ou inférence, donc elle est seule donnée, ce qui n'est ni plus ni moins évidemment qu'un paralogisme.

Ou plutôt je me trompe : le P. Garrigou-Lagrange invoque ici un autre argument bien connu, et que voici sous sa forme rigide : « si l'essence divine était immédiatement présente à notre intelligence, sans l'intermédiaire d'aucun effet créé et d'aucune idée (*species nec impressa nec expressa*) (4), *ou* bien il y aurait vision de par la lumière de gloire

---

cation et terme de comparaisson, et elle a une nuance médiatiste notablement plus accentuée que celle du P. de La Taille, comme nous le verrons plus bas. Mais les parties *négatives* des deux théories coïncident, et c'est pour cela que nous les joignons ici.

(1) Lorsqu'on parle d'intuition, on est dans le concret, dans la vie psychologique, dans le réel, que la métaphysique n'a pas à construire, mais seulement à expliquer.

(2) L'article publié par le P. Garrigou-Lagrange dans « Angelicum » de 1928 sous le titre *Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat an per aliquam speciem*, est à ce point de vue des plus caractéristiques.

(3) Il est d'ailleurs à noter que la comparaison du miroir va contre la thèse de la perception indirecte qui serait sans inférence. Le miroir au vrai ne vous donne qu'une image de la chose, mais jamais en lui n'est donnée la chose elle-même. Quoi qu'aient pu jamais dire les scolastiques là-dessus, le miroir est en rigueur un *medium quod*, il n'est pas du tout un *medium in quo* sinon en un sens très impropre, et il faudra toujours l'équivalent d'une inférence pour passer de cette image qui est seule atteinte et ne contient pas l'objet, à l'objet lui-même.

(4) Le R. Père met sur la même ligne ici la *species impressa* et la *species expressa*, mais à tort : la *species* entendue de certaine manière n'empêche en aucune façon la perception directe ou immédiate. Si l'espèce désigne simplement l'actuation de la faculté

surélevant notre intelligence, *ou* il y aurait absence de connaissance par défaut de cette lumière ; il n'y aurait pas connaissance expérimentale immédiate obscure. Car enfin l'intelligence atteint ou n'atteint pas immédiatement Dieu, l'essence divine *sicuti est ;* si elle l'atteint ainsi, il y a vision béatifique, au moins à son degré infime ; sinon il n'y a pas connaissance immédiate même obscure » (*ibid.*, p. 470). Et c'est aussi, nous le disions plus haut, ce que pense le P. de La Taille avec lequel le P. Garrigou-Lagrange se déclare sur ce point en parfait accord (p. 465, n.). Or cet argument, ne nous lassons pas de le répéter, n'a pour soi d'autre preuve qu'une affirmation gratuite. On n'a pas montré et l'on ne montrera pas qu'une intelligence comme la nôtre, tout en étant engagée dans la matière, ne puisse, en tant que principe essentiellement spirituel, avoir, par contact direct d'une autre substance spirituelle, la perception directe de celle-ci au moins quant à son existence sinon quant à son essence, cette perception lui permettant de la distinguer de toute autre. Comme nous l'avons dit dans la thèse précédente, l'Ontologisme impose à notre connaissance des conditions qui impliquent logiquement la vision de l'essence divine. Mais, tout en affirmant cela, nous avions bien soin d'ajouter que notre intelligence pouvait fort bien n'être pas actuée à ce degré de perfection que suppose la vision, et cependant l'être de telle sorte qu'elle puisse découvrir directement, par contact immédiat, la présence concrète d'un ami qui se communique à elle par les sommets de l'esprit, ne savoir de lui, dans l'obscurité de ses touches intimes, que ce qu'il faut pour le discerner de tout autre et ne pas se méprendre sur la réalité et la singularité de sa personne : une fois l'existence de Dieu connue par ailleurs avec certitude, la réalité de cette présence peut, dans certains cas, être décelée, elle aussi, avec certitude. Le P. Picard en a montré la possibilité dans l'ordre purement naturel : à fortiori cette possibilité doit-elle être admise dans l'ordre surnaturel. La nier serait aussi bien resserrer indûment les limites du pouvoir d'action de Dieu sur l'âme, en même temps que méconnaître la nature de l'âme elle-même qui n'est pas un esprit pur et ne saurait jamais être traitée comme telle, même à l'état séparé ; mais qui est un *esprit* et donc participe les propriétés de l'esprit, un esprit cependant engagé dans la matière, faisant le pont entre l'ange et l'animal, et qui, pour cette raison, est à la fois *ratio* rivée au concept, au discours, en dépendance des conditions matérielles, mais qui n'est pas seulement *ratio*, qui est aussi *intellectus*, c'est-à-dire captatrice d'être, c'est-à-dire d'être réel concret existentiel et pas uniquement d'être abstrait essentiel.

Le P. Garrigou-Lagrange se refuse avec le P. de la Taille « à toute distinction entre connaissance immédiate de Dieu et connaissance de Dieu tel qu'il est en lui-même ». A quoi, reprenant un mot de l'un

---

ou la réaction vitale de la faculté et donc dans le cas l'assimilation vitale que suppose la connaissance, il est bien évident que, dans toute connaissance la plus immédiate qui soit, fût-ce la vision béatifique, il y aura une espèce. Tout cela dépend des définitions que l'on donne de l'espèce et se ramène à une question de mots. Le R. P. appelle ici *idée* l'espèce *impresse ;* dans l'école thomiste même, beaucoup s'y refuseront.

d'eux contre le P. Gardeil, il faut répondre : « c'est la disjonction même qu'on n'accorde pas », et qui semble inspirée par une métaphysique de l'esprit et des différentes sortes d'esprits vraiment trop simpliste. L'on demande autre chose qu'une telle dénégation pour infirmer cette excellente description que donne le P. Gardeil de la perception de Dieu par contact : « Ce contact est une expérience non pas manifeste et qui se passe en pleine lumière, comme dans la vision intuitive, mais secrète, obscure, n'ayant rien de la vision, comparable au toucher ». Lorsque le P. de La Taille lui-même écrit que, dans l'union mystique, il y a « immédiate actuation de la substance de l'âme, comme d'une puissance passive obédientielle par celui qui veut être son principe surnaturel de vie » : que faudrait-il de plus pour une perception immédiate obscure qui ne serait pas la vision intuitive ?

Et dès lors aussi disparaît toute difficulté venant de la tradition patristique contre cette saisie directe mais obscure de Dieu dans les états mystiques, — pour autant du moins que la contemplation mystique en général est ainsi ramenée à un contact obscur et sourd et n'est pas identifiée avec la vision intuitive. Les Pères en effet ne repoussent que celle-ci, et encore en l'entendant au sens d'un don *permanent* accordé à une âme *in via*. Que d'ailleurs l'équivalent de la vision intuitive ne soit possible en aucun cas, à titre d'exception et de faveur transitoire ; que même elle n'ait pas été accordée en fait à certains, telle au moins la T. S. Vierge, Moïse, S. Paul, — c'est ce que l'on serait fort embarrassé d'établir par un argument patristique, à défaut d'autre preuve de raison, et ce que de tous temps ont nié quelques-uns des meilleurs parmi les théologiens.

C. Divers. — A cette connaissance de foi tout amoureuse, et où, il faut le reconnaître avec le P. Maréchal, on est, en dépit des protestations de médiatisme, tout près d'une connaissance réellement sans intermédiaires, nous pouvons rattacher quelques jésuites comme les PP. Richstætter et Dorsch en Autriche, le P. Huby (*Foi et contemplation d'après S. Thomas*, dans les « Recherches de sc. rel. », 1919, p. 137-162), le P. de Guibert en France. Celui-ci, dans un article des « Recherches de sc. religieuse », 1928, *Une définition théologique des grâces mystiques*, écrit : « Le changement essentiel qui marque le passage de la vie surnaturelle commune, celle de tous les justes, à la vie proprement mystique ou de contemplation infuse, c'est que, auparavant, le caractère surnaturel des actes constituant cette vie échappait à la conscience, tandis que maintenant il est directement et immédiatement conscient... [Dans les grâces mystiques] on aurait, de cette divinisation des actes de l'intelligence et de la volonté, une conscience aussi immédiate que celle que l'on a de leur intensité, de leur durée, de leurs autres qualités psychologiques... Assurément, une telle connaissance immédiate de la substance de l'âme élevée par la grâce habituelle est profondément différente de la connaissance abstractive... Mais précisément de la sorte s'explique fort bien le caractère nouveau et inexprimable des expériences mystiques... On peut et on doit, comme le note le

P. de la Taille, maintenir que les grâces de contemplation infuse, au point de vue *théologique*, ne sont pas d'une espèce et d'un ordre différent des grâces plus communes : les unes et les autres restent dans l'ordre de la *foi* et n'appartiennent pas à celui de la *vision*, mais *philosophiquement* et *psychologiquement* parlant, les grâces proprement mystiques diffèrent spécifiquement des actes ordinaires de notre vie spirituelle » (p. 272-273).

III. La connaissance par les effets. — 1. M. Saudreau, le P. Ludovic de Besse, O. M. C., le P. Lamballe, eudiste, le P. Lercher, S. J., le P. Garrigou-Lagrange, O. P., le rédacteur de théologie mystique à l' « Ami du Clergé » et beaucoup d'autres tiennent, comme l'a très bien défini le P. Gardeil, que « ce qui serait perçu immédiatement, ce n'est pas le Dieu présent, mais ses effets dans l'âme » (t. II, p. 245). Ces théologiens, poursuit-il, « regardent ces impressions, ces touches divines dans leur être d'effets reçus et résidant en l'âme. Ils prétendent que l'âme d'oraison ne perçoit que ces effets qui sont en elle, que son regard s'arrête sur ces effets, comme sur un terme objectif, *objectum quod*, pour en conclure la présence de Dieu ». D'aucuns sans doute, comme le P. Garrigou-Lagrange, protestent qu'ils n'admettent pas d'inférence, mais une connaissance *supra discursive*, que ce dernier appelle « quasi expérimentale de Dieu » (« Revue thomiste », *loc. cit.*, p. 465). Mais il importe peu en l'espèce que, ici, nous devions affirmer le discours ou non. Selon ce mode de connaissance, l'on n'atteint au concret que l'effet d'affection filiale ; la cause n'étant pas appréhendée du tout en elle-même par la faculté de connaître, il faut bien de toute nécessité admettre que, pour la saisir en quelque façon, on doit recourir à une inférence ou à l'équivalent d'une inférence immédiate : le mot de « supradiscursif » ne saurait ici donner le change ni empêcher que ce ne soit qu'un mot pour voiler le caractère strictement médiatiste de cette conception.

Avec une telle notion de la connaissance mystique, l'on conçoit sans peine les conséquences que ses partisans en tireront au point de vue de l'universalité des grâces mystiques. Tous professent explicitement qu'entre l'ascétique et la mystique, entre la contemplation ordinaire et la contemplation mystique, il y a distinction non d'espèce mais de degré, cette dernière impliquant une connaissance médiate au même titre que la première. L'état mystique ou d'union dans la contemplation n'est que l'épanouissement normal des vertus et des dons qui accompagnent la grâce. « La contemplation infuse des mystères de la foi est dans la voie normale de la sainteté, écrit le P. Garrigou-Lagrange. Si en effet l'habitation de la sainte Trinité en tous les justes ne s'explique qu'en tant que Dieu peut être pour le juste objet de connaissance quasi expérimentale et d'amour, que s'ensuit-il ? — Cette connaissance quasi expérimentale procédant de la foi éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse, qui sont connexes avec la charité et qui se développent avec elle, il suit qu'elle grandit toujours normalement avec le progrès de la charité soit sous une forme nettement contemplative, soit sous une forme plus directement orientée vers l'action. C'est pour-

quoi la contemplation infuse, où s'épanouit cette quasi expérience, commence, selon S. Jean de la Croix, avec la voie illuminative et se développe dans la voie unitive » (p. 473).

Nous y sommes donc tous appelés. Loin d'être extraordinaire, l'union mystique est la suite normale de l'ascétique, l'achèvement normal de la perfection chrétienne et elle est essentielle à celle-ci. Elle est seulement caractérisée par un état de passivité que n'a pas la contemplation ascétique. Cf. J. de Guibert, in « Rev. d'Asc. et Mys. », 1920, p. 332-333.

2. Le représentant le plus typique de cette nuance est le chanoine **Saudreau**. Voici comment il pose ainsi sa thèse par opposition à celle des immédiatistes : « Nous disons, nous, tout au contraire : dans l'état mystique, comme dans l'état ascétique, l'âme a des concepts de Dieu, grâce auxquels elle pense à Dieu, mais elle ne le perçoit pas. Ces concepts mis en elle par l'Esprit-Saint, sont plus parfaits que dans l'état ascétique, ils restent des concepts, *species intelligibiles*, et non des espèces impresses ; ils sont des intermédiaires entre moi et l'objet dont je me souviens. C'est donc à un concept que se termine intrinsèquement la pensée que l'âme contemplative a de Dieu et non pas à Dieu lui-même, qui reste pour elle inattingible. Il n'y a qu'une manière possible de percevoir Dieu, c'est la vision intuitive » (*Faits extraordinaires*, p. 105, ou *État mystique*, éd. 1921, p. 306).

Mais comment M. Saudreau va-t-il justifier une position aussi radicale ? Cela apparaît dans la critique qu'il fait des autres théories. Les PP. Poulain et de Maumigny s'accordent à maintenir — contre M. Saudreau — une distinction essentielle entre la contemplation ordinaire et l'extraordinaire ou mystique. Mais tandis que le premier, dans ses explications de l'oraison mystique, admet entre Dieu et l'âme un contact immédiat (seule espèce impresse), le second ne fait atteindre Dieu que dans ses effets par l'intermédiaire d'espèces proprement dites. Sur quoi M. Saudreau reproche au P. de Maumigny d'être illogique : pourquoi admettre un mode de connaissance mystique irréductible à l'oraison ordinaire si l'on garde la même explication philosophique, le même mécanisme de la connaissance dans les deux cas ? Il n'y a plus alors qu'une différence de degrés. A quoi sans doute le P. de Maumigny n'aurait pas manqué de répondre, comme le ferait aussi le P. de La Taille, que, tout en maintenant un intermédiaire, il rapproche la connaissance mystique non pas du tout de la connaissance ordinaire, mais de la connaissance angélique, — connaissance qui ne nous est nullement naturelle et suppose au contraire une transformation complète dans notre manière de penser, en tant qu'elle implique des éléments d'ordre passif et affectif que l'on ne saurait sans parti pris déclarer simplement accidentels.

Contre le P. Poulain et tous les tenants de la « *Saisie immédiate* », M. Saudreau élève d'autre part (*Faits extraordinaires*, p. 101-167) une série d'objections qui sont dans sa pensée comme la preuve positive de sa théorie. Il les a groupées sous sept chefs principaux dans un long appendice de son ouvrage l'*État mystique*, p. 304-357. La « Revue des sciences philosophiques et théologiques » d'octobre 1921, p. 654, les

résume exactement ainsi. D'après M. Saudreau, dit-elle, la théorie du P. Poulain :

« 1° ne peut s'accorder avec les principes de la théologie sur la nature de Dieu ; 2° elle est en contradiction manifeste avec l'enseignement constant des mystiques et très opposée à l'explication que les maîtres donnent du sentiment mystique de la présence (voir p. 337-341, le redressement, dans leur sens vrai [??], des textes de S. Thomas, par lesquels la thèse opposée essaie de se justifier) ; 3° elle est superflue, car on établit une excellente mystique sans recourir à cette hypothèse ; 4° elle est insuffisante, ne pouvant s'appliquer en aucune manière à des états qui, de l'aveu de tous, sont des états mystiques ; 5° elle est contraire à l'enseignement des théologiens en tant qu'elle admet que, dans l'état mystique, l'âme opère à la manière des purs esprits ; 6° elle est inconnue de tous les grands maîtres ; 7° elle est contraire à l'expérience ».

Nous avouons n'être pas du tout ému ni frappé par la force d'aucune de ces objections en particulier, ni non plus par leur bloc ; bien au contraire nous les trouvons très faibles. Aussi bien dépendent-elles toutes de la première. Or celle-ci manque d'objet et nous ne pouvons à son propos, pour finir, que résumer toute la critique qui précède. Le P. Picard, à l'encontre de ces prétentions, nous semble en effet avoir solidement établi, — quoi qu'il en soit du fait — qu'« une saisie immédiate de Dieu inférieure à la vision béatifique (perception obscure) était possible, tant de la part de Dieu que de la part de notre esprit », non seulement dans l'ordre surnaturel, mais même dans l'ordre naturel (*La saisie immédiate de Dieu*, p. 33 sq.), que cette thèse n'avait absolument rien de commun avec l'Ontologisme, p. 43 sq. et que finalement ramener toute intuition à une vision claire et distincte était une théorie simplement fausse, inspirée du plus pur cartésianisme. De son côté le P. Gardeil, O. P., a montré avec force et autorité que, dans l'ordre surnaturel tout au moins, voire conformément aux principes authentiques de S. Thomas, la thèse de « l'expérience immédiate de Dieu », immédiate, c'est-à-dire sans espèces et sans intermédiaire aucun, était *en cette vie* parfaitement admissible. Les très pauvres objections qu'on lui a faites, ne nous empêchent pas de considérer la cause, si on la limite à l'ordre surnaturel, comme désormais entendue.

Ajoutez à cela que cette hypothèse de l'intuition : *obscure* dans les états mystiques inférieurs, puis de plus en plus *claire* dans les états supérieurs, — explique en réalité à merveille et tous ces états mystiques et bien mieux encore tous les dires et toutes les expériences des mystiques. On n'interprète les descriptions de ces derniers dans le sens Saudreau qu'en fonction d'une théorie *a priori* sur l'unicité du mode de connaissance dont l'homme serait capable. Si la théorie par espèces intelligibles abstraites était prouvée la seule et unique nécessaire, de nécessité absolue, on devrait en passer par là. Mais il n'en est nullement ainsi, la théorie de l'individuation par la matière, sur laquelle elle repose, étant non seulement dépourvue de toute nécessité, et rien moins qu'exclusive, mais tout au plus probable dans le seul plan des êtres matériels. — D'autre part, dans le cas présent, comme dans tout le domaine de la psychologie,

les faits doivent précéder les théories et non pas vice-versa. De même que, pour la connaissance ordinaire par abstractions, on prend comme point de départ la donnée de conscience que l'on se contentera d'interpréter en en recherchant les conditions de possibilité, de même ici les données de conscience fournies par les Mystiques. Or le sens de ces données n'est pas douteux, comme on peut s'en rendre compte en lisant tous les témoignages allégués par le P. Poulain ou le P. Maréchal — et ceux aussi que propose M. Saudreau lui-même dans son livre, *la Vie d'Union à Dieu* : en le lisant on a l'impression très vive qu'il les sollicite systématiquement et que tel n'est pas le sens véritable de beaucoup d'entre eux. Il en est sans doute qui sont favorables à M. Saudreau : mais de la part des plus grands mystiques, Ste Thérèse, S. Jean de la Croix, la Bse Angèle de Foligno, l'hésitation n'est pas possible ; l'explication Poulain-Picard-Maréchal-Gardeil est la seule qui cadre avec leurs affirmations et c'est pourquoi lorsqu'on nous affirme qu'elle est inconnue de tous les grands Maîtres et en contradiction avec l'enseignement des mystiques, il n'y a qu'à sourire. D'autre part, s'il est, dans l'espèce, une théorie insuffisante et qui n'explique pas ce qui doit être expliqué, c'est bien celle de M. Saudreau qui ne rend absolument pas compte des données fournies par les mystiques. Quant aux théologiens, en dehors des abstractistes invétérés, ils ne s'opposent nullement à ce que l'âme, « soutenue et surélevée par une grâce transformante » « opère à la manière des purs esprits » : ils ne peuvent pas s'y opposer en principe et peu à peu ils s'y rallient en fait.

CONCLUSION. — Rien n'y mettant obstacle du point de vue philosophique, et les textes qui nous rapportent les expériences des grands Mystiques, suggérant de façon positive ce mode de connaissance intuitif, nous sommes donc très inclinés à admettre finalement :

1° Que la connaissance mystique est une connaissance d'ordre *intuitif*, c'est-à-dire immédiat et direct, supposant comme élément essentiel le sentiment de la présence de Dieu, causé par voie de contact immédiat, mais auquel s'ajoute un élément d'ordre *affectif*, de connaissance savoureuse qui en est comme le signe auquel on ne se trompe pas.

2° Encore que ce mode de connaissance ait des préformations dans la nature et qu'une certaine intuition obscure de Dieu, conséquence de la présence d'immensité, puisse être non sans vraisemblance proposée comme une puissance obédientielle à des états supérieurs, les connaissances d'ordre mystique proprement dites doivent être rangées parmi les faveurs de la grâce les plus gratuites ; elles relèvent d'un ordre qui dépasse et l'ordre de la nature et l'ordre surnaturel ordinaire de la foi.

3° D'où cette double conséquence : — que sans doute ceux qui en sont favorisés y acquièrent une certitude de l'existence de Dieu supérieure à toute autre d'ordre naturel, mais que cette manière d'arriver à Dieu ne peut être proposée comme une voie ordinaire et commune qui devrait trouver place en philosophie ; — que d'autre part, entre l'ordre de la contemplation ordinaire et celui de la contemplation mystique, il y a une différence esssentielle et spécifique qui n'est pas seulement une différence de degré.

Pour ce qui est de l'appel général des âmes à la contemplation infuse, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, nous ne saurions mieux faire que de renvoyer aux excellents articles qu'a publiés sur ce sujet le P. de Guibert dans la « Revue d'ascétique et de mystique », 1923, p. 340 sq. et 1927, p. 229 sq. Pour préciser d'un mot la question, nous citerons seulement ici en le faisant complètement nôtre ce bref exposé de M. Pourrat, au t. IV de son *Histoire de la spiritualité chrétienne*, p. 651 : « Il y a des écrivains spirituels, c'est incontestable, qui ont enseigné l'universalité de la vocation mystique. Mais au témoignage de l'histoire, il y en a autant et même plus qui ne croient pas à cette universalité. Et parmi eux des docteurs de l'Église. Ces auteurs estiment que la distinction entre l'ascétique et la mystique est réelle, que l'on peut arriver à une très haute sainteté sans sortir des oraisons communes où l'âme reste active et doit faire effort pour s'unir à Dieu. D'ailleurs l'état mystique étant caractérisé, selon eux, par la connaissance expérimentale, consciente, de la présence de Dieu dans l'âme, il est aisé de reconnaître que peu de fidèles, même fervents, sentent vraiment cette présence en eux. On n'a donc pas le droit de dire que l'universalité de la vocation mystique soit une opinion plus traditionnelle que l'autre, encore moins qu'elle soit *l'opinion traditionnelle.* »

Quant au problème de la « Prière pure », soulevé par M. Henri Bremond dans sa *Métaphysique des Saints* (t. VII et VIII de son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*) et dans son *Introduction à la théologie de la prière*, Bloud, 1929, qu'il nous suffise de renvoyer le lecteur, sur cette question spécifiquement théologique, aux études critiques suivantes : G. Picard, *S. Ignace et les Exercices*, in « Vie spirituelle », 1930, supplément, p. 49-79 ; F. de Lanversin, *A propos de prière pure*, in « Nouv. Rev. théol. », 1930, p. 265-282 ; J. de Guibert, *Oraison mentale et prière pure*, in « Rev. d'Asc. et de Mystique », 1930, p. 225-239, et 337-355 : l'on y verra quelles confusions théologiques a faites l'auteur entre prière, charité et vertu de religion, comment aussi il a exclu de la prière des exercices et des attitudes qui ont toujours été regardés et qui doivent être absolument considérés comme appartenant spécifiquement à l'ordre de l'oraison, de la prière. Sa notion de prière pure paraît bien être un mythe pur et le reproche qu'il fait avec tant d'insistance à ceux qu'il appelle des *asœticistes* de ne pas tenir compte de la grâce sanctifiante, alors qu'ils la supposent toujours, comme le catéchisme le leur enseigne, mais sans y insister, la chose allant de soi, n'a d'autre résultat que d'inciter à croire, — ce qui évidemment doit être faux — que l'éminent auteur a découvert et connu lui-même tardivement ce dogme essentiel.

BIBLIOGRAPHIE

BIBL. — 1. Auteurs catholiques. — J.-C. Arintero, O. P., *Cuestiones misticas o sea las alturas de la contemplacion*[3], Salamanca, Fides, 1927 ; — J.-V. Bainvel, S. J., *Introduction* à la 10[me] édition des *Grâces d'oraison* du P. Poulain ; — M. Blondel, *Qu'est-ce que la Mystique ?* in « Cahiers de la Nouvelle journée », 3[me] cahier de 1925 (cf. J. de Tonquédec, S. J., « Revue Apologétique », 15 novembre 1926, p. 208-218) ; — H. Bremond, *Prière et poésie,*

1926, Grasset ; *Ascèse et prière*, 3 art. in « Revue des sciences religieuses » (de Strasbourg), 1927 ; *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III, l'École française, t. V, L'École du P. Lallemant, t. VII et VIII, La Métaphysique des Saints (cf. Cavallera, in « Revue d'Ascétique et de Mystique », 1928 et J. de Guibert, ibid., 1929) ; *Introduction à la philosophie de la prière*, Bloud, 1929 ; — Browne, S. J., *Darkness or Light*, 1925, Londres, Herder ; — C. Butler, O. S. B., *Western Mysticism*, Introduction de xcii pages à la seconde édition anglaise, London, Constable, 1927 ; — Cayré, A. A., *La contemplation augustinienne*, Blot, 1928 ; *Contemplation et raison d'après S. Augustin*, in « Revue de philosophie », 1930, p. 331-352 ; — Farges, *Les phénomènes mystiques*, nouv. édition en 2 volumes, Lethielleux, 1924 ; — Fonck, art. *Mystique*, in D. T. C., c. 2599-2674 ; — Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et la connaissance mystique*, 2 vols., Gabalda, 1927 ; *La contemplation mystique*, in « Revue thomiste », 1931, p. 840-865 ; — R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 in-8°, Desclée, 1924 (cf. compte rendu du P. de Guibert, in « Revue d'Ascétique et de Mystique », juillet 1924, p. 290 sq.) ; id. *De Amore puro secundum S. Thomæ principia*, in « Angelicum », 1930, p. 1-16 ; *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, 2 in-8°, 1930, édit. du Cerf ; — M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, 1923, München, Theatiner-Verlag ; — L. de Grandmaison, S. J., *La religion personnelle*, IV. L'élan mystique, in « Études », 1923, t. CXXXV, p. 309-336 et dans le volume où ont été réunis ces articles (1927), p. 132-180 ; — J. de Guibert, S. J., *Les Études de théologie ascétique et mystique*, in « Revue d'Ascétique et de Mystique » (R. A. M.), janvier 1920, p. 5-19 ; *A propos de la contemplation mystique, problèmes actuels et questions de méthode*, ibid., p. 329-351 ; *Trois définitions de la théologie mystique*, ibid., 1922, p. 163 sq ; *Dons du S. Esprit et contemplation infuse*, ibid., janvier 1924 ; *Mystique*, ib., 1926, p. 3-16 et d'une manière générale, tous les articles publiés par le R. P. dans sa « R. A. M. » qui sont excellents ; la plupart ont été réunis et mis au point dans *Études de théologie mystique*, t. I, Ap. de la Prière, 1930 ; enfin du même, un grand ouvrage en cours, dont le seul fascicule d'*Introduction* a paru : *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Romæ, Univ. greg., 1926 sq. ; — J. Héritier, *Intelligence et mystique*, Libr. de France, 1930 ; — J. Howley, *Psychology and mystical experience*, Londres, Kegan Paul, 1920 ; — F. Joret, O. P., *La contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin*, Desclée, 1923 ; — E. Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Herder, 1921 ; — E. Lamballe, *La Contemplation*, Téqui, 1911 ; — M. de La Taille, S. J., *L'Oraison contemplative*, Beauchesne, 1921 ; *Théories mystiques...*, in « Rech. de sc. relig. », 1928, p. 297-326 ; — P. Lercher, S. J., *Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie*, in « Zeit. für katholische Theologie », 1918, p. 1-45 ; — Louismet, O. S. B., *Essai sur la connaissance mystique* ; *La vie mystique ; La contemplation chrétienne*, Mame, 1919-1922 ; — Ludovic de Besse, O. M. C., *La science de la prière*, Libr. S.-François, 1924 ; — J. Maréchal, S. J., *Etudes sur la psychologie des mystiques*, Bruges, Beyaert, t. I, 1924, surtout les études suivantes : *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*, (cf. « Revue de philosophie », 1912, t. XXI, p. 416-489) ; *Science empirique et psychologie religieuse* (cf. « Recherches de sc. relig. », 1912, fasc. 1) ; id. *L'intuition de Dieu dans la Mystique chrétienne*, (cf. « Recherches de sc. relig. », 1914, p. 145 sq.) ; *Sur les cimes de l'oraison*, in « Nouvelle revue théologique », 1929, p. 107-128 et 177-207 ; — Maritain, *Expérience mystique et philosophie*, in « Revue de philosophie », 1926, p. 571-618 ; *S. Jean de la Croix, praticien de la contemplation*, « Études carmélitaines », 1931, p. 62-109 ; — R. de Maumigny, S. J., *Pratique de l'oraison mentale*, t. II, *Oraison extraordinaire*, Beauchesne, 10me édit. posthume, 1916 ; — M. Meschler, S. J., *Aszese und Mystik*, Herder ; — A. Meynard, O. P., *Traité de la vie intérieure* (nouvelle édition par le P. G. Gerest, O. P., 1923-1925, très inférieure à l'original) ; — De Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques*, Alcan, 1920 ; — De Munnynck, O. P., *Prælectiones de Deo*, p. 25-32 (De contemplatione mystica) ; — L. H. Petitot, O. P., *La doctrine ascétique et mystique intégrale*, Labergerie, 1930 ; — G. Picard, S. J,, *La Saisie immédiate de Dieu et les états mystiques*, Spes, 1923 ; — A. Poulain, S. J., *Des grâces d'oraison*, 10me édition, Beauchesne, 1922 ; — A. Pottier, S. J., *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, 3 vols., Téqui, 1927-1929 ; — Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 4 vols., Gabalda, 1918-1929 ; — Reypens, S. J., *Le sommet de la contemplation mystique d'après Ruysbræck*, in « R. A. M. », 1922, p. 249-271 ; 1923, p. 256-271 ; 1924, p. 33-59 ; — K. Richstætter, S. J., *Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exercitien*, 1924, Innsbruck, Verlag Tyrolia, surtout, p. 72-156 ; — A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu, d'après les grands maîtres de la spiritualité*, 1921, C. Amat ; *L'Etat mystique et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*[3], 1921 ; *Les degrés de la vie spirituelle*, 1920 ; — J. Seisdedos Sanz, S. J., *Principios fundamentales de la Mistica*, 5 vols., 1913-1917, Madrid, Gregorio del Amo ; — Skelly, O. P., *Conferences on the interior life*, vol. III, *The Mystic Way*, Londres, Herder, 1930 ; — Steuart, S. J., *The inward vision*, Londres, Longmans ; — Tanquerey,

Précis de Théologie ascétique et mystique, t. II, p. 970 sq., Desclée, 1924 ; — Mgr Waffelaert, *A propos de la contemplation*, in « Rev. Asc. et Myst. », 1923, p. 31 sq. ; *L'union de l'âme aimante avec Dieu ou guide de la perfection d'après la doctrine du B. Ruusbrouck*, Desclée, 1916 ; et dans la collection des *Collationes Brugenses*, un nombre considérable d'articles ; — E. L. Watkin, *The philosophy of Mysticism*, London, Richards, 1920 ; — J. Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, Herder, 1922 ; — O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Herder, 1929.

En raison de la difficulté qu'il y aurait à classer ces différents auteurs dans des cadres nettement définis, qui risqueraient de fausser leur orientation personnelle, nous avons cru préférable de suivre simplement l'ordre alphabétique. Les opinions des principaux d'entre eux ont été exposées et discutées dans le texte.

Notons enfin deux recueils de textes qui peuvent rendre d'utiles services dans l'étude de la métaphysique mystique : M.-J. Rouet de Journel, S. J., et J. Dutilleul, S. J., *Enchiridion asceticum*, Loci SS. Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum ad ascesim spectantes, Herder, 1930 ; — J. de Guibert, S. J., *Documenta ecclesiastica christianæ perfectionis studium spectantia*, Rome, Univ. grégorienne, 1931. Il n'existe malheureusement aucun ouvrage contenant les textes essentiels des principaux auteurs mystiques du Moyen Age et des temps modernes.

2. Non catholiques. — Aux auteurs précédents qui tous sont catholiques, on peut ajouter à titre complémentaire les auteurs suivants, qui sont protestants, modernistes ou incroyants, mais qu'il peut être utile de consulter, voire nécessaire de connaître pour répondre aux erreurs qu'ils professent : — J. Baruzi, *S. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, 1924 et 1930 ; — Ch. Bennett, *A philosophical Study of Mysticism*, Oxford, U. P., Newhaven, Yale, U. P., 1923 et 1931 ; — H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Alcan, 1908 ; *La religion et la foi*, ib. ; — Gircensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, 2e édit., avec un appendice de W. Gruehn, *Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten Religionspsychologie seit* 1921, Gütersloh, Bettelsmann, 1930 (on trouvera dans cette édition une bibliographie très complète de la littérature non-catholique du sujet) ; — F. Heiler, *La prière*, tr. fr., Payot, 1930 ; — F. von Hügel, *The mystical element of religion*, London, Dent, 1909, 2 vols., (sur cet ouvrage très important, cf. L. de Grandmaison, *L'élément mystique dans la religion*, in « Rech. de sc. relig. », 1910, p. 180-208) ; *Eternal Life*, Edinburgh, Clark, 1912 ; — Kirk, *The vision of God*, Londres, Longmans, 1931 ; — J. H. Leuba, *La psychologie des phénomènes religieux*, tr. fr., Alcan, 1914 ; *Psychologie du mysticisme religieux*, ib. 1925 ; — F. Morel, *Essai sur l'introversion mystique*, Genève, Kündig, 1918 ; — R. Otto, *Le Sacré*, tr. fr., Payot, 1930 ; *West-östliche Mystik*, Gotha, Klotz, 1925 ; *The philosophy of religion*, Londres, Williams and Norgates, 1931 ; — J.-B. Pratt, *The religious consciousness*, Londres, Macmillan, 1924 ; — E. Récéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Alcan, 1897 ; — M. Smith, *An Introduction to the study of Mysticism*, Londres, S. P. C. K., 1930 ; — R. Thouless, *An Introduction to the Psychology of Religions*, Cambridge, U. P., 1928 ; — Ev. Underhill, *The mystic Way*, Londres, Dent and Sons, 1914 ; *The essentials of mysticism and other Essays*, ibid., 1920 ; — J. Oman, *The natural and surnatural*, Cambridge, U. P., 1931.

3. Divers. — Enfin on ajoutera utilement : J. Segond, *La prière*, Alcan, 1911 et 1925 ; — A. E. Peers, *Studies of the spanish Mystics*, Londres, The Sheldon Press, 2 vol., 1927-1931 ; — W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 3 vol., 1874-1893, Lepizig, Dörffling und Franke ; — P. Quercy, *L'hallucination*, 2 vol., Alcan, 1930 ; — L. Massignon, *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, in « Chronique du Roseau d'or », 4e série, 1924, p. 141-177 ; — O. Bauhofer, *Das Metareligiöse. Eine Kritische Religionsphilosophie*, Leipzig, Hinrichs, 1930 ; — H. H. Farmer, *Experience of God, a brief inquiry into the ground of christian conviction*, London, S. C. M. P., 1929 ; — R. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, Colin, 1931 ; — P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, 2 vol., Masson, 1926-1928.

Nota Bene. — 1° Pour les auteurs anciens, nous ne pouvons que renvoyer à la Bibliographie qui est jointe aux *Grâces d'oraison* du P. Poulain et aux *Notes bibliographiques sur la contemplation infuse* que le P. Scheuer a publiées dans la « Rev. d'asc. et de Myst. », de 1923-1924 pour servir de supplément à cette Bibliographie du P. Poulain. Quant aux auteurs modernes, en dehors de Gruehn, on en trouvera une liste déjà abondante, encore qu'incomplète, à la fin de l'article *Mystique* (Théologie) par A. Fonck dans le D. T. C.

2° La littérature du sujet est immense ; nous nous sommes contenté dans la Bibliographie qui précède de faire un choix et de citer seulement les ouvrages dont nous avions pu prendre une connaissance personnelle et qui nous ont paru mériter l'attention.

CAPUT SECUNDUM

ARGUMENTUM ONTOLOGICUM

ART. I. — EXPONITUR ARGUMENTUM

§ 1. Notiones præviæ

I. Demonstratio. — Est « argumentatio in qua ex certis et evidentibus præmissis, necessaria et evidente consequentia deducitur certa et evidens conclusio ». — Triplex solet distingui (1) :

1. A Priori, si medius terminus est ontologice prior conclusione, i. e. si veritas conclusionis pendet in ordine ontologico a veritate præmissarum. Ex. : « Auctor mundi est summe sapiens ergo providens : ergo datur ordo mundi ».

2. A posteriori, si medius terminus est ontologice posterior, i. e. si veritas præmissarum pendet in ordine ontologico a veritate conclusionis. Ex. : « Est ordo in mundo, ergo auctor mundi est sapientissimus ».

Præterea notandum est medium posse sumi vel in *ordine physico* entis actu existentis, vel in *ordine metaphysico* possibilitatis seu intelligibilitatis intrinsecæ. Tunc habebitur demonstratio :

a) *a priori physico* quando per medium terminum indicatur causa actualis vel principium actuale rei (seu effectus) expressæ in conclusione : futuritio eclipsis ; vel *metaphysico*, quando in ordine intelligibili essentiarum prædicatum formaliter posterius demonstratur per aliud prædicatum formaliter prius quod

(1) De **demonstratione,** cf. Mercier, *Logique*, n. 172 ; Pesch-Frick, *Institutiones logicæ et ontologicæ*, t. I, p. 190, qui duas tantum exponit ; Geny, *Dialectica ;* J. Gredt, *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ*[5], t. I, 173-197 ; Loinaz, *Prælectiones e theol. naturali*, p. 19-22 ; de Tonquédec, *Critique de la connaissance*, p. 426-429. — Aliqua etiam invenies utilia ap. Goblot, *Traité de Logique*, p. 253-280. — De Demonstratione apud Aristotelem, cf. O. Hamelin, *Le système d'Aristote* p. 242-253. — Jam supra, p. 143 locuti sumus de demonstratione.

sit ratio alterius metaphysica, et quidem distincta : sic libertas demonstrata per intellectum ;

b) *a posteriori physico*, quando per medium terminum significatur aliquis effectus realis, ordinis physici, qui consequitur ex re demonstranda : sic Dei existentia probatur per creaturas tamquam causa per effectum ; a posteriori *metaphysico*, quando in ordine intelligibili essentiarum prædicatum formaliter prius probatur per prædicatum formaliter posterius, seu al. v. quando per medium terminum significatur aliquid consequens in ordine intelligibili rem demonstrandam : ita rationalitas probatur ex risibilitate.

Nota Bene. — Aliter locuti sunt philosophi moderni, post Kantium, ut jam initio tractatus notavimus. Demonstratio *a priori* significat juxta eos « independenter ab experientia » et *a posteriori* « dependenter ab experientia ». Plerumque in idem incidunt duæ divisiones modernorum et scholasticorum, sed non necessario.

3. A simultaneo seu quasi a priori, si medius terminus est ontologice simul cum conclusione : « Cette démonstration, inquit Mercier, *loc. cit.*, trouve sa place dans les cas où il s'agit de démontrer l'une par l'autre deux choses qui, dans la réalité, ne sont pas distinctes, mais dont l'une se conçoit nécessairement comme devançant l'autre ». Cujus exemplum notissimum est argumentum præsens Anselmianum, secundum quod ex essentia entis quæ nec prior nec posterior est quam ejus existentia, deducitur hæc eadem existentia. Pariter habetur demonstratio a simultaneo ubicumque proceditur logice per solam analysim notionis cujus tantum clarior et distinctior expressio quæritur : v. g. quando aguntur proprietates transcendentales entis ut sic, quando probatur immortalitas ex spiritualitate, vel etiam omnia attributa Dei ex aseitate.

Nota Bene. — Duæ priores species demonstrationis pertinent ad illam aliam speciem quæ *synthetica* vocatur et utitur principio rationis sufficientis ; hæc autem ultima quæ est a simultaneo, pertinet ad demonstrationem stricte *analyticam* quæ utitur tantum principio identitatis : sic matheses æstimandæ sunt plerumque procedere a simultaneo. Sed fatendum est apud modernos hanc distinctionem non usurpari et omnem demonstrationem quæ est a simultaneo vocari *a priori*.

II. Possibilitas, seu aptitudo ad existendum, dupliciter dividitur :

1. Si spectatur OBJECTIVE in se : tunc dicitur :

a) vel *intrinseca*, seu absoluta, quæ nempe consequitur sociabilitatem notarum ;

b) vel *extrinseca*, seu relativa, quatenus refertur ad virtutem causæ quæ sit idonea ad rem producendam.

2. Si spectatur possibilitas SUBJECTIVE ex parte nostræ cognitionis, alia est divisio. Tunc dicetur possibilitas :

a) vel *positiva*, si percipimus objective sociabilitatem notarum ;

b) vel *negativa*, si non detegimus earum repugnantiam, ita tamen ut non percipiamus positivam sociabilitatem.

III. Ideæ nostræ sunt :

1. Vel *intuitivæ*, vel *factitiæ*, prout ab objecto præsente determinantur; vel non (cf. th. præced.). Quia ergo aliquam ideam factitiam habemus, non sequitur objectum ejus existere in ordine reali seu *exercite ;* quodsi idem objectum cogitamus ut existens, sequitur tantum illud habere existentiam in ordine ideali.

2. Vel *propriæ* quando essentia quam exprimunt menti objicitur per notas ipsius rei cujus est essentia, non autem per notas alienas seu alterius rei ; vel *impropriæ* seu *analogæ* quando essentia menti objicitur per notas alterius rei.

§ 2. In quo consistat argumentum ontologicum

I. Argumentum ontologicum in genere (1). — 1. SENSUS GENERALIS (Cf. Bainvel, art. *Anselme*, in D. T. C., col. 1355 et 1356) : « Est argumentum stricte a simultaneo sensu Scholasticorum, quod ex *idea* Dei ad ejus existentiam immediate procedit ».

2. PROCESSUS ARGUMENTI.

a) *Punctum a quo* : est aliqua idea Dei, non quælibet, sed determinata, hæc aut illa, — considerata non in sua origine (ut tenent ontologistæ), sed in sua comprehensione.

b) *Punctum ad quod* : existentia Dei actualis et necessaria.

---

(1) Cur *ontologicum* vocatum sit hoc argumentum, cf. infra, p. 636.

Unde patet tunc haberi transitum ex ordine ideali ad ordinem realem.

c) *Id quo concluditur* : est determinatus aliquis character ideæ Dei, exclusive proprius huic ideæ, ex quo, vi solius principii contradictionis, concluditur actualis Dei existentia. Nempe comprehensio hujus ideæ talis est ut, sine ullo medio extrinseco, sed ex sola analysi terminorum (adhibita demonstratione directa aut indirecta per reductionem ad absurdum), evidenter appareat me non posse sine contradictione : *et* habere hanc ideam distincte conceptam, *et* simul negare existentiam Dei.

En somme tous les défenseurs de l'argument partent d'une idée de Dieu déterminée : « ens quo majus cogitari nequit », « être nécessaire, parfait, infini... ». Celle-ci posée, ils concluent de l'ordre idéal à l'ordre réel, le passage, dans ce cas unique, étant considéré comme légitime en raison du caractère spécial de cette idée.

II. Confertur cum Ontologismo. — *a*) Hoc argumentum confundi nequit cum Ontologismo, et potest proponi quin ullo modo accipiatur intuitio Ontologistarum, prouti re vera habetur. Fautores enim præsentis argumenti in ordine ideali mere abstractivo stant, tamquam puncto a quo, cum dicant ideam Dei infiniti et perfecti quam sponte efformant, habere valorem objectivum absolutum. Sed plerique, saltem hodierni, omnem intuitionem Dei respuunt quæ esset ratio fundamentalis illius objectivitatis ideæ. Valor enim virtusque a priori rationis ad hoc stabiliendum juxta eos sufficiunt.

Ulterius tamen quæri poterit, ut ex discussione nostra concludetur, num sola ratio justificans objectivitatis ideæ Entis Perfecti a quo proficiscitur argumentum, non esset intuitio Ontologistarum quæ nobis manifestaret naturam intrinsecam essentiæ divinæ, nobis aliunde imperviam, tamquam conditionem a priori absolute necessariam cujusvis cognitionis metaphysicæ. Quidquid existimatur de hoc, tamen dicendum est hanc quæstionem non ad dialecticam argumenti pertinere.

b) Ontologistæ e contra argumentum ontologicum accipere debent atque de facto accipiunt. Proficiscuntur enim ab eodem puncto a quo, quippe qui teneant a priori ideam suam Infiniti et summe Perfecti esse stricte objectivam, etsi conceptibus finitis exprimatur, ac proinde concludant ei necessario debere respondere Ens infinitum. Unde patet eos immediate ex mera idea

Infiniti transire de facto, ut fautores argumenti ontologici, ad realitatem Entis divini. Sed præterea eis illud est peculiare quod fundamentum psychologicum simul atque ontologicum istius ideæ quærunt. Porro juxta eos, hæc idea Entis infiniti et perfecti non habetur objectiva, nec proinde nos ducit ad cognitionem certam Dei, nisi quia fundatur in quasi seu pseudo-intuitione Dei directa, non vero in abstractione. Quare possunt Ontologistæ assumere sibi argumentum ontologicum tamquam expressionem et formulam suæ theoriæ, sed illud modo omnino proprio propugnabunt, quatenus viam intuitivam sequentur ad fulciendum ejus punctum a quo.

§ 3. De variis formis argumenti

Nihil est dicendum de argumento a priori, cum a nemine propositum fuerit. De argumento a simultaneo tantum agitur, quod nempe solet intellegi argumentum stricte analyticum, quatenus per solam analysim ideæ nostræ Dei inveniremus in ea existentiam tamquam notam constitutivam et propriam essentiæ Dei.

I. S. Anselmus, (1033-1109). — Prior monasterii Beccensis et postea archiepiscopus Cantuariensis, primus est qui hunc modum procedendi invenerit. Quanam occasione, narrat ipse initio sui *Proslogii* (M. P. L., t. 158, col. 223-225) et postea narravit ejus discipulus Eadmer in vita quam edidit abbatis sui. Argumentum autem ibidem evolvit, c. 2-4 (col. 227-229) (Versio gallica habetur ap. Ragey, *L'argument de S. Anselme*, p. 5 et ap. Koyré, *Le Proslogion*).

Nititur hac idea : « Deus concipitur ut Ens quo majus cogitari nequit », — et sic procedit :

1° Proficiscitur ab hoc facto psychologico : omnis homo etiam insipiens, qui negat existentiam Dei, habet ideam Dei ut entis quo majus cogitari nequit.

2° Porro ex hac idea analysi subjecta, sequitur :

a) eam esse ideam non tantum entis actu et necessario existentis, sed etiam entis quod non potest cogitari non existere : ens enim quod non potest cogitari non existere est majus quam ens quod potest cogitari non existere ;

b) ens quod est in intellectu et in re est majus quam ens quod est in intellectu solo.

3° Unde concludit insipientem sibi contradicere cum simul cogitet Deum ut ens quo majus cogitari nequit, et tamen, dum negat ejus existentiam, teneat Deum posse cogitari non existentem ideoque dari posse ens quo majus cogitari potest.

Hoc autem argumentum a quodam monacho GAUNILONE impugnatum est in parvo opusculo cui titulus, *Liber pro insipiente* (ibid., col. 242 sq.), in quo contendit nos non habere ideam tam claram entis quo majus cogitari nequit, quæ esset idea essentiæ possibilis vere unius et distinctæ quæque existentiam includeret. Ceterum, admissa objectivitate ideali et interna cohærentia illius ideæ, inde non sequeretur existentia ejus objecti : nam aliud est ens perfectum posse cogitari ut existens, aliud idem ens existere realiter. Si valeret argumentum, pari jure posset probari existentia *Insulæ fortunatæ*, quæ nempe esset perfectior inter omnes cogitabiles.

Gauniloni respondit Anselmus in alio opusculo *Liber apologeticus* (ibid., col. 248-260), ubi recte ostendit ideam Dei non posse æquiparari aliis.

II. Scotus — existimat argumentum Anselmi posse admitti dummodo *coloretur*, si nempe probatur possibilitas rei conceptæ. Porro illud colorari potest dupliciter : ex notione entis quod est summe effectivum (*I Dist.* II, q. 2, n. 14), vel quod est summe cogitabile (ibid., n. 31-32). Cf. infra, et Van de Woestyne, *Cursus philosophicus*, t. II, p. 712-713. Ceterum concedit argumentum esse tantum suasivum, nec ipse admittit tamquam apodictica nisi argumenta a posteriori et quidem secundum triplicem viam tantum, ut videre est apud Minges, *Doctrina Scoti*, t. II, p. 10-11.

III. S. Bonaventura — argumentum Anselmi stricte tenet, sed simplicius reddit : « Utrum divinum esse sit adeo verum quod non possit cogitari non esse... Divini esse veritas est evidens et in se et in probando. *In se*, quia sicut principia cognoscimus, in quantum terminos, ideo seipsis sunt evidentia : sic et in proposito. Nam Deus, sive summa veritas est ipsum esse, quo nihil melius cogitari potest : ergo non potest non esse, nec cogitari non esse » (*I Dist.* VIII, p. 1, a. 1, a. 2. concl, t. I p. 153 : cf. ea quæ habent editores in scholio, p. 155). Et alibi simplicius adhuc : « Si Deus est Deus, Deus est ; sed antecedens est adeo

verum quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile » (*De myster. Trinitatis*, l. 1, 1, 29, t. V, p. 48). Quomodo autem objectivitas illius ideæ Dei habeatur juxta Bonaventuram exponit Gilson : « On peut ignorer ce que signifie le mot de Dieu et si l'on se trompe sur l'essence, on ne découvrira certainement pas la nécessité de son existence. Mais si l'on a déjà appris ce que signifie le mot par le raisonnement et l'expérience (*Hexæm.* v, 31, t. V, p. 359), ou si l'on en connaît le sens d'après les enseignements de la foi (*De myster. Trinit.* 1, l. 21, t. V, p. 47), ou si l'on consulte simplement l'idée naturelle innée que tous les hommes possèdent de Dieu (*I Dist.* VIII, p. 1, a. 1, q. 2. 1 fund., t. I, p. 153), alors la nécessité de l'être divin deviendra une nécessité pour notre pensée même et nous ne pourrons pas ne pas le penser comme existant » (*La philosophie de S. Bonaventure*, p. 128 ; cf. ibid, p. 128-132). Ceterum non oblivioni dandum est, nos, juxta Bonaventuram, habere veram ideam innatam Dei, quæ omnia virtualiter (quasi in germine) contineat. Cf. tamen Van de Woestyne, *loc. cit* p. 712, qui ejus mentem alio modo exponit.

IV. Cartesius — argumentum renovavit, cum processerit ex idea *entis perfecti*, ergo quam maximi, cujus ideam claram et distinctam habemus : « Ce que clairement et distinctement nous entendons appartenir à la nature de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose..., c'est-à-dire, si avoir les trois angles égaux à deux droits appartient à la nature du triangle rectiligne, on peut assurer que le triangle rectiligne a ses trois angles égaux à deux droits. Si exister appartient à la nature de Dieu, on peut assurer que Dieu existe, etc... Or est-il qu'il appartient à la nature de Dieu d'exister. Donc on peut avec vérité assurer de Dieu qu'il existe » (*Réponses aux Secondes Objections*, n. 6, édit. Adam, t. IX, p. 117).

Minor autem probatur in V^a *Meditatione* hoc modo qui compendiose proponitur ab O. Hamelin, *Le système de Descartes*, p. 203: « Je trouve en moi, fussent-elles sans existence en dehors de ma pensée, une infinité d'idées ou de natures qui ne sont pas feintes, qui ne sont pas dérivées des sens : soit, avant tout, les essences mathématiques. Ces essences ne sont pas un pur néant, elles sont quelque chose, au contraire, car elles sont vraies ; et ce qui est vrai est, « la vérité étant une même chose avec l'être ».

Mais si, pour établir des vérités, pour établir quelque chose qui est, il suffit que je trouve en moi, que je tire de ma pensée l'idée de quelque chose et que, ensuite, j'en affirme tout ce que je conçois clairement et distinctement en elle, j'ai en moi tout ce qu'il faut pour établir une existence réelle, hors de moi, ou pour prouver l'existence de Dieu. En effet j'ai l'idée d'un être souverainement parfait. Or, dans l'essence de la perfection souveraine ou de la réalité complète, l'existence est contenue. Donc il est vrai de dire de Dieu qu'il existe, ou en deux mots : Dieu existe ». Cf. *Méditations*, 5e *méd.*, édit. Adam, t. IX, p. 52 sq. ; *Premières Objections* (Caterus), ibid., p. 77 sq. ; *Réponses aux Premières Objections*, ibid., p. 89 sq. ; *Secondes Objections* (Mersenne), n. 6, p. 100 et *Réponses*, loc. cit. ; *Principes*, 1, n. 14-16, ibid., p. 31 ; *Discours de la Méthode*, 4e Partie : « Je voulus... »

Sed inde exorta est objectio Leibnizii : « supponis tacite possibilitatem perfecti, quod est in quæstione ». — Plerique Cartesiani hoc argumentum postea acceperunt.

V. Leibniz, — cum Cartesium corrigere intenderet, processit ex idea *entis necessarii*, in cujus essentia includitur existentia : sic existimabat posse facilius constare possibilitatem, quam recte intellexerat non esse supponendam, sed e contra necessario esse probandam. « Ainsi Dieu seul, ou l'être nécessaire, a ce privilège qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu a priori » (*Monadologie*, n. 45 ; edit. Erdmann, p. 708). Brevi ejus argumentum resumitur : « Ens necessarium, si est possibile, existit. Atqui est possibile. Ergo existit ».

De quo argumento apud Leibniz, cf. : *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, § Ex his jam patet..., ed. Gerhardt, t. IV, p. 424 ; *De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu par le P. Lamy*, ib., t. IV, p. 405-406 (ed. Erdmann, p. 177) ; *Lettre à la duchesse Sophie :* Discours sur la démonstration de l'existence de Dieu, ib., t. IV, p. 290-296 ; *Nouveaux Essais*, l. IV, c. 10, n. 7, ib., t. V, p. 417 (ed. Erdmann, p. 374 sq.) ; *Fragment philosophique* : « Quod ens perfectissimum existit », ib., t. VII, p. 261-262 ; *Sur un écrit intitulé* : « Judicium de argumentis

Cartesii... », ibid., t. IV, p. 401-404 ; *Correspondance entre M. Jacquelot et Leibniz*, ib., t. III, p. 442-454. Etc...

VI. Kantius — argumentum diserte rejecit in *Critica rationis puræ* et deinceps. Sed formam ejus, a Leibnizio derivatam, admiserat in sua Dissertatione, a. 1763 edita : *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Hoc argumentum quod potius argumentum ex possibilibus vocaretur, sic a P. Maréchal (*Le point de départ de la Métaphysique*, t. III, p. 32) compendiose enunciatur : « Ce qui supprimerait toute possibilité est absolument impossible. Or l'inexistence d'un Être nécessaire est absolument impossible ». Hoc autem argumentum Kantius postea dereliquit.

Ceterum crisim quam Kantius instituit argumenti anselmiani, prout intellegi solet, in thesi sequente crisi subjiciemus.

VII. Hegel — « ne pouvait évidemment accepter le passage syllogistique de l'idée à l'objet ; mais il est très sympathique à l'argument et peu s'en faut qu'il n'y voie une première ébauche de sa chère théorie de l'identité entre l'idée et l'objet, entre le fini et l'infini : *Logique*, 1re P., § 51, Rem., trad. Véra, t. I, p. 302 ; cf. IIIe P., § 193, t. II, p. 287-298 » (Bainvel, art. *Anselme*, in D. T. C., col. 1355) (1).

---

(1) A l'occasion de Hégel et de l'argument ontologique, M. Rougier écrit dans *Les Paralogismes du Rationalisme :* « Au paralogisme ontologique [« passage illégal du concept à la chose, de l'essence à l'existence ou plus proprement encore de la définition à son objet »] se trouve forcément condamnée toute philosophie qui entreprend de reconstruire le monde *in abstracto* à l'aide de simples combinaisons logiques de concepts, de purs processus dialectiques, comme tentèrent de le faire les Philosophes de la nature Hegel et Hamelin. Les déductions *a priori*, si ingénieuses qu'on les suppose, les assemblages de notions, si bien concertés qu'on les imagine, ne parviennent jamais à saisir le plus petit fragment solide de réalité concrète. Pour passer du concept à l'objet, de l'idée au réel, il faut un jugement synthétique d'existence que seules ont qualité pour justifier l'intention et l'expérience [et les conditions d'intelligibilité de l'expérience]. Dans le *Cogito ergo sum*, notre existence n'est pas conclue en vertu d'un raisonnement, mais saisie dans un acte d'intuition immédiate [c'est bien ainsi que nous entendons et que nous croyons qu'il faille entendre Descartes]. Entre l'ordre idéal et l'ordre réel se creuse un abîme que seul permet de franchir le pont de l'expérience [non pas qu'elle suffise, certes : mais au point de départ, elle est absolument nécessaire]. Si l'on postule, comme Schelling, l'identité de ces deux ordres, on postule implicitement un jugement d'existence : on postule que l'univers des idées est inclus dans l'univers des existences (jugement d'existence) et que, réciproquement, l'univers des existences est inclus dans celui des idées (jugement d'inclusion). Lorsqu'un système idéologique, par sa seule vertu, prétend appréhender le réel, on peut être sûr que le paralogisme ontologique s'y est glissé quelque part, à moins de soutenir la thèse de

VIII. Apud modernos. — 1. **Ontologistæ**, argumentum admittunt, ut dictum est, simul cum sua intuitione, et pariter **Cartesiani**, præsertim Eclectici : Cousin, Saisset, Bouillier

2. **Idealistæ** ut J. Lachelier in *Notes sur le pari de Pascal* (*Fondement de l'Induction*, p. 199) ; — et præsertim O. Hamelin qui renovavit argumentum ontologicum : « Notre dialectique synthétique est dans son ensemble une sorte de preuve ontologique », ut ipse dicit in *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 450 ; sed præcise quia viam syntheticam secutus est, non vero analyticam vix conferri potest ejus argumentatio cum argumento classico quod nunc aggredimur (de illa dialectica synthetica Hameliniana, cf. egregie A. Forest, *L'idéalisme moderne et le sens du concret*, in 9° « Cah. de la Nouv. Journée », *Où chercher le réel ?* p. 59-69 ; R. Jolivet, *La notion de substance*, p. 265-281) (1).

3. Pariter M. Blondel, ut in tomo II dicemus, quippe qui — logice quidem, — in hoc argumento inveniat summam expressionem suæ methodi immanentistæ et principii fundamentalis juxta quod Deus dicitur objectum proprium intellectus seu τὸ divinum definire intellectum.

---

l'idéalisme subjectif et de trébucher en plein solipsisme. Aussi ne saurait-on s'étonner en voyant Hegel réhabiliter tout uniment l'argument ontologique : *Logique*, trad. Véra, p. 302-304. Cf. Mac Taggart, *Studies in the hegelian Dialectics*, 1896, p. 69-72 ».

(1) On peut également consulter l'article considérable qu'a consacré A. Darbon, à *La méthode synthétique dans l' « Essai » de O. Hamelin*, in « Rev. de Mét. et de Mor. », 1929, p. 37-100. J'y relèverai seulement ceci (p. 73-74) : « Hamelin appelle « réelles », les notions qu'élabore la pensée au cours de son progrès dialectique, dès qu'il a reconnu qu'elles sont irréductibles à d'autres notions et quand d'autre part, elles ont leur place marquée dans le monde intelligible que produit la pensée en employant sa puissance de penser. Mais les premières de ces notions (les plus abstraites, puisque le mouvement dialectique va de l'abstrait au concret), relation, nombre, temps ou espace n'ont encore qu'une pauvre réalité, une réalité déficiente... Au contraire, à mesure que l'on avance vers le terme de la construction synthétique, le monde qu'elle dessine prend un caractère plus plein de réalité et, si l'on atteignait ce terme, il se ferait connaître pour la réalité même, puisqu'il serait maintenant pourvu de tous les attributs qui permettent de le penser et satisferait ainsi à toutes les conditions requises pour qu'il soit. Être, c'est être pensé. Dans une philosophie aussi résolument idéaliste que celle de Hamelin, il ne saurait y avoir de hiatus entre la réalité et l'existence. L'existence, c'est la réalité portée à son comble ; la réalité qui n'est plus abstraite et déficitaire, mais qui, riche de toutes ses déterminations, a pris cette forme concrète qui est l'existence même. Car, que lui manquerait-il pour exister si, dans le fait d'exister, il n'y a aucun mystère absolu qui échappe aux prises de l'intelligence ? C'est pourquoi, malgré la célèbre critique de Kant, qui s'inspire d'une philosophie très différente de la sienne, Hamelin ne peut refuser toute valeur à l'argument ontologique. S'il est vain peut-être sous sa forme traditionnelle, c'est-à-dire sous sa forme analytique, c'est bien moins par impuissance à conclure l'existence que par ignorance de la nature de l'être qui est [c'est ce que nous dirons nous-mêmes] : car, s'emparant de suite de l'idée d'achèvement

3° Apud **scholasticos** modernos adhuc in controversia est — et quidem duplici titulo :

a) Sive quoad *valorem* intrinsecum : de facto a paucis nunc explicite defenditur, nempe a PP. Lepidi, De Munnynck, Auriault, Adloch, Ragey.

Sed præsertim paucis abhinc annis renovatum est ab A. Bouyssonie et cum eo a quibusdam neothomistis eo prorsus modo qui apte consequitur principia Augustinianismi et Platonismi.

Concedunt enim nos non posse ex forma conceptuali essentiæ (quæ est limitatio actus essendi juxta neothomismum), seu ex essentia ideali transire ad Actum qui sit τό Esse : « Pour un philosophe thomiste dicit P. Maréchal, toute solution qui fait jaillir de la forme seule la révélation directe ou indirecte de l'acte existentiel, est absolument inacceptable, parce qu'elle adopte et transpose en affirmation dogmatique l'erreur fondamentale du paralogisme anselmien : le passage du concept objectif (essence logique) au réel ontologique par voie de pure analyse » (*Le point de départ de la Métaphysique*, t . V, p. 357). Sed contendunt aliunde nos posse attingere hunc Actum, qui est Esse et sese opponit nihilo, tamquam conditionem absolutam a priori valoris nostræ rationis et implicitum cujuslibet cogitationis ; nempe dicunt ex sola analysi ideæ perfectionis essendi, quæ est prima omnium et ratio formalis sub qua cognoscitur quicquid cognoscitur, nos immediate deducere posse Deum, quatenus actus essendi ad quem omnis res dicit relationem est absolutus, necessarius et universalis, nec potest non esse et implicat Actum purum ad quem possidendum per visionem beatificam, *cognitam ut positive possibilem*, haberemus desiderium neturale, etsi inefficax. Hæc autem forma argumentationis est certo certius forma, fortasse nova sed certa, argumenti a simultaneo anselmiani. Quare jure sententiam P. Maréchal potuimus post PP. Przywara et De Munnynck ad argumentum ontologicum referre (cf. *supra*, p. 101, 107-108).

Jam vidimus in Introductione et p. 262-273, quomodo hæc deductio instituatur. Eamdem omnino sententiam propugnat A. Bouyssonie, in *L'argument ontologique*. Iste enim desumit argumentum ex sola idea Entis, cujus abstractio est naturæ specialis et comprehensio

---

et de perfection sans l'avoir encore élaborée et sans avoir déterminé le caractère de cette perfection éminente, il se contente d'une notion vague dont l'ampleur seule peut dissimuler l'indétermination ; et il ne saurait obtenir dans sa conclusion plus de précision qu'il n'en introduit dans ses prémisses. Mais l'ambition de la méthode synthétique est au contraire de définir progressivement et de rattacher les uns aux autres tous les attributs du réel. Armé enfin de toutes pièces, celui-ci est sur les bords de l'existence ; il y entrerait de plein droit si, dans la philosophie de l'*Essai*, l'usage même de la méthode ne nous faisait découvrir une condition suprême de l'existence, qui échappe à la pensée intellectuelle et qui est du ressort de la volonté et si, après avoir longtemps suivi les voies du rationalisme intégral, nous ne devions, à un dernier tournant, nous séparer de lui pour dire avec les volontaristes : « Exister, c'est être voulu » (*Essai*, p. 430) ». — Enfin sur Hamelin, cf. D. Parodi, *La philosophie d'O. Hamelin*, in « Rev. de Mét. et de Mor. », avril-juin 1922; *Essai sur la systématisation du savoir scientifique*, ibid., sept. ; L. Dauriac, *Contingence et rationalisme*, Vrin, 1925, p. 144-227.

pura et illimitata ; hæc autem idea exprimit, juxta eum, realitatem quæ nequit non esse, quæ ergo est : « dans l'ordre nécessaire, la raison seule suffit à prouver la réalité, l'expérience n'est pas nécessaire... De ce qui ne peut pas ne pas être, on peut et on doit a priori dire que cela est » (« Rev. apolog. », jan. 1931, p. 26). Si autem ratio fundamentalis hujus assertionis inquiritur, patet demum præter meram affirmationem necessitatis, solam istam rationem dari quam cognovimus : « ex impossibilitate absoluta nihili quæ menti imponitur vi necessitatis absolutæ sequitur necessitas absoluta entis, seu perfectionis ; hæc autem notio perfectionis essendi, si modo explicito exprimitur, de se implicat perfectionem absolutam et illimitatam, quæ est Deus ».

Concedimus omnino hunc modum argumentandi non eumdem esse atque anselmianum neque rationalisticum Cartesii aut Leibnizii. Sed idem modus non minus est a priori quam isti, quippe qui supponat tantum realitatem rationis, nec minus a simultaneo, cum ex sola objectivitate Actus seu perfectionis essendi, quæ denique tandem per conceptum qua talem cognoscitur (nisi intuitionem Ontologistarum accipere velis : inter cognitionem intuitivam per apprehensionem immediatam realitatis et cognitionem conceptualem non datur medium), necessariam realitatem Entis per essentiam concludant. Solum discrimen inter Bouyssonie et neothomistas citatos est quia Bouyssonie vocat sincere argumentum suum argumentum ontologicum, dum alii hoc verentur.

b) Sive præsertim quoad *modum illud refutandi :* qui enim argumentum rejiciunt non conveniunt ubi lateat vitium argumentationis, ut infra exponemus in Prænotandis thesis nostræ.

BIBLIOGR. DE ARGUMENTO ONTOLOGICO

A. Fautores argumenti. — 1) Inter veteres : S. Anselmus, *Proslogium*, Procœmium, et c. 2 et 3, Migne, t. CLVIII, col. 223 et 228, quod opusculum « Proslogion » editum est cum versione gallica a Koyré sub titulo : *Fides quærens intellectum, i. e. Proslogion. Liber Gaunilonis pro insipiente atque Liber apologeticus contra Gaunilonem*, Vrin, 1930 ; — S. Bonaventura, *I Dist.* viii, p. 1, a. 1, q. 2 (ed. Quaracchi, t. I, p. 153-155) ; *I Dist.* iii, p. 1, q. ii ; — Scotus, *I Dist.* ii, q. ii, n. 14 et n. 31-32 ; — Vasquez, *In I^m P.*, d. 20, c. 4 ; — S. Maurus, *Opus theologicum*, l. II, q. xii, n. 10 ; *Quæst. Phil. metaphys.*, q. xii, probl. 3 ; — C^is d'Aguirre, *Theol. Anselmi*, p. 1, tr. 2, d. 12 ; — A. Perez, *In I^m Part.*, disp. i, c. 4 sq. ; — Descartes, 5^me *Médit.* ; *Réponse aux secondes objections*, n. 6 ; — Leibniz, *Monadologie*, n. 45 ; *Nouveaux essais*, l. IV, c. x ; — Viva, *Curs. theol.*, I^a P, d. I, q. i, a. 34, n. 16 ; — Lamy, in « Mémoires de Trévoux », janv. 1701, p. 187.

2) Inter recentiores : præter plerosque Ontologistas : Auriault, S. J., cf. D. T. C., art. *Anselme*, t. I, col. 1356 ; — B. Adloch, O. S. B., *Der Gottesbeweis des hl. Anselm*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1895, p. 52 sq. ; 1897, p. 261 sq., p. 394 sq. ; *Glossen zur neuesten Wirkung des Anselmischen Gottesbeweises*, ibid., 1903, p. 163 sq., p. 300 sq. ; *Zur Beweiskraft des Anselm. Gottesbeweises*, ibid., 1908, p. 288 sq. ; *Anselme et Gaunilon*, in « Rev. de philo. », 1909, p. 673-691 ; — Bertin, *La preuve de l'existence de Dieu selon S. Anselme*, in « Congrès scient. int. des cathol. », Bruxelles, 1894, s. 3, p. 77 sq. et 310 ; id., in « Annales de philosophie chrétienne », 1895, mai, p. 155 sq. et juin, p. 277 sq. ; — A. Bouyssonie, *Essai de démonstration purement a priori de l'existence de Dieu*, in « Rev. de philosophie », févr. 1912, p. 113-131 ; *L'argument ontologique*, in « Revue apologétique », janv. 1931, p. 22-35 et août 1931, p. 161-169 ; — De Munnynck, *Prælectiones de Dei existentia*, 1904, p. 18-23 ; — Blondel, *L'Action*, p. 348 (de quo, cf. nostrum t. II) ; — A. Dyrof, *Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik*, in « *Probleme der Gotteserkenntnis* », 1928, p. 113-116 ; — Gaudeau, *Existence de Dieu et athéisme*, in « La Foi Catholique », 1910, t. II, p. 24 sq. ; — Lepidi, *Preuve ontologique de l'existence de*

Dieu, in « Revue de philosophie », 1909, p. 657 sq. ; — Le Roy, *Le problème de Dieu*, p. 59-75 (juxta placita) ; — Ragey, *L'Argument de S. Anselme*, Delhomme, 1893, p. 167-168 ; — J. Rickaby, *Studies on God and his creatures*, p. 62-75 ; — Saisset, *Essais de philo. relig.*, t. II, p. 268-290 ; — P. Thône, *L'argument ontologique, sa nature, sa valeur*, in « Annales de phil. chrét. », 1909, t. CLVIII, p. 396-409.

B. Adversarii : S. Thomas, *I Dist.* III, q. I, a. 2 ad 4 ; *I C. G.*, c. 10 et 11 ; *De Ver.*, q. X, a. 12 c. et ad 2 ; *in Boeth. de Trin.*, q. I, a. 3, ad 6 ; *I^a P.*, q. II, a. 1 c. et præsertim ad 2 ; — Suarez, *Disp. Met.* 29, s. 3, n. 32 sq. ; *De Deo*, l. I, c. I, n. 7-9.

C. Bæumker, *Witelo*, « Beiträge z. Ges. der Phil. des Mittelal. », III, 2, p. 290-310 ; — Bainvel, art. *Anselme*, in D. T. C., c. 1352 sq. ; — Balthazar, *Deux méthodes en théodicée*, in « Annales de l'Inst. sup. de phil. », 1912, p. 423-467 ; — Chossat, art. *Dieu*, in D. T. C., col. 901-912 ; — Fuzier, in « Congrès international des catholiques », 1897, s. 3, p. 114 ; — Geyser, *La preuve a priori de l'existence de Dieu chez Anselme*, in « Revue de phil. », 1909, p. 665-672 ; — Hontheim, *Inst. theodicææ*, p. 55 sq. ; — Hurtaud, *L'argument de S. Anselme et son récent apologiste*, in « Revue thomiste », 1895, p. 326-362 ; — Janssens, O. S. B., *De Deo uno*, t. I, p. 101 sq. ; — Joyce, *Principles of natural theology*, p. 199 sq. ; — Kleutgen, *Phil. scol.* n. 937-942, t. IV, p. 340 sq. ; — Lehmen-Lennerz, *Lehrbuch der Philosophie*, t. III, Theodizee, p. 22-29 ; — Loinaz, *Prælectiones e theologia naturali*, p. 19-37 ; — A. de Margerie, *Théodicée*, t. I, p. 259-266 ; — Moisant, *Dieu*, p. 24-25 ; — Romeyer, art. *Dieu*, in D. P. C. R., col. 833-836 ; — Scheeben, *Dogmatique*, t. II, n. 27-28 ; — A. Schmid, *Erkenntnislehre*, t. II, p. 178 sq., Herder, 1890 ; — Sertillanges, *S. Thomas*, t. I, p. 130-134 ; *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, p. 52-58 ; — Stœckl, *Lehrbuch der Philosophie*, t. II, Mainz, 1869, p. 257 ; id., *Die Beweise für das Dasein Gottes*, in « Der Katholik », 1860, p. 279 sq. ; — Tongiorgi, *Institutiones philosophicæ*, ed. 1869, p. 319 sq.

C. Historia : Bouchitté, *Le rationalisme chrétien à la fin du XI^e siècle*, 1842 ; id., *Histoire des preuves de l'existence de Dieu*, in « Mémoires de l'Acad. des sc. morales », t. I, p. 445 sq. ; — Boutroux, *La philosophie de Kant*, c. 13, p. 236-245 (La critique de l'argument ontologique) ; — E. Caird, *S. Anselm's argument for the being of God*, in « Journal of theological studies », 1900, p. 23-40 ; — A. Cook, *The ontological argument for the existence of God*, in « Proceedings of the aristotelian Society », 1918, p. 363-384 ; — A. Daniels, O. S. B., *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13^ten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm*, in « Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalt. », t. VIII, ca. 1-2 ; — A. Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, in Bæumlers « Handbuch der Philosophie », p. 56-64 ; — Domet de Vorges, *S. Anselme*, Alcan, 1901, p. 267-320 ; — A. Dyroff, *Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik*, in « *Probleme der Gotteserkenntnis* », 1928, p. 79-116 ; — Esser, *Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte*, Bonn, 1905 ; *Finden sich Spuren des ontologischen Gottesbeweises vor dem heil. Anselm ?*, in « Jahrbuch für Phil. und spekulative Theologie », 1910 (XXIV), p. 293-305 ; — Filliatre, *La philosophie de S. Anselme*, Alcan, 1920, p. 297-343 ; — Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, in « Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittel. », t. X, ca. 3 (1911) ; — Fouillée, *Philosophie de Platon*, t. IV, p. 180-200 ; — Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, p. 128 sq. ; *La philosophie au Moyen Age*, t. I, p. 41-56 ; — Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1909, t. I, p. 258-339 ; — Hamelin, *Le système de Descartes*, c. XIV, « La preuve ontologique », Alcan, 1911 ; — Janet-Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 847-852 ; — H.-L. Janssens, *S. Thomas et S. Anselme*, in « Xenia Thomistica », t. III, p. 289 sq. ; — Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de S. Anselme*, 1923, Paris, Leroux ; id., *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Leroux, 1922 ; — A. Levasti, *Sant'Anselmo, Vita e pensiero*, Bari, Laterza, 1929 (de quo cf. Ottaviano in « Riv. di filos. neoscol. », 1930, p. 377-387) ; — C. de Rémusat, *S. Anselme de Cantorbéry*, Didier, 1853, p. 503-563 ; — Romeyer, *Theodicea*, n. 40-64 ; — Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*, p. 153-184 ; — M. Rule, *Life and times of S. Anselm*, London, 1883 ; — Sortais, *Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVII^e et au XVIII^e siècle*, in « Archives de phil. », VI, 3, p. 20-47 (le P. André) et 63 ; — Van Weddingen, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme de Cantorbéry*, Bruxelles, 1875. — Denique et præsertim fasciculus de **S. Anselmo** edito a « Revue de philosophie », 1909, p. 596-761.

ART. II. — REFUTATUR ARGUMENTUM

THESIS IX. — Existentia Dei neque a priori neque a simultaneo, argumento quod dicitur ontologicum, probari potest efficaciter.

PRÆNOTANDA

I. Positio Thesis.

1. Data idea abstracta Dei quam efformavimus inde proficiscentes a creaturis et qua concipimus Deum ut ens quo majus cogitari nequit, vel ut ens perfectum, vel infinitum, quærimus utrum possimus annon ex ordine ideali transire ad realem et demonstrare existentiam termini illius ideæ mediante sola evolutione hujus conceptus, præter omne aliud medium quod esset a posteriori.

2. Respondemus : si possemus affirmare a priori possibilitatem positivam illius conceptus, valeret transitus ; cum autem hoc non possimus certo affirmare a priori, non valet.

II. De diversis modis refutandi argumentum ontologicum.

1. Transitum dari in argumento ontologico ex ordine ideali ad ordinem realem, patet, atque ab omnibus conceditur. Hujusmodi autem transitum in omnibus aliis casibus esse illegitimum, fatentur omnes scholastici : nulla enim essentia contingens, præcise qua contingens, habet in se rationem essendi, immo nulla potest a priori, præter experientiam, dici possibilis.

2. Hunc vero transitum esse legitimum in casu Entis necessarii, infiniti, perfectissimi... contendunt omnes fautores argumenti ontologici, negant eorum adversarii. Sed isti ultimi diversimode loquuntur :

a) Alii sicut Gaunilo, S. Thomas, Kant, Hontheim... negant ullam exceptionem legitimam posse umquam admitti ideoque tenent simpliciter nullum transitum hujusmodi, etiam in præsenti casu, ex idea objectiva essentiæ entis per se ad ejus existentiam posse haberi. Sed immerito, ut S. Anselmus jam ostenderat contra Gaunilonem : cf. Ragey, *L'argument de S. Anselme*, p. 162 sq. Ut recte scribit P. Lahr-Picard, t. II, p. 496 : « On ne saurait sans contradiction admettre la valeur de la notion d'être néces-

saire et tenir en même temps que l'être nécessaire peut rester à l'état de simple possible. S'il est possible, il existe, disait avec raison Leibniz : car, s'il n'existe pas, il est impossible. Or Gaunilon et ses partisans admettent cette possibilité : ils ne peuvent refuser la conséquence de celle-ci et nier l'existence, à moins de supposer d'accord avec Kant, que notre esprit obéit à des lois purement subjectives et que les nécessités objectives qui s'imposent à lui ne lui permettent pas de rien conclure pour l'ordre des choses en soi ».

b) Alii ergo, hodie quam plurimi, argumentantur modo prorsus diverso, cum dicant argumentum ontologicum immerito assumere a priori objectivitatem idealem et possibilitatem intrinsecam notionis Dei ; sed libenter concedunt, si hæc possibilitas a priori positiva haberetur, argumentum valere. Sic nos in probatione quæ sequitur.

Unde argumentum S. Thomæ, quod constanter procedit ex impossibilitate transeundi ab ordine ideali ad ordinem realem, tantum retinebimus quantum supponeret in ordine ideali nos non habere a priori ideam vere objectivam de Deo : quam sententiam libenter ab Angelico subauditam suspicari licet, eam vero numquam expressit.

III. Nota thesis. — Proponimus illam ut certam. — In demonstratione præscindemus a quacumque forma historica quam accipere potuit argumentum et a fortiori ab omni interpretatione quam passum est sive apud Anselmum, sive apud Cartesium, etc... Principium metaphysicum unice spectabimus, vi cujus ex sola idea Dei contenditur ejus existentia tamquam conclusio legitima.

DEMONSTRATIO

I^a^ PARS. — Existentia Dei non potest probari a priori.

Illud non potest demonstrari a priori quod nullam causam habet (a priori physico), vel quod in ordine ideali nullam habet posterioritatem ontologicam relate ad medium demonstrationis (a priori metaphysico).

Atqui existentia Dei, quatenus est prima causa, nullam causam habet vel habere potest, si est ; et in ordine ideali intelligi-

bilitatis, nulla est nota essentiæ Dei quæ præscindat ab existentia actuali, quæque possit esse ratio intelligibilis ontologica ejus existentiæ ; nec quicquam intellegi potest a quo Deus quocumque modo pendeat. — *Ergo.*

II^a^ PARS. — Non potest demonstrari a simultaneo.

I. Argum. directum. — Existentia entis cujus possibilitas positiva non certo constat, non potest certo demonstrari a simultaneo.

Atqui ante existentiam Dei probatam, possibilitas positiva existentiæ Dei non certo constat. — *Ergo.*

PROB. MAJOR. — Nihil potest affirmari cum certitudine de quolibet subjecto, si non certum est illud subjectum esse positive possibile. Donec enim constiterit hæc positiva possibilitas, nescimus utrum hoc subjectum sit chimericum annon, nec proinde utrum prædicata quæ ei tribuemus sint fictiones mentis annon.

Porro ex natura demonstrationis a simultaneo, non potest probari existentia ex essentia aliqua, nisi quia existentia sit hujus essentiæ constitutivum intrinsecum et cum ea formaliter identica.

Si *ergo* essentia a qua existentia deducenda est non prius certo probatur positive possibilis, existentia cum qua formaliter debet identificari non poterit etiam affirmari positive possibilis, neque ideo certo demonstrari a simultaneo.

PROB. MINOR. — Non constat possibilitas positiva a priori alicujus essentiæ nisi de ea habeatur conceptus proprius, a. v. nisi cognoscatur natura propria et adæquata notarum quæ hanc essentiam constituunt.

Atqui, nedum habeamus a priori de essentia Dei conceptum proprium, non habemus de ea, etiam post existentiam Dei aliunde probatam, nisi conceptus analogos et improprios. *Ergo.*

AD ULT. MAJOR. — Ubi enim datur conceptus improprius, semper fieri potest, si tantum a priori proceditur, ut ignorentur conditiones vel proprietates hujus essentiæ, quæ forsitan omnes deductiones per analysim a tali conceptu improprio habitas redderent falsas et impossibiles : nempe ab improprio in ordine essentiæ nihil proprium concluditur.

AD ULT. MINOR. — Nullum fundamentum habemus unde possi-

mus a priori affirmare sociabilitatem positivam et non repugnantiam earum notarum quibus essentiam divinam concipere atque nobis repræsentare liceat. Nam nullum alium fontem habemus unde possibilitatem cujuslibet essentiæ definire possimus præter experientiam et data a posteriori, ita ut tantum procedamus hoc modo : ab actu ad posse valet illatio (cf. in tomo II quæ dicemus de essentiis possibilibus).

Porro ex hac experientia, possumus tantum de Deo conceptum valde improprium efformare (etsi tamen objectivum), cujus valor stat, si semel existentia Dei stabilita fuerit, sed non antea, ut in ultima thesi tomi II evolvemus.

Etenim intellectus humanus qui res finitas tantum immediate percipit, ideam entis perfecti vel infiniti... valde imperfectam, efformat, via causalitatis, negationis seu remotionis et excellentiæ, ita ut hujus entis possibilitas, ante demonstrationem existentiæ Dei firmiter stabilitam, menti innotescere nequeat : elementa enim quæ eam constituunt supponuntur verificari in conceptu entis infiniti modo prorsus diverso a modo qui jam cognoscitur ut positive possibilis in entibus finitis, cum in ente infinito omnes perfectiones excogitabiles et maxime diversæ summo gradu sumptæ, necessario debeant supponi in unitatem essentiæ simplicissimæ quasi transcendere. — Immo cum enti infinito simplicissimo competere debeant omnes perfectiones, etiam quæ nobis irreductibiliter oppositæ videntur, speciatim immutabilitas et libertas, mens humana, antequam existentia Dei demonstrata fuerit, potius ad repugnantiam quam ad possibilitatem entis infiniti admittendam inclinaretur, vel ad summum dicet se non videre inter has notas non repugnantiam : — quod non sufficit. Cf. nostrum *Thomisme et scolastique*, p. 25.

Que nous puisions notre connaissance des essences uniquement dans l'expérience, c'est ce qu'établit pertinemment le P. De Munnynck, dans *L'idée de l'être*, in « Revue néo-scol. », 1929, p. 186. Après avoir rappelé l'opposition de Kant et de Leibniz sur la possibilité du non-contradictoire, il écrit : « L'actualité idéale n'est pas encore la possibilité d'existence dans l'ordre de la Nature : et Kant a parfaitement raison ; mais la réalité du non-contradictoire est en continuité avec une certaine actualité, elle implique au moins que son actualité idéale est possible, et Leibniz n'a pas complètement tort ». Puis il développe ceci qui montre comment l'expérience seule nous donne le possible :

« Nous croyons que les exagérations de Leibniz résultent de ce « panlogisme » que Couturat lui attribue. Nous ne pouvons certainement pas déterminer *à priori* ce qui peut exister dans la Nature, pour le bon motif

que nous ne savons pas s'il n'y a pas dans cette même Nature un obstacle s'opposant à la fonction dans l'actualité existentielle de deux réalités qui s'accordent parfaitement dans notre esprit. Ce qui peut exister dans la Nature nous est révélé, en toute rigueur, par l'expérience, — et c'est ce que Kant a parfaitement vu. Mais il y a davantage. La manière dont nous atteignons la nature des choses corporelles s'oppose à l'affirmation trop radicale de Leibniz. Nous ne percevons que les accidents sensibles, disons les propriétés actives des choses. Leur nature intime, unique et simple, nous échappe *en soi*. Nous ne la connaissons que comme *ce qui a telles propriétés*. Unissons deux notions qui ne s'opposent en rien dans notre esprit : un cheval vert par exemple. Peut-il exister dans la Nature ? Nous n'en savons rien, car on peut toujours se demander si, dans la nature impénétrable du cheval, rien ne s'oppose à la couleur verte. En réalité, nous ne savons ce qui peut exister dans la Nature qu'en observant ce qui y existe ; et l'on ne saurait suffisamment insister sur la nécessité de cette expérience, si l'on veut échapper au « *panlogisme* » et aux fantaisies idéalistes qui identifient la pensée avec l'actualité existentielle. — Reconnaissons d'autre part que tout n'est pas faux dans la position de Leibniz. Quand l'union de deux réalités est concevable, il y a là de l'être, non seulement dans les réalités mêmes, mais aussi dans leur union. Les limites de l'une ne tranchent pas à travers les limites de l'autre de manière à exclure de cette dernière ce qu'elle implique par elle-même. Or l'actualité existentielle n'ajoute rien à l'être qui existe et n'en retranche rien. Ce qui peut se concevoir peut exister. Il y a, il est vrai, des contradictions latentes; mais parce que latentes, elles ne sont pas conçues. Le contradictoire ne se conçoit pas et ce qui se conçoit vraiment peut exister. Si, par exemple, le vert et le cheval se réduisent à ce que nous en concevons, le cheval vert peut exister. Ce qui s'oppose à l'idée de Leibniz, c'est notre ignorance de ce qu'implique le cheval, et surtout de ce qu'implique la grande Nature, dans laquelle on veut le placer ».

S'il en est ainsi pour les essences finies, l'on conclura a fortiori qu'il en est nécessairement de même pour l'essence infinie. L'on ne pourrait affirmer d'emblée cette possibilité que si l'on en avait une *intuition* directe, à la manière au moins des ontologistes, ce qui n'est pas. Nous verrons tout à l'heure que répondre à ceux qui nous objectent que la raison nous donne d'emblée l'Être nécessaire et Absolu et par conséquent Dieu, ou qu'elle n'est pas.

Nota Bene. — Sententia in argumento propugnata hæc sequentia complectitur :

1° Si Ens infinitum est intrinsece possibile (quoad se), existit, ut recte contendit Leibniz (v. infra). « Nam, ut dicit Schiffini (n. 385, II), si non est, est impossibile : si enim non est, deberet effici, quod repugnat intrinsece ejus naturæ ». — Quod sic intelligendum est :

a) Debet habere inter suas notas hanc perfectionem, quæ est ratio sufficiens existentiæ necessariæ in ordine reali. Hæc autem nihil aliud est et quidem adæquate, nisi existentia realis a se, ac proinde necessaria, al. v. si est possibilis, habet in se rationem suæ existentiæ, ideoque *est* simpliciter, secus haberet rationem suam in alio, et existentiam acciperet ab alio : unde non esset a se, seu non esset ens necessarium.

b) Ergo essentia Entis necessarii, si est possibilis, talis est ut includat existentiam a se in ordine reali ac proinde in hoc ordine existat necessario vi sui ipsius.

La non-contradiction des notes constitutives est une condition néces-

saire, mais non pas suffisante de la possibilité, elle réalise une possibilité logique, si l'on peut dire, mais incomplète, elle ne constitue pas la possibilité réelle, la seule métaphysique. Il faut pour avoir celle-ci, la raison d'intelligibilité dans l'ordre de l'actualité, de l'existence, puisque la vraie possibilité n'est et ne se définit qu'en fonction de l'existence. La raison de l'existence possible entre donc nécessairement dans les conditions qui définissent la possibilité d'une essence. Or cette raison est ou bien dans l'essence même, ou dans un autre de qui dépend son actualité. Dans le cas de l'être nécessaire, elle ne peut être, par définition purement nominale, que dans l'essence même qui a, par hypothèse, en soi-même sa raison d'être, c'est-à-dire dans l'être nécessaire dont l'essence est d'exister. En d'autres termes, la condition essentielle pour que l'être nécessaire puisse *être*, c'est qu'il soit, il n'a de rapport à l'être que s'il est. Je ne puis donc affirmer métaphysiquement qu'il est possible que s'il *est*, pour autant du moins qu'il y a concordance entre la raison et la réalité et que la raison est faculté de l'absolu.

2° Hinc, si possibilitas Dei positiva nobis evidenter innotescit, merito concludimus eum existere. Si enim illa possibilitas positiva nobis est evidens, de facto habetur ; secus mens nostra non est apta ad veritatem assequendam. At, quia antecedenter ad Dei existentiam demonstratam nobis non innotescit, saltem evidenter, prædicta possibilitas, argumentum ontologicum non est demonstrativum.

II. Argum. indirectum. — Solvuntur argumenta :

1. S[i] Anselmi. — « Est in intellectu idea Entis quo majus cogitari, nequit. Ergo existit in re. — *Probo consequentiam :* Si esset tantum in intellectu, non esset Ens quo majus cogitari nequit : nam majus est quod est in intellectu et in re quam quod est in solo intellectu. Ergo est idea entis existentis in re ».

Respondeo : — *Dist. ant.* : idea intuitiva, quæ ab objecto præsente determinatur, *nego ;* factitia, et quidem analoga, non vero propria ex propriis, *conc.*, vel *subd.* : ita tamen ut ejus possibilitas positiva constet ante demonstratam prius a posteriori existentiam Dei, *nego*, postea, *conc.* — *Nego consequentiam :* sequitur tantum illud Ens *concipi* ut existens in re : non poterit affirmari existere in re nisi probatum fuerit antea possibile.

Ad probationem consequentiæ : *dist. antec.* : si concipitur ut merum possibile, *conc.*, si concipitur ut existens et quidem necessario, *subd. :* si probatur hæc idea esse vere objectiva, seu positive possibilis, *conc.*, secus, *nego ;* et iterum nego suppositum, videlicet hanc objectivitatem posse a priori affirmari. — Ad rat. additam, *dist. :* si id quod est in solo intellectu concipitur ut merum possibile, *subd. :* ratione notarum seu perfectionum cogitabilium quibus constituitur illud quod est simul in intellectu et in re, *nego*, ratione status realis præ ideali,

conc. ; si id quod est in intellectu concipitur ut existens, *subd. :* si agitur essentia negative possibilis, *nescio*, nam de ea nihil affirmare possum cum certitudine ; si de essentia positive possibili, *conc.* — Ad consequens : Ergo est idea entis quo majus cogitari nequit existentis in re, *dist. :* negative possibilis, *conc.*, positive possibilis, *subd. :* a priori, *nego*, a posteriori, *conc.*

Instantia : Illud realiter existit quod nequit cogitari non existere. Atqui Deus non potest cogitari non esse. Ergo.

Respondeo : — *Dist. Maj. :* quod nequit cogitari per ideam aut intuitivam aut factitiam propriam et univocam, *conc.*, per ideam analogam, *nego*, vel *subd. :* data ejus possibilitate positiva, *conc.*, hac non data, *nego* vel saltem *nescio.* — *Contradist. min.*

2. Scoti. — 1. *Ex summo cogitabili :* Id quo majus cogitari nequit existit si est possibile. *Atqui* ens quo majus cogitari nequit est possibile. *Ergo.* — *Prob. min. :* Summum cogitabile est possibile : nam quod quietat appetitum intellectivum est possibile, sicut est possibilis sonus quietans aurem ; summum autem cogitabile quietat intellectum. Atqui ens quo majus cogitari nequit est summum cogitabile. Ergo.

Respondeo : — *Dist. Maj. :* si est possibile positive, *conc.*, negative, *nego ; contradist. min.* — Ad prob. min. : *Nego maj.* donec probetur. Ad prob. ultimæ majoris : *Dist. Maj. :* quod quietat incomplete, *nego* donec prob. *;* complete et adæquate, *transeat*, vel *subd. :* si probatur re vera possibile, *conc.*, si non probatur positiva possibilitas, *nescio ; — dist. min. :* summum cogitabile, *conc.*, sed nego suppositum, quod nempe cogitatur et possit cogitari de facto a mente humana ; summum cogitatum in hac vita de facto, *subd. :* quietat complete, *nego*, incomplete, *conc.*

2. — *Summum effectivum* est possibile et realiter existit. Quod constat triplici gradu :

a) Quod nullam involvit imperfectionem potest dari sine imperfectione, al. v. quod est possibile sine imperfectione potest dari perfectum. Atqui effectivum nullam involvit imperfectionem. Ergo. — Respondeo : — *Tr. Maj. ; dist. min. :* nullam involvit imperfectionem in causando, *conc.*, in essendo, *nego* donec probetur.

b) Esse effectivum cum dependentia ab alio est imperfectio.

Ergo potest dari effectivum sine dependentia ab alio. — Respondeo : — *Conc. antec., Nego consequentiam :* fit transitus de perfectione in causando (quæ conceditur saltem hypothetice possibilis) ad perfectionem in essendo (quæ non conceditur possibilis).

c) Si effectivum sine dependentia ab alio est possibile, realiter existit : nam si realiter non existit, non potest esse a se, unde deberet esse ab alio, quod est imperfectio. Ergo realiter existit. — Respondeo : — *Conc. antec.*, sed *nego conseq. :* supponit enim illud esse possibile, quod negatur ex præcedenti.

3. Cartesii. — « Quicquid in idea clara et distincta alicujus rei continetur, de ea re affirmandum est. *Atqui* in idea Dei clara et distincta continetur existentia necessaria. *Ergo* existentia necessaria de Deo est affirmanda ».

Respondeo : — *Dist. Maj.* : in idea (sive intuitiva, sive factitia) propria et adæquata, *conc.*, in idea analoga, *subdist. :* Si constat de ejus objectivitate positiva, nempe si ejus objectum constat existere in ordine reali (quando agitur de ente finito, contingente), vel saltem esse positive possibile (quando de Ente infinito agitur), *conc. ;* si non constat de ejus objectivitate, vel si constat ejus objectum esse tantum negative possibile, *nego.* — *Contradist. min. :* in idea Dei propria, *nescio* donec probetur et *nego suppositum*, scilicet nos habere ideam Dei propriam ; in idea analoga, *subd. :* modo negative possibili, *conc.*, positive possibili, *nego.* — Pariter *distinguo consequens :* si essentia Dei apprehenditur ut negative possibilis, *nego ;* si apprehenditur ut positive possibilis, *conc.*, sed *nego suppositum*, nempe positivam possibilitatem posse constare ante demonstrationem a posteriori.

Instantia. — Habeo ideam entis summe perfecti. *Atqui* in essentia perfectionis summæ includitur existentia. *Ergo* hæc perfectio summa, seu Deus existit.

Respondeo : — *Dist. Maj. :* Habeo ideam entis summe perfecti quod sit negative possibile, *conc.*, positive possibile *subd. :* si hæc idea esset propria ex propriis, *conc.*, si est factitia et analoga, seu propria ex communibus, *nego.* — *Contrad. min. :* in essentia perfectionis summæ, qualis efformatur per ideam analogam, *conc.*, in essentia propria perfectionis summæ includitur existentia, *nescio* donec a posteriori probetur.

Encore que nous soyons très loin d'approuver toute la discussion que M. Le Roy a faite de cet argument de Descartes, (*Le problème de Dieu*, p. 64 sq.), nous accordons sans aucune peine la valeur de quelques-unes de ses objections :

a) « Sort-on ici de l'ordre purement idéal ? On n'a pas prouvé en somme que l'idée du parfait s'impose à la raison, qu'elle soit inhérente à l'acte même de penser ; et c'est en cela qu'il y a différence d'avec le cas du *Cogito*. Dès lors, l'existence du parfait semble n'être qu'une sorte d'existence conditionnelle, facultative : Supposé que je forme le concept du parfait, il faut (de par une exigence interne de ma pensée) que je lui attribue conceptuellement l'existence réelle. Y a-t-il là autre chose qu'une nécessité hypothétique et une nécessité subjective ? Pour lever le premier doute, il resterait à établir que l'idée de perfection est immanente à tout exercice de la pensée, au moins que cette idée est en nous par sa propre force et sans que nous ayons à la poser... Quand au second doute, il ne se lève que par un retour à l'ontologie cartésienne, si l'on admet que, sous le nom d'essence, la pensée atteint une réelle tendance vers l'être effectif [à savoir que toute essence *exige* l'existence] et que rien ne peut faire obstacle à cette tendance dans une essence que rien ne limite ou ne conditionne. Une telle essence doit être souverainement efficace. On ne saurait le penser sans affirmer *ipso facto* qu'elle est, sans identifier du même coup la nécessité de l'affirmation à celle de l'être. Et c'est alors finalement à un *acte de foi* de la raison en elle-même, en sa valeur et portée objectives que nous aboutissons » (p. 67-68). Postulat absolument gratuit et injustifié qui attribue à notre idée primitive d'être la valeur d'une *abstraction formelle* PARFAITE et inclut en celle-ci, considérée comme terme immédiat d'appréhension, la totalité et la suréminence de l'être entendu au sens d'acte et de perfection : ce qui est non seulement contraire à toutes les données de la psychologie, mais, si l'on poussait les présupposés d'une telle vue, impliquerait nécessairement l'ontologisme.

b) « Quand même l'idée de perfection serait essentielle et inhérente à la pensée humaine, dit encore M. Le Roy, du moins n'en pourrait-on pas dire autant de l'idée d'*un Être parfait*. Concevoir le parfait sous forme d'individu séparé, de personne particulière, n'est-ce pas contradictoire » ? — Ici nous ne saurions admettre cette critique telle quelle, ce qui n'a rien d'étonnant, puisqu'elle est en dépendance étroite des principes idéalistes de l'auteur. Mais il y a dans cette objection une part incontestable de vérité. Tant que nous n'avons pas établi la nécessité absolue d'*un* Être parfait comme condition d'intelligibilité *des* êtres imparfaits, ce qui ne se peut obtenir qu'*a posteriori*, la notion d'*être* parfait ne peut avoir qu'un sens panthéistique englobant la totalité impersonnelle de l'être possible : la distinction entre parfait et imparfait, l'Être par excellence et ses participations, n'a aucun sens intelligible. En partant, au contraire, de l'être soumis au changement, l'on peut aboutir et l'on aboutit, quoi qu'en dise M. Le Roy, à un Être parfait, qui n'est nullement contradictoire.

4. Leibnizii. — « Si Deus non existit, sequuntur contradictoria. Ergo existit. — *Prob. antec.* : Si enim non existit, tunc Ens infinitum est possibile, quia nulla est repugnantia in ejus

notis, — et impossibile, quia si non existit, non potest existere ».

Respondeo : — *Ad antec. : nescio* donec probetur : — Ad probationem antecedentis, duplex responsio : *a*) Quoad 1m membrum, *nescio* donec probetur : ad 2m, *concedo*.

b) *Dist.* 1m membrum : est possibile in ordine reali, *nescio* ; in ordine ideali, *subd. :* possibilitate negativa, *conc.*, positiva, *nego; Dist. rationem additam :* non percipitur repugnantia, *conc.*. percipitur non-repugnantia, *nego*, vel *subd :* post demonstratam existentiam Dei, *conc.*, ante, *nego*. — Concedo 2m membrum.

Instantia. — « Nulla perfectio simplex contradicit alii perfectioni simplici. *Atqui* in Deo non sunt nisi perfectiones simplices. *Ergo* nulla contradictio in Deo ».

Respondeo : — *Dist. Maj. :* nulla perfectio qua perfectio, *nescio* donec probetur : ut enim illud possem affirmare, oporteret cognoverim quid sit infinitas et absoluitas Entis, quod directe et a priori cognovisse nequeo (cf. arg.) ; qua *talis* perfectio, *subd. :* si est finita, *nego*, si est infinita, *iter. dist. :* ita ut compossibilitas talis perfectionis infinitæ cum alia infinita constet ante demonstrationem existentiæ entis a se et necessarii, *nego*, post hanc demonstrationem, *conc.*

Finita perfectio est limitata, ergo excludere potest aliam ; quælibet autem perfectio infinita prout *imparticipata*, seu *a se*, et necessaria, probabitur postea — non quidem sine difficultate, — esse per identitatem ens per essentiam quod sit unicum et infinitum omni perfectione, ita ut una alii contradicere nequeat. Sed hoc non probabitur efficaciter, nempe non ostendetur perfectionem determinatam qua infinitam in sua linea, non posse alii contradicere, nisi quia jam antea constiterit objectivitas et existentia entis necessarii seu a se ejusque unicitas, simplicitas et infinitas. Unde huc redit quæstio utrum talis perfectio infinita prout est a se, tale ens infinitum prout est a se repugnet annon ; porro huic quæstioni respondere non possum antequam probavero illud ens a se qua tale de facto dari et esse, quippe qui nesciam a priori quid sit Infinitas.

5. Moderni scholastici. — 1. « L'être nécessaire existe ou n'existe pas. De ces deux alternatives la première est une proposition analytique et vraie, la deuxième est une absurdité » (Bouyssonie, « Rev. apol. », jan. 1931, p. 24).

Resp. — *Dist. Maj. :* Ens necessarium existit vel non existit, si idea entis necessarii est positive possibilis et objectiva, quod præcise est demonstrandum, *conc.*, donec istud probatum fuerit, *nego :* tunc enim dilemma propositum jam nullum sensum habere potest, cum deficiat ejus materia. Non enim oblivioni dandum est, ut alibi jam notavimus (in thesi III) legem propositionum contradictoriarum esse : « ex duabus contradictoriis, si una est vera, alia est falsa », non vero esse : « ubi dantur propositiones contradictoriæ, una est necessario vera, alia autem falsa ». Quare primo stabilienda est vel veritas, vel falsitas unius ex duobus membris optionis supra enuntiatæ : quod præcise contendimus non posse fieri a priori, dum simpliciter et gratuito affirmatur ab adversario.

Dist. min. 1m m. : « Ens necessarium existit est propositio analytica et vera » : quoad se, *conc.*, quoad nos, *subd. :* a priori, *nego*, a posteriori, *conc.* — 2m m. : « Ens necessarium non existit est absurdum quid » : si supponitur et probatum est ens necessarium dari, *conc.*, si hoc non supponitur, *nego* prorsus. Non possum enim affirmare Ens necessarium dari quod non possit non esse nisi quia primo accepi ens dari per experientiam et, isto ente supposito, conclusi non posse non dari ens a se ; secus quicquid dixero, remanebit incertum et suspensum. Quare absolute valet responsio quam R. Jolivet dedit huic argumento : « Cette proposition, de toute évidence, n'a de valeur contraignante que dans le pur ordre logique. Elle équivaut en effet à celle-ci : si je *conçois* un être nécessaire, je dois le concevoir comme existant. Il ne s'agit en somme que de la cohérence de la pensée avec elle-même. Mais il ne s'ensuit pas que l'être *que je conçois* comme nécessaire existe » (« Rev. apolog. », août 1931, p. 156) (1).

Instant. 1a : « Dès que vous pensez à Dieu, il est ». Ut dicit Malebranche : « Cette idée simple et naturelle de l'être ou de l'infini renferme

(1) Dans cet article p. 154-161, M. Jolivet a repris tous les arguments que M. Bouyssonie avait développés dans son étude, *L'argument ontologique*, parue dans le n° de janvier précédent. Nous estimons la discussion de M. Jolivet absolument décisive et les réponses que M. Bouyssonie lui a opposées, p. 161-169, tout à fait inopérantes ; nous reprendrons plus loin quelques-unes de ces réponses, que M. Jolivet n'a pas cru devoir relever. Mais nous ne saurions manquer l'occasion de souligner que si les deux adversaires se sont trouvés en définitive coincés et dans l'impossibilité de poursuivre la conversation, c'est que l'un et l'autre ont une notion de l'être et partant de la métaphysique absolument irréductible : nous avons là un nouvel épisode de l'éternel conflit entre Aristotélisme et Platonisme, Augustin et Thomas.

l'existence nécessaire ; car il est évident que l'être (je ne dis pas un *tel être*) a son existence par lui-même ; et que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire que le véritable être soit sans existence » (*Recherche de la vérité*, l. 5, c. 11). Ex quibus sequitur, si semel supponatur idea entis sine restrictione, nos necessario istud ens tamquam necessario existens apprehendere : « La pensée de l'être implique l'affirmation de l'être et la réalité de l'être ».

Resp. — « a) L'idée d'être comme telle abstrait de toute idée de contingence ou de nécessité. L'être peut être ou contingent ou nécessaire. Si on le déclare comme tel nécessaire absolument, nous sommes acculés à l'affirmation panthéiste.

b) Quelle est la cause de l'erreur de Malebranche ? C'est encore le passage du logique à l'ontologique. Il est très vrai que l'être est nécessairement, en ce sens que ce qui est ne peut pas, en même temps et sous le même rapport, ne pas être (nécessité logique). Mais cela ne prouve pas que l'être soit nécessaire, en ce sens qu'il ne puisse pas ne pas être (ordre ontologique). En réalité l'affirmation n'est que conditionnelle et elle doit se traduire ainsi : si l'être est, il est, — ce qui est une forme du principe d'identité » (Jolivet, *ibid.* p. 157).

Instant. 2ª : « Cette dernière assertion est pure incohérence ». Ce que prouve ainsi A. B. : « Pour dissiper toute équivoque distinguons « *l'être* » et « *un être* ». Je dis volontiers : si un être est, il est ; s'il n'est pas, il n'est pas. Je ne consentirai jamais à dire comme exprimant ma pensée : si l'être est, il est ; si *l'être n'est pas, il n'est pas !*... L'esprit humain n'a aucun moyen de *penser* : l'être n'est pas, n'est peut-être pas, pourrait ne pas être. Rien de conditionnel, d'hypothétique, de dubitatif, de négatif ne peut s'appliquer à l'être » (*loc. cit.*, p. 162).

Resp. — *Nego totum.* Tant que vous n'avez pas prouvé l'être nécessaire, il n'est nullement absurde d'écrire : « si l'être est, il est, *si l'être n'est pas, il n'est pas* ». Pour que l'esprit humain puisse penser cette proposition, je veux dire puisse lui donner un sens, à défaut de son assentiment, il lui suffit de supposer que lui-même, esprit qui pense, n'existe pas : ce qui est parfaitement possible. Mais dès là que ce même esprit, le mien ou le vôtre, existe, alors il apparaît en effet que cette proposition est absurde : puisqu'il y a *de l'être*, il faut nécessairement que *l'être* soit. En d'autres termes, cette proposition : « si l'être n'est pas, il n'est pas », n'est impensable et absurde que conditionnellement, c'est-à-dire dans l'hypothèse que nous existons et que, étant, nous ne pouvons pas ne pas penser que nous sommes, qu'il y a de l'être et que la condition absolue pour que *cet être* soit, c'est que *un être* soit par lui-même nécessairement. Où l'on a reconnu à l'évidence l'argument *ex contingentia a posteriori*. Cf. infra, p. 637.

Intant. 3ª : Accusatio pantheismi pariter est absurda. Sic enim arguitur : « si on déclare l'être comme tel nécessaire, *tout être* est nécessaire absolument. Pour moi je déclare l'être comme tel nécessaire et j'en conclus *tout l'être* est nécessaire. Et il n'y a pas là ombre de panthéisme » (loc. cit., p. 163).

Resp. — Inefficax est effugium, vel potius non respondet difficultati. Etenim ex necessitate simplici et absoluta entis qua talis et totalis, arguitur præcise impossibilitas distinguendi necessarium a contingente, seu impossibilitas participationis. Sed amplius patet : nam, si admittitur talis necessitas entis qua talis et aliunde accipitur principium absolute evidens quod differentiæ entis sunt ens, si præterea limitatio

perfectionis essendi per negationem seu non ens æstimatur (ut est æstimanda) mera conceptio ordinis logici, quantumvis fundati, quæ enti qua tali applicari nequit in hypothesi quod est necessarium et illimitatum, jam sequitur ens quod dicitur contingens identificari cum ente qua tali quod est *tout l'être*, et cum eo constituere unum quid : hoc autem unum est etiam ex hypothesi absolute necessarium. Ergo unicum.

2. « L'être est, — voilà le jugement analytique par excellence : l'Être est l'être pur et plein, l'être sans non-être. — Comment dire : « l'Être n'est pas » ? (« Rev. apol. », jan. 1931, p. 24).

Resp. — Ad 1m : « L'Être est ce qu'il est, l'Être nécessaire s'il est possible, et donc s'il est, est », *conc.*; « l'Être nécessaire est » est judicium analyticum, *subd. :* quoad se, *conc.*, quoad nos, *nego* ante jam probatam a posteriori existentiam Dei. — Ad 2m : « comment dire « l'Être n'est pas », jam provisum supra.

Comme le dit à bon droit R. Jolivet : « L'idée de Dieu est-elle une idée unique ? Oui et non. En tant qu'*idée*, elle ressemble à toutes les autres. En tant qu'*idée de Dieu*, elle est unique, car elle est l'idée d'un Être sans commune mesure avec aucun autre. Mais justement, comme l'argument ontologique ne fait état que de l'*idée* de Dieu — ou, si l'on préfère, d'une pure forme, — et non de Dieu, puisque c'est son existence qui est en question, — il est soumis à toutes les conditions de validité des idées : celles-ci représentent les choses en faisant abstraction de l'existence qu'elles ont ou peuvent avoir hors de l'esprit : elles offrent leur objet — même quand elles le revêtent de l'existence — à la *manière* d'un pur possible, d'une pure essence, aussi longtemps qu'un influx direct de la chose elle-même ou un autre indice ne les conduisent à le poser hors d'elles-mêmes. Une démonstration a posteriori, ou bien, selon le cas, une constatation expérimentale de la réalité de l'idéal est donc nécessaire » (*loc. cit.*, août 1931, p. 158).

Instant. — « L'idée d'être n'est pas soumise aux mêmes conditions de validité que les autres. Quand on dégage l'idée d'être, on ne fait pas abstraction de l'existence, ce qui serait enlever de l'être à l'être ; on ne conçoit pas non plus l'être à la façon d'un pur possible, d'une pure essence, ce qui serait encore mutiler l'être. L'idée d'être englobe, dépasse, pénètre toutes les autres. Quand on fait une classification, elle est en un sens au sommet, mais non comme le *genus summum*, *generalissimum*, très vide, très pauvre, que viendraient enrichir les différences spécifiques des idées subordonnées. Au contraire, on prend dans l'être même ce qu'on met en lui, ce qu'on arrange en lui pour le remplir, non pas d'*être*, mais d'*êtres* et d'ordre. Les êtres multiples et divers, même ordon-

nés, hiérarchisés, sont mélangés de non-être et en introduisent dans l'être. C'est pour échapper à cette sorte de scandale rationnel, c'est pour penser l'être en toute pureté et plénitude que l'esprit s'élève à l'argument ontologique » (Bouyssonie, ibid., p. 165).

Resp. — Tel est bien en effet le point vif de la question que nous avons signalé dès le début de ce livre : l'idée d'être première et initiale. Si on lui donne d'emblée le sens d'acte, c'est-à-dire de perfection réelle, qu'elle dirait par soi, *sans limite*, qu'elle contiendrait tout entière, encore que confusément dans son unité imparfaite, mais qu'il suffirait d'expliciter, de préciser, pour y trouver l'Être qui n'est qu'Être, nécessaire, absolu, infini ; si l'on fait de tout être (ens) un degré de participation de l'*esse* qui est de soi unique ; s'il est vrai que, dans tout acte de pensée, est incluse formellement, quoiqu'implicitement, cette référence à l'être comme tel en tant que celui-ci dirait formellement l'Être qui n'est qu'Être, c'est-à-dire l'Être pur, l'Infini ; si enfin, par voie de conséquence, il faut dire que l'objet formel de notre intelligence, comme de toute intelligence, est nécessairement cet Être comme tel qui est l'Infini : alors manifestement M. Bouyssonie a raison, l'argument ontologique ne peut être éludé pour autant qu'il conclut ou plutôt qu'il affirme par simple analyse et sans aucune démonstration l'Être nécessaire et parfait.

Mais de toute évidence, nous n'admettons pas cette idée de l'être, que l'on voudrait nous imposer de façon d'ailleurs absolument gratuite et sans autre preuve qu'une affirmation qui voudrait se suffire à soi-même : car tel est, après tant d'autres, le cas de M. B. D'où par voie de conséquence nous repoussons l'argument ontologique. Nous ne l'admettons pas, cette idée, pour les raisons que nous avons développées dans l'Introduction de cet ouvrage : parce qu'elle implique une pétition de principe formelle et rend toute preuve de Dieu impossible ; parce qu'elle est en opposition complète et avec les données de la psychologie et avec celles de la métaphysique ; parce qu'elle confond indûment l'Infini avec le transcendental ; parce qu'elle nous paraît entraîner logiquement de graves erreurs, panthéisme ou ontologisme (cf. supra discussion de Descartes) ; parce qu'enfin elle est en opposition complète avec la tradition la plus certaine de l'école thomiste (1) et que ceux qui l'embrassent, tout en se disant thomistes, manifestement s'abusent. Il serait oiseux de revenir sur ce sujet déjà traité plus haut.

Alia argumenta vide ap. P. Rothenflue, *Metaph. Gener.*, p. 2, s. 2, c. 1 ; et juxta P. Auriault, in D. T. C., art. *Anselme*, col. 1356-1357, etc., ubi bene ea solvit P. Bainvel, *ibid.*, col. 1357-1359. Pariter Balthazar apte solvit difficultatem P. Lepidi, in « Annales de ...Louvain », p. 460.

---

(1) Ce qui prouve sans réplique que la notion d'existence « actualitas essentiæ extra causas », et celle de l'être, *ens* : « quod aptum est existere », par opposition à l'*ens* : « proportio essentiæ ad actum essendi », est bien fondée en S. Thomas, c'est précisément la discussion que fait le S. Docteur de l'argument ontologique et qu'il appuie tout entière sur la distinction entre l'ordre idéal de l'essence et l'ordre réel de l'actualité. Sa réfutation n'a de sens que dans cette perspective.

CONCLUSION. — Une des thèses essentielles du rationalisme moderne, inauguré par Descartes, continué par Leibniz et Wolff, et qui devait aboutir au panlogisme et au panmathématisme de l'école de Marburg, est que l'intelligence peut atteindre toute réalité possible ou existante par de purs concepts *a priori*. Kant s'est élevé justement contre cette prétention lorsqu'il a entrepris de réfuter l'argument ontologique et repris à son compte cette thèse opposée, familière à S. Thomas et à ses disciples, que l'on ne saurait légitimement passer de l'ordre idéal à celui de l'existence : seule l'expérience peut nous renseigner sur la possibilité réelle et concrète des essences. La critique que Kant a faite de cet argument, comme nous le verrons plus loin, est sans doute viciée essentiellement par les faux principes de son criticisme : ce qui ne saurait surprendre. Du moins ses attaques contre l'un des fondements essentiels du rationalisme moderne étaient-elles fort légitimes et elles ont porté.

Au vrai l'argument ontologique, qui s'arroge le droit de déterminer *a priori* la possibilité des essences, — non seulement des essences finies, mais encore de l'essence infinie, est l'expression la plus parfaite du rationalisme mathématique de Descartes et de Wolff. Anselme et les scolastiques qui ont été favorables à cet argument entendu au sens strict doivent être considérés comme les ancêtres authentiques de ce même rationalisme.

SCHOLIA

I. Falsæ interpretationes argumenti. — Argumentum nequit dici ontologicum :

1. Si concluditur necessitas existentiæ Dei jam aliunde cognitæ, — non autem ipsa existentia : d'Aguirre, Piccirelli ;

2. Si concluditur quidem ipsa existentia Dei, — sed :

a) vi systematis pantheistici, ad mentem Hegelii : ordo idealis est identicus cum ordine reali : sic de Rémusat (ap. Ragey, p. 53 et 56) ;

b) vi facti historici, i. e. ex consensu universali : si Deus non est, idea Dei apud omnes homines non habet rationem sui sufficientem : Dom Adloch, de quo cf. Balthazar, loc. cit., p. 461-462 ;

c) vi facti psychologici, id est ex præsentia ideæ Dei in mea mente — ad mentem Cartesii, de quo in tomo II dicemus, vel Ontologistarum :

α. sive propter theoriam universalem de ideis innatis, secundum quam dantur ideæ quædam primitivæ, quæ nequeunt explicari nisi ab ipso Deo infundantur : si Deus non est, mea idea Dei, quia primitiva, non habet rationem sui sufficientem ;

β. sive propter specialem indolem ideæ Infiniti : si Deus non est, nulla est ratio sufficiens neque meæ ideæ quæ repræsentat realitatem infinitam, neque meæ animæ finitæ cogitantis Infinitum ;

d) vi determinati characteris objectivi quem præ se fert idea Dei. Nimirum objectivitas est character :

α. vel communis omnis ideæ : repugnat idea quæ non haberet objectum : repræsentaret et non repræsentaret : GAUNILO ;

β. vel proprium huic ideæ, quatenus idea Dei est certo objectiva, sive ex eo quod idea Dei hauritur ex Dei ipsius intuitione : MALEBRANCHE ; sive ex eo quod propositio « Deus est » est nota per se quoad nos stricto sensu, propterea quod idea Dei evidenter continet existentiam actualem : TOURNÉLY, *Prælect. de Deo et divinis attributis*, q. I, a. 2, concl.

Quidquid sit de valore istorum argumentorum, nullum ex his verificat id quod communiter intellegitur nomine argumenti ontologici.

II. De vera mente S. Anselmi. — I. P. DE BEAUPUY, in « Revue de philosophie », 1908, t. I, p. 120 sq. conatur stabilire ex textibus S. Doctoris celeberrimam ejus probationem non posse identificari cum argumento ontologico a simultaneo quod ejus nomen accepit. Niteretur enim S. Anselmus in demonstratione a posteriori quæ esset argumentum ex gradibus entis desumptum (4ª via S. Thomæ). Juxta alios interpretes, supponeret certitudinem præviam de intelligibilitate positiva conceptus Dei saltem per fidem habitam. Ita sentit GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, t. I, p. 48. Quicquid sit fundamentum hujus intelligibilitatis, sive ratio, sive fides, juxta hos interpretes, quibus addendi sunt KOYRÉ (1) et ROMEYER, Anselmus a *facto* certo proficisceretur, non a mera idea.

Audiamus P. Romeyer, art. *Dieu*, in D. P. C. R., col. 834 : « S'adressant au catholique et à l'insensé, Anselme se croit en droit de supposer, chez celui-ci comme chez celui-là, une notion de Dieu capable de porter toute son argumentation. Cette notion est celle de l'être le plus grand qui se puisse penser. Elle n'est point purement verbale ou subjective, car, qu'elle résulte de la foi ou de la seule raison s'élevant des êtres jusqu'à l'Être, elle manifeste au moins la positive intelligibilité de ce dernier... Et voici comment se pourrait formuler l'argument : « L'être le plus grand qui se puisse penser est positivement intelligible ; or, inexistant, il serait

(1) Voici très exactement définie par M. LÉVY-BRÜHL, à l'Académie des sciences morales et politiques, la thèse de M. KOYRÉ : « L'auteur s'est proposé [dans son livre *L'idée de Dieu d'après S. Anselme*]... de déterminer la structure logique de la preuve *a priori* de l'existence de Dieu. Une première partie essaie de reconstituer la « mentalité » caractéristique de S. Anselme, le premier des grands augustiniens du Moyen Age, et analyse sa conception de la méthode théologique, celle de la « fides quærens intellectum ». Le « rationalisme » de S. Anselme consiste à accepter une illumination divine de l'intelligence, laquelle, portée et soutenue par la foi, qui seule donne l'*expérience* des vérités divines, devient capable de pénétrer et de comprendre les « mystères » de la religion.

« Le fameux argument de S. Anselme est donc destiné au croyant, nullement à l'incrédule. Si Dieu est possible, il ne peut pas ne pas être, et par conséquent il est. Le nerf de l'argument qui, pour parler en termes modernes, est synthétique et non analytique, est formé par l'idée de perfection, Dieu étant conçu comme la perfection absolue, par conséquent infinie, et donc existante. La possibilité de Dieu n'est pas prouvée analytiquement, mais prouvée par la foi. Les démonstrations du *Monologium* sont au contraire *a posteriori* et donnent une construction de Dieu en tant que perfection absolue et suprême » (*Comptes-rendus*, 1925, t. II, p. 385-386).

inintelligible; donc il existe ». La majeure supposée admise par le catholique et aussi par l'insensé au début du *Proslogion* est évidemment a posteriori: au premier, elle s'impose *per ea quæ facta sunt* [ajoutons : ou par la foi], au second, *ex aliis rebus* (cf. *Liber apolog.*, c. 83). La mineure se prouve ainsi : inexistant, l'être le plus grand qui se puisse penser manquerait de quelque chose, l'existence réelle, et donc ne serait pas le plus grand qui se puisse penser ».

Solutio difficultatis est ordinis historici et ad nos non pertinet. De hac interpretatione tantum hæc pauca videntur dicenda :

a) Multum arridet solutio P. Romeyer, quatenus *et* hunc Doctorem a vitio gravi ratiocinii eximit, *et* in textibus ejus solide fundari videtur.

b) Sed si in argumento ex gradibus Anselmus niteretur, necessario eisdem difficultatibus ejus argumentatio esset obnoxia atque ipsum argumentum ex gradibus, prout in tomo nostro II ostendetur, quatenus re vera hoc argumentum processum a simultaneo subaudit.

c) Quicquid sit de hoc fundamento, patet, si certitudo de possibilitate positiva conceptus Dei aut per fidem aut per rationem a posteriori stabiliatur, præsens argumentum non constituere ullam probationem apodicticam ex ratione. Constituit tantum perpulchram explicationem in ordine metaphysico et ontologico, semel supposita existentia Dei aliunde stabilita. Quo titulo, omnino retineri debet.

d) Sed notandum est P. Romeyer (*Theodicea*, n. 64) interpretationem supra datam non existimare nisi ut probabilem et interpretationem traditionalem, juxta quam argumentum Anselmi est argumentum a simultaneo, esse et ipsam vere probabilem. Quod et nos quoque existimamus.

2. Ad explicandam mentem S. Anselmi, hæc habet P. Van de Woestyne : « Rejicienda est sententia eorum qui inquisitionem S. Anselmi habent tamquam argumentum a priori, ita scilicet quod quidem quæstio possit institui de valore explicationis, non tamen de ejus aprioritate. Reapse post inquisitiones quibus S. Anselmus in *Monologio* pervenit ad bonum per se, ad primam causam et ad infinitum (P. L., t. 58, c. 144-153), inquirit in *Proslogio* de ratione quæ possit præcedentes superare (ib., c. 223). Atqui inquisitiones Monologii aprioritatem non includunt ; ergo inquisitio Proslogii non debet ex intentione S. Anselmi extra aposterioritatem poni. Dicatur potius cum Fischer : argumentum anselmianum, si ut tale sumatur, supponit aliquod a priori, nempe ordinem idealem et realitatem ad invicem concordantia absoluta correspondere » (*Cursus philosophicus*, t. II, p. 711-712).

Quod ultimum principium est verissimum et ab omnibus tenendum, sed quæstio præcise erat de valore et objectivitate illius ordinis idealis ex quo proficiscebatur : nam soli ordini ideali vere objectivo respondet realitas. Quicquid vero sit de hac interpretatione, minime possumus accipere quæ postea habet citatus auctor :

« Rejicienda est sententia eorum qui de explicatione S. Anselmi judicant secundum sensum seu conceptionem Realismi S. Thomæ. Sane Realismus S. Thomæ tribus regitur, scilicet : *a*) theoria abstractionis, qua objectum formale intellectus circumscribitur ex sensibilibus estque essentia rerum materialium ; *b*) recursu ad principium causalitatis ; *c*) ratione quæ est ratiocinium. Hinc secundum systema S. Thomæ conceptus entis quo majus cogitari nequit, jam sub luce abstractionismi aristotelici consideratur : unde ab Angelico inquiritur an de facto existentia (P) in conceptu essentiæ (S) includatur ? a. v. utrum conceptus entis summi sit simplex suppositio, an positio, quia scilicet est legitime acquisitus.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Ast S. Anselmus, quia in suo Realismo non ducitur abstractione, nec necessario in omnibus ad principium causalitatis recurrit, nec tandem semper rationem audiat sensu aristotelico, non debet inquirere de facto inclusionis prædicati in subjecto. Itaque cum ex una parte processum abstractivum non sequatur et ex altera parte exaggerationes Realismi platonici non ponat, S. Anselmus jam habens ex fide catholica conceptum objectivorealem entis quo majus excogitari nequit, potest inhærere in simplici inspectione illius conceptus et ex eo deducere rationes seu notas quas comprehendit : si conceptus objective realis est, objective reales sint oportet rationes ex eo deductæ » (*ibid.*, p. 713-714).

In hoc textu, quem, etsi longum, voluimus recitare integrum, multa sunt distinguenda :

a) Si *historice* inquiritur mens Anselmi, sicut et cujusvis auctoris, non spectanda nec inspicienda erit trans categorias a priori et formas definitas alicujus systematis præhabiti, sed inspicienda est in se : hoc omnino concedimus.

b) Si autem de *valore ejus mentis* est judicandum, judicium tunc ferendum est juxta veritatem, ideoque juxta principia absoluta et necessaria, immo, si fieri potest, juxta systema determinatum quod supponatur, saltem quoad fundamenta, *probatum* esse verum. Quare si supponitur realismus S. Thomæ bene fundatus et rectus, non modo licet, sed *oportet* alias opiniones juxta principia ejus judicare. Conceditur S. Anselmum in suo realismo non duci abstractione sed aprioritate mentis quæ immediate ducat ad Infinitum ; conceditur illum præter causalitatem procedere et non rationem aristotelicam sed intellectum platonicum potius audire ; conceditur illum, sicut omnes augustinianos et postea franciscanos non stricte distinguere, ut fecit Thomas, ordinem rationis et ordinem fidei, et existimare objectum intellectus non esse ens, sed divinum. Sed præcise quæstio est utrum sic recte senserit annon et pariter omnes qui cum eo sentiunt ; præcise arguitur erroris quia aprioritas mentis illegitime et invalide suffecerit causalitati et quia idealismo platonico nimis indulsit ; præcise existimamus S. Thomam in suis præsuppositis de natura et conditionibus nostræ cognitionis (etsi objectum proportionatum intellectus nostri possit etiam dici, præter quidditatem rei sensibilis, essentia spiritus in materia) et in sua distinctione rationis et fidei ultra S. Anselmum laudabiliter multum esse progressum ; præcise demum dicimus in hac præsenti inquisitione scientifica et rationali de essentia Dei, nullum philosophum jus habere proficiscendi a datis fidei.

III. Cur denominatur ontologicum. — Ut recte dicit P. Romeyer (*Theodicea*, n. 41), vocatum est « ontologicum » a Kantii tempore, non quia ad ordinem ontologicum seu metaphysicum pertinet, sed propterea quod, per explicationem mere logicam nostræ Dei notionis, ipsum esse divinum detegere contendit. Juxta ipsa verba Kantii, est argumentum « qui veut démontrer par concepts l'existence d'un Être suprême » (*Crit. de la raison pure*, trad. Tremesaygues, p. 497).

Præterea sic habet Balthazar, *loc. cit.*, p. 449 : « Cet argument part donc de l'idée de Dieu. Il n'est nullement entaché d'Ontologisme, l'idée que nous avons de Dieu n'étant pas intuitive, n'étant pas Dieu lui-même. Pourquoi dès lors l'appellation d'argument ontologique généralisée surtout depuis Kant ? Comme l'a très bien montré Bäumker, le mot *ontologique* doit être entendu ici en fonction du système de Wolff, de Baumgarten, de Descartes, de l'idéalisme en un mot, et nullement en

fonction de l'aristotélisme et du thomisme. Pour Wolff et ses partisans, l'ontologie est la science de notre connaissance a priori... Dans ce sens certes, l'argument du *Proslogium* est ontologique, mais nullement dans le sens aristotélicien. Pour le Stagirite, l'Ontologie a comme objet l'être réel existant dans l'ordre objectif actuel et pas seulement dans la pensée ». Cf. Bäumker, *Witelo*, in « Beiträge zur G. der Phil. des Mittelalters », t. III, ca. 2, 1908, p. 297-299, n. 1.

IV. Crisis ideæ nihili absoluti. — Dans l'Introduction du présent ouvrage, p. 75-76, nous avons vu que certains néoscolastiques actuels prétendent déduire de l'absurdité essentielle de l'idée de néant absolu, ou, comme dit Bergson, de cette pseudo-idée, la nécessité *absolue* de l'Être : il y suffit d'un simple jeu d'opposition contradictoire. Nous avons nié alors la légitimité de cette argumentation en rappelant que cette absurdité du néant absolu ne pouvait nous apparaître avec certitude et n'était intelligible *quoad nos* qu'une fois prouvée l'existence de l'Être nécessaire, *a se*. La preuve de cette assertion se trouve dans la critique de l'argument ontologique et n'en est qu'une application.

M. Maritain auquel nous renvoyions, p. 76, l'a montré pertinemment dans un passage qu'il nous suffira de citer. « Le néant absolu, dit-il, le néant de *tout être*, qui peut très légitimement être *conçu*, ne peut pas être *affirmé* sans contradiction, en tant du moins que, par un second acte, la pensée réfléchissant sur soi, voit nécessairement que la proposition par laquelle elle affirme que rien n'existe, existe elle-même ». Ce qui revient à dire que l'impossibilité de l'affirmation du néant absolu est une impossibilité purement *hypothétique :* étant donné que j'affirme, je suis, mais je pourrais et mon affirmation pourrait ne pas être. Aussi bien, poursuit Maritain : « Si l'on considère seulement cette proposition elle-même et le rapport du prédicat au sujet, on ne peut pas dire que la proposition « rien n'existe », « aucun être (pensable) n'existe », est *impossible, contradictoire* dans les notions mêmes avec lesquelles nous la formons : il faudrait pour cela que l'existence exercée fît partie de notre idée d'un être (pensable), or aucune de nos idées ne nous fait voir dans le constitutif d'une essence l'existence exercée : cf. Cajetan, in I^{m}, q. 2, a. 1 ad 2... Ces considérations s'opposent radicalement et à l'argumentation de M. Bergson contre l'idée du néant et à toute tentative de démontrer *a priori* ou à partir des seules notions, l'existence de Dieu, que ce soit à la façon de Descartes, ou à celle de Leibniz, ou à celle du Kant de 1762 » (*La philosophie bergsonienne*, 2e éd., p. 47). Nous ne pouvons que souscrire pleinement à ce texte : pour affirmer que l'idée de néant absolu est chimérique et une pseudo-idée, il faut d'abord avoir montré que l'idée de l'Être *a se*, absolu, est une idée vraiment objective, ce qui ne peut se faire *a priori*. Et voilà pourquoi tout l'édifice métaphysique construit à partir de la nécessité absolue *a priori* de la notion d'être, fondée elle-même sur la répugnance intrinsèque *a priori* de l'idée de néant, suppose bien évidemment l'argument ontologique, mais n'est pas plus solide que lui.

IV. Nota ad curiositatem. — Voici comment Sully Prudhomme résume l'argument dans *Le Bonheur*, 2e P., § 6, La phil. moderne :

Anselme, ta foi tremble et ta raison l'assiste.
Toute perfection en ton Dieu se conçoit ;
L'existence en est une, il faut donc qu'il existe :
Le concevoir parfait, c'est exiger qu'il soit.

CAPUT TERTIUM

ARGUMENTA KANTII

THESIS X. — Inefficaces sunt rationes quas affert Kantius contra argumentum ontologicum, contra cosmologicum et teleologicum (I) ; principiis autem Kantii admissis, invalidum est etiam argumentum quo existentiam Dei ex lege morali deducere conatur (II).

BIBLIOGR. — **1. Fontes :** Kant, *Critique de la raison pure* (1781), Dial. transc., l. II, c. 3 et 4, tr. Tremesaygues, p. 475 sq. ; Method. transc., c. 2, p. 624 sq. ; *Critique de la raison pratique* (1788), l. II, c. 2, tr. Picavet, p. 201 sq. ; *Critique du jugement*, tr. Barni, Method. jud. teleol., n. 84 ad finem, t. II, p. 143 sq. (La nouvelle traduction de la *Critique du jugement* qu'a donnée en 1928, J. Gibelin, (chez Vrin), ne remplace pas la traduction Barni : elle lui est notablement inférieure) ; *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, trad. et Intr. par P. Festugière, Vrin, 1930. — Nous donnerons deux références, la première aux traductions qui viennent d'être indiquées, la seconde entre [ ] au texte allemand : nous citerons celui-ci d'après l'édition Cassirer des Œuvres complètes, t. III, (1913) et V (1914).

2. Exponunt : Boutroux, *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 1926 (cf. « Revue des Cours et Conférences », 1896, p. 730 sq., 817 sq., et 1896-1897, p. 9 sq.) ; — Delbos, *Philosophie pratique de Kant*, p. 469 sq. (surtout 479 sq.) ; — Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, t. III, p. 192-203 ; — A. Valensin, *Criticisme Kantien*, in D. A. F. C., c. 741-742, 745-747.

3. Studia : Barni, *Examen de la critique de la raison pratique*, p. 313 sq. ; — P. Charles, art. *Kant*, in D. T. C., c. 2305-2325 ; — Dehove, *Les principes généraux de la morale Kantienne*, p. 33-75 ; *La critique Kantienne des preuves de l'existence de Dieu*, in « Revue des sciences ecclésiastiques » (Lille), 1905 ; — Deneffe, *Kant und die katholische Wahrheit*, Herder, 1922 ; — Donat, *Theodicea*[2], p. 68 sq. ; — F.-E. England, *Kants Conception of God*, Londres, Allen ; — Hontheim, *Inst. theod.*, p. 270-283 ; — J. Hasenfuss, *Die Grundlagen der Religion bei Kant*, Wurzburg, Becker, 1927 ; — Inauen, S. J., *Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis*, Innsbruck, Rauch, 1925, p. 7-53 ; — B. Jansen, S. J., *Die Religionsphilosophie Kants*, Berlin, Dümmler, 1929 (opus essentiale) ; — Ed. Janssens, *Morale de l'impératif catégorique*, Louvain, 1921, p. 29 sq. ; — Joyce, *Principles of natural theology*, p. 216-235 ; — Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de S. Anselme*, p. 231 sq. ; — M. Kuenburg, S. J., *Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften*, Innsbruck, Rauch, 1927 ; — Lagneau, *De l'existence de Dieu*, Alcan, 1925, c. II, p. 15-30 (acutam expositionem argumenti Kantiani ex lege morali exponit) ; — Lahr-Picard, *Cours*, t. II, p. 315-316, 497-498 ; — Nink, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt, Carolus Druckerei, 1931 ; *Zum ontologischen Gottesbeweis bei Kant*, in « Philosophia perennis » (Festgabe Geyser), t. I, p. 309-322 ; — Przywara, *Kant heute*, Berlin, Oldenburg, 1930 ; — H. Schmalenbach, *Kants Religion*, Berlin, Junker, 1929 ; — Sentroul, *La philosophie religieuse de Kant*, p. 38 sq., Gabalda, 1911 ; — Card. Mercier, *Critériologie générale*, 6e édit., n. 86, p. 180-187 ; — Valensin, *Criticisme Kantien*, in D. A. F. C., col. 751, 753-756 — Cl. Webb, *Kant's Philosophy of religion*, Oxford, U. P., 1926.

PRÆNOTANDA

I. Positio Kantii. — Deus definitur a Kantio : « Ens realissimum » (*Crit. Rat. Puræ*, loc. cit., s. 2, p. 483, [III, 400-403]). Quo posito :

A. Argumenta ordinis speculativi ad Dei existentiam probandam sic dividit (sect. 3, p. 486, præsertim 489-490 [*ibid.*, 405, 409]) :

1. Vel ratiocinium proficiscitur ab experientia determinata seu a natura speciali mundi sensibilis, et habetur argumentum physico-theologicum, seu teleologicum (ex ordine mundi) ;

2. vel proficiscitur ab experientia indeterminata seu ab existentia qualibet, et habetur argumentum cosmologicum (ex contingentia mundi) ;

3. vel, relicta experientia, fit a priori, et habetur argumentum ontologicum.

Porro hæc tria argumenta Kantius dicit non valere : primum propter insufficientiam, quatenus, ut aliquid probet, necessario secundum supponit ; 2^m^ quia nititur in tertio ; tertium autem quia est paralogismus.

B. Argumentum ex lege morali. — 1. Secundum Kantium, idea Dei quam nobis ratio speculativa suppeditat, nihil exhibet nisi aliquod ideale rationis puræ, aliquod principium rationis directivum, seu normam, secundum quam ratio discurrendo se dirigit et conceptus nostros ad unitatem reducit. Cf. *Criticam rationis puræ*, Dialect. transc., l. 2, c. 3, sect. 5, p. 504-508 [423-427] et sect. 7, p. 521 [III, 439-440].

2. Aliter judicat quando de ratione practica sermo est. Imperativum enim categoricum, juxta Kantium, exigit existentiam Dei, tamquam conditionem necessariam intelligibilitatis ; unde concludit Deum admitti debere tamquam postulatum necessarium imperativi categorici simul cum libertate et immortalitate animæ, ac proinde esse objectum « fidei », non scientiæ. Cf. *Crit. rat. practicæ*, I P., l. 2, c. 2, § 5, p. 226-240 [V, 134-143].

C. Argumentum ex possibilibus. — Junior quidem Kantius, in opere : *De unico fundamento possibili ad demonstrandam Dei existentiam* (1763), valorem admiserat argumenti ex possibilibus deducti ; de eo autem in *Critica rat. puræ* prorsus tacet. Cf. P. Hontheim, *Inst. Theo.*, p. 272 sq., et præsertim Maréchal,

loc. cit., t. III, p. 30-39. Hoc argumentum, ut in thesi præcedenti notavimus, est alia forma argumenti ontologici Leibniziani (1).

II. Positio Thesis. — 1. In prima parte, ostendemus rationes allatas contra tria argumenta speculativa non valere et speciatim argumenta cosmologicum et teleologicum esse prorsus independentia ab argumento ontologico. Quoad tertium argumentum, ut patet ex thesi præcedenti, ejus valorem non admittimus, sed Kantii refutationem judicamus esse omnino mancam ; cum autem in hoc nitatur ad argumentum cosmologicum rejiciendum, sequetur ejus argumentationem de eo etiam esse invalidam, etiamsi admitteretur (quod est falsum) argumentum cosmologicum ab ontologico pendere.

2. In secunda parte, ostendemus argumentum Kantii ex imperativo categorico deductum nihil valere, quatenus rationem practicam modo absoluto sejungat a speculativa. Non tamen dicemus Kantium hic sibi contradicere : cf. Scholion I.

III. Nota Thesis : metaphysice certa.

DEMONSTRATIO

I^a^ PARS. — Crisis rationum argumentis speculativis a Kantio oppositarum.

A. Crisis Kantiana arg. ontologici. — Tres rationes afferuntur :

1^a^ Ratio : In propositione analytica, si removetur prædicatum et remanet subjectum (id est, si prædicatum negatur, admisso subjecto), est contradictio ; si autem simul removentur prædicatum et subjectum, non est contradictio ; hoc autem fit quando dicitur : « Deus non est » (p. 492 [III, 411-412]).

Crisis. — Valet quidem assertum pro propositione de ente contingente, nimirum si removentur (relate ad ordinem realem)

---

(1) Quomodo argumentum Kantii ex postulatis rationis practicæ, rursus propugnatum sit, etsi vario modo, a Renouvier et a Lagneau, videsis apud Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, Supplément, Période contemporaine (Delagrave, 1929), p. 219-221, 225-226 (art. Tisserand).

subjectum et prædicatum, non est contradictio, quia id quod negatur poterat non esse. — Valet etiam relate ad propositionem « Deus est », si non ponitur aliunde ejus possibilitas positiva. Cum vero Kantius paulo infra (p. 493, med.) hanc concedat aut potius det, contradictio in eo est quod ens realissimum est simul possibile ex hypothesi et impossibile, ex negatione ejus existentiæ, quia, si non est, est impossibile.

2ª Ratio. — Data entis realissimi possibilitate, sic arguit : « hæc propositio « Deus existit », — vel est « analytica » : sed tunc præsupponitur existentiam contineri in ejus essentia possibili ex qua deducitur, nec habetur nisi tautologia ; — vel est « synthetica », quod debet concedi de omni propositione in qua affirmatur existentia : sed tunc falsum est prædicatum de subjecto absque contradictione negari posse » (p. 493).

Crisis. — Est propositio analytica quoad se, supposita objectivitate subjecti, quod nempe est « Deus » (cf. supra thes. I et præsertim in tomo II) quatenus essentia Dei implicat formaliter existentiam ; data ergo aliunde entis realissimi possibilitate *positiva*, ratiocinatio est legitima. — Neque est tautologia, cum in hac propositione objectivo modo evolvatur subjecti conceptus.

Quoad 2ᵐ membrum, non conceditur illam propositionem esse syntheticam in qua prædicatum « existentia » est de comprehensione subjecti : porro sic est in casu Dei, et quidem in eo solo, sed hoc affirmari potest tantum postquam existentia ejus probata fuerit a posteriori.

3ª Ratio. — « *Esse* aperte non est prædicatum reale... ; in usu logico nihil aliud est nisi copula judicii... Ens reale nihil plus continet quam merum possibile, centum nummi reales ne minimum quidem plus (nicht das Mindeste mehr) continent quam centum possibiles... » (p. 494 [414]).

Crisis. — *a*) Negatur absolute vocabulum « existere », confundi debere cum copula judicii nec esse prædicatum reale. Copula enim, juxta Kantium *ibid.*, non est nisi « ce qui met le prédicat en relation avec le sujet » ; prædicatum autem in casu est reale, quatenus et « ponit » in ordine absoluto essendi perfectionem essentialem cogitatam et est proprie perfectio seu verius « actualitas » perfectionis (cf. *infra*, p. 651).

Conceditur omnino τὸ « esse » nihil addere ordini determina-

tionum quæ aliquam essentiam definiunt in linea conceptuali (1), nec posse reduci ad aliquem conceptum abstractum ; objectum enim proprium intellectus abstrahentis est essentia intelligibilis, seu ens quod dicit aptum existere et denominatur ab esse, sed non est esse : *esse* autem non apprehenditur nisi per intuitionem sive sensibilem sive intellectualem, nec cognoscitur proprie per abstractionem. Unde errant qui, cum definiant esse per « actum » sensu stricto, seu « formam », contendunt illud tractari posse et limitari ut actum proprie dictum et formam : actus enim et forma pertinent tantum ad ordinem essentiæ unde hauriuntur, et sunt in eodem *genere* atque potentia. Quare « esse » non concipiendum est nisi, juxta verba S. Thomæ, « *ad modum* actus », vel ut « forma formarum », vel ut « actualitas formæ », etc. (cf. *Thomisme et scolastique*, p. 120) ; qui termini significant non conceptus proprios vel proprie dictos, sed conceptiones analogicas valde remotas quæ quasi transponunt in ordinem abstractum secundum modum maxime deficientem, illud objectum quod pertinet ad ordinem non essentialem et abstractum, sed ad ordinem disparatum ab essentiali, h. e. ad intellectum intuitivum. Quoniam vero immediate percipitur quid sit hæc realitas quæ est τὸ esse, per oppositionem ad perfectionem mere conceptam, nihil impedit quominus tamquam prædicatum reale usurpetur, quippe quod sit primum reale unde alia denominantur realia. Quare propositio *Deus est* significat : Deus est existens, i. e. habens actualitatem perfectionis suæ ; cum autem hæc perfectio sit Actus purus, nempe tota, infinita perfectio (h. e. essentia, seu id quod aptum est esse) quæ actuari,

(1) Comme le remarque très justement le P. De Munnynck, *L'idée de l'être*, in « Revue néo-scol. », 1929, p. 188 : « Nous avons parfois l'impression d'ajouter l'actualité à l'être préalablement conçu. De fait il est clair que la réalité concevable de l'homme est différente de sa réalité conçue et à plus forte raison de sa réalité existante. Mais qu'on ne se fasse pas d'illusion. L'actualité, quelle qu'elle soit, n'est pas un être ajouté à un être. C'est là une méprise de tous ceux, par exemple, qui combattent la distinction réelle et aussi parfois de ceux qui la défendent [remarque combien précieuse à retenir !]. Pour me servir de l'image banale employée par Kant, cent francs existants ne contiennent pas un centime de plus que cent francs conçus. L'*actualité* n'ajoute rien à l'actualisé. Elle le transporte dans un autre ordre d'être. Nos concepts vulgaires et directs nous abandonnent encore ici : mais on ne fait pas de métaphysique si on n'apprend pas à les dépasser ». — M. le Roy, que nous pouvons suivre en ce point, dit de même : « La perfection n'est pas dans le fait brutal d'exister, mais dans la qualité de l'essence : *non esse, sed bene esse perfectio est*, disait déjà Leibniz. En d'autres termes, l'existence n'est pas une perfection juxtaposable à d'autres perfections et susceptible de s'y ajouter ; elle n'enrichit pas l'essence, mais simplement l'actualise » (*Problème de Dieu*, p. 66).

h. e. *esse* possit, verbum *est* in judicio allato dicendum est exprimere, præter copulam, summam realitatem et perfectionem, quatenus per se ipsum habet suam actualitatem perfectionis (1).

Verum est præterea existentiam actualem ut actualem ad nullum conceptum rei pertinere contingentis. Sed in hoc erravit Kantius quod existentia, juxta eum, implicet tantum relationem ad cognitionem empiricam possibilem a posteriori (cf. *Crit. rat. puræ*, p. 496) : « pour Kant il n'y a pas d'autre existence objective connaissable que l'enchaînement régulier des perceptions dans l'unité de l'expérience ; le domaine de l'existence se borne donc au domaine de l'intuition sensible et réceptive, l'existence par nous connaissable est toujours relative et phénoménale, comme l'intuition par laquelle elle nous est donnée » (Maréchal, *loc. cit.*, p. 197. Cf. id., p. 195-196 et 27-28 ; Koyré, *loc. cit.*, p. 238-239). Porro negamus existentiam sic apprehensam non posse arguere aliam quæ sit transcendens ; negamus nos nullam intuitionem intellectualem habere perfectionis realis quæ est esse, nec posse, supposita hac intuitione, ei applicare principia transcendentalia entis (2) ; negamus conceptum nostrum « *Deus* » esse merum objectum cogitationis phænomenalis quod per copulam affirmamus ut « mere cogitatum ».

b) Ultimum assertum objectionis in ordine essentiæ concep-

(1) L'acte, c'est pour nous la perfection, et nous ne le pensons qu'au titre de l'essence, « ens quod aptum est esse », distinct de son actualité, l'existence. Nous corrigeons sans doute cette dualité à propos de Dieu, en qui nous prouverons plus tard que l'essence et l'existence sont formellement identiques. Mais, malgré cette correction, nous ne pouvons pas ne pas nous exprimer la perfection réelle qui est celle de Dieu, comme toute autre perfection réelle, par le moyen de ces deux concepts : essence et existence ; en sorte que, lorsque je dis *Dieu est*, je signifie ceci : Dieu est (copule) un être (disant une perfection, ou plutôt la perfection : essence) existant (qui a par lui-même l'actualité de sa perfection : existence).

(2) Telle est, en somme, la raison fondamentale pour laquelle nous repoussons absolument toute la critique Kantienne de l'argument ontologique. Cette critique aussi bien n'est administrée par Kant, — en cela d'ailleurs très logique avec lui-même, — qu'en fonction des principes généraux de son criticisme, c'est à savoir avant tout en fonction de ce postulat que notre intelligence ne peut atteindre aucun absolu dans l'être et que toute connaissance objective et spéculative se réduit aux phénomènes et à leur enchaînement. On ne peut dès lors que s'étonner de voir des auteurs, très scolastiques, très opposés d'autre part au criticisme Kantien, accepter sans réserve la réfutation que Kant a donnée de l'argument ontologique, tel le P. B. Jansen, *Die Religionsphilosophie Kants*, p. 28-29. Qu'il y ait des vues fort justes dans la critique de Kant et qui valent en dehors de son propre système, nous en tombons certainement d'accord comme l'a montré la discussion poursuivie dans notre texte ; et de même, nous admettons comme lui que l'argument ne vaut rien. Mais l'idée foncière de cette critique Kantienne doit être absolument rejetée : dans le plan criticiste qui est celui de Kant et qui est essentiellement faux, la critique est inopérante objectivement.

tuali est verum, sed sensu absoluto est aperte falsum ; at corrigitur postea ab auctore ipso his verbis : « sed in mea fortuna plus sunt centum nummi reales, quam solus eorum conceptus, id est eorum possibilitas » : quod verissimum est, cum possibilitas dicat tantum relationem ad esse, non vero ipsum esse quod solum per se implicat realitatem. Errat tamen Kantius, et quia centum nummos cogitatos ut existentes a centum nummis cogitatis ut mere possibilibus non distinguit (ordo enim realis existentiæ dicit plus quam ordo idealis mere possibilis quemadmodum actualitas dicit plus quam potentialitas) ; — et quia affert comparationem in qua deest paritas, cum solius entis infiniti essentia contineat existentiam (dans ce dernier cas l'existence répond d'une certaine façon à un concept, celui de toute perfection positive d'être actuelle, ou d'essence actuelle, dans l'autre cas, il n'en est pas ainsi) (cf. Hegel, *Logique*, n. 51, nota : trad. Vera, t. I, p. 322). Unde :

Hæc propositio : « centum nummi realiter existentes non plus continent quam centum concepti » sic debet distingui : si comparantur inter se status, *nego* ; si ratio habeatur tantum notarum objectivarum, *subd. :* si concipiuntur ut existentes, *conc.*, nam nihil amplius continent ; si concipiuntur ut mere possibiles, *nego*, nam præter notas essentiales, habetur eorum actualitas in ordine reali, seu realitas non essentialis neque conceptualis existentiæ ; — vel *it. dist. :* idem dicit mera possibilitas atque actualitas, *nego*, hæc actualitas distincta non est nota quæ reduci possit conceptui, seu rationi objectivæ essentiali, *conc.*

c) Hoc tamen non impedit quominus in hac crisi a Kantio instituta, aliqua optima inveniantur, v. g. ut notat P. Bainvel, art. *Anselme*, D. T. C., col. 1355 : « que l'être n'est pas une perfection que l'on puisse mettre en ligne de compte avec les autres, puisqu'elle en est l'actualité ».

B. Crisis Kantiana argumenti cosmologici. — Inanes sunt :

1° *Ratio præcipua* quæ sic habet : Argumentum cosmologicum seipso solo demonstrat tantum existentiam entis necessarii, non autem entis realissimi ; qui vero ex necessitate infinitatem Dei colligunt, in vitium argumenti ontologici incidunt, nam ex sola conceptuum analysi notum est ens necessarium

esse ens realissimum : cf. *Crit. rat. puræ*, p. 497-500 ; compendium p. 500 [416-420]. Optime exponitur a P. Maréchal, *loc. cit.*, p. 197-202.

Crisis. — At ratio non valet. Concedimus quidem veritatem hujus propositionis : « ens necessarium est ens realissimum » notam esse conceptuum analysi. Sed ipsa non constat, nec analysis conceptuum admittitur ut valida, nisi postquam fuit demonstratum existere ens necessarium ; hoc enim demonstrato, tunc, sed tunc solum, merito deducitur ei competere in ordine reali prædicatum quod in ordine ideali in ejus conceptu essentialiter continetur. Ergo. — Cf. Lahr-Picard, t. II, p. 497 ; Joyce, p. 222 ; Valensin, col. 753-754 ; B. Jansen, *Die Religionsphilosophie Kants*, p. 29-31.

2° Rationes *secundariæ* quæ sunt quatuor (ib., p. 501) non magis validæ sunt :

a) Principium causalitatis valet tantum in mundo phænomenali.

Resp : est universalissimum et absolutum, ut alibi ostenditur.

b) De impossibilitate seriei infinitæ intra ambitum experientiæ non constat et a fortiori ista impossibilitas extra hunc ambitum extendi nequit.

Resp. : *Transeat* primum, vel *conc. ; negatur* 2m. Etiam data hac impossibilitate, probatur existentia alicujus entis necessarii præter seriem causarum contingentium.

c) Mens seipsam decipit quando in conceptu entis necessarii quiescit. Putat enim dari ens quod a nulla conditione (seu antecedente) pendet (id est ens absolutum) et tamen non potest concipi necessitas absque conditione.

Resp. : Ens necessarium concipitur et quidem merito, ut ens existens sine conditione, eodem modo atque concipimus ens ut infinitum perfectione, h. e. sine limite, vel æternum, h. e. sine fine : conceptus entis independentis, etsi non proprius, distinguitur a conceptu entis dependentis. Al. v. non repræsentatur necessitas sine conditione, sed optime concipitur et affirmatur ut conditio absolute necessaria intelligibilitatis omnis.

d) Confunditur possibilitas logica (phænomenalis) cum possibilitate transcendentali (reali), et ex idea summæ realitatis, fit transitus illegitimus ad possibilitatem positivam ejus existentiæ.

Resp. : « We do not conclude the objective possibility of a Being who sums up in Himself all reality, on the ground that we can detect no logical contradiction in the concept of the sum-total of perfection. We conclude to the possibility because we have shown that such a Being exists. We demonstrate a posteriori that necessary Being is, and by considering what attributes must pertain to a necessary Being, we are able to conclude that this existing entity is the sum of all reality » (Joyce, p. 228). Cf. supra 1°.

Omnes illæ rationes procedunt ex doctrina Kantii, secundum quam ratione speculativa nihil attingi potest ultra phænomena (cf. *Crit. jud.*, n. 90 [91], tr. Barni, t. II, p. 211 [V, 556]).

C. Crisis Kantiana argumenti teleologici.

Kantii rationes hæ sunt (*Crit. rat. puræ*, p. 508 sq. [III, 427 sq.] et *Crit. jud.*, p. 222. Remarque générale sur la téléologie, [V, 562]) : ut jam supra indicavimus :

1° Ad summum hoc argumento probaretur existere mundi architectum, i. e. auctorem ordinis seu formæ quæ ipsi materiæ mundi est contingens, non autem mundi creatorem.

2° Non probatur existere causam infinitam ; nam deducitur tantum existentia causæ vagæ, indeterminatæ quoad perfectionem.

Atqui hæ rationes non valent. — *Ergo.*

Prob. minor. — 1. Istæ rationes, quatenus probant, tantum ostendunt argumentum esse complendum ut habeatur idea Dei perfecta : quod libenter concedimus.

2. Ex eo quod mundi materia formam accepit ab ordinatore, deducitur eam esse totam contingentem, ac proinde fuisse e nihilo productam a Creatore, qui, sive sit ipse ordinator immediatus, sive sit ab eo distinctus, est Deus.

3. Causæ ordinatricis infinitas mediate probatur ex eo quod est ens a se absolute necessarium. Ergo...

4. Dici etiam potest hic confundi quæstiones « an sit » et « quid sit » Deus (Cf. Janet, *Causes finales*, c. I, p. 443-446).

Nota Bene. — 1° Huic argumento in vitium vertit Kantius quod est in analogia fundatum ; inde in *Critica rationis puræ* leviter indicat objectionem (p. 325), quam in *Critica judicii* magis evolvit (n. 89 [90], 2° ; t. II, p. 193-196, sur l'analogie [V, 545-547]).

2° Propter rationes indicatas concludit argumentum physico-theo-

logicum argumento ontologico esse complendum, quod proinde vocat unicum argumentum possibile, si tamen habeatur probatio speculativa ; addit hanc reductionem fieri mediante argumento cosmologico (p. 513-514 [III, 432-433]).

Multi moderni post Kantium iterum contendunt omnia argumenta classica rationis speculativæ implicare argumentum ontologicum. Sic v. g. Le Roy, « Rev. de Mét. et de Mor. », 1907, p. 137, 140, 145, 150.

3° Secundum Kantium, hoc argumentum est reverentia dignum, antiquissimum, clarissimum, rationi humanæ conforme, scientiæ utilissimum (*Crit. rat. puræ*, p. 510 [III, 429] ; cf. *Crit. Jud.*, animad. gener. circa teleologiam, t. II, p. 217 [V, 559]).

4° Cum finalitatem nihil aliud esse affirmet nisi quid subjectivum (2ª gradus), hypothesim scilicet ex natura rationis humanæ necessario provenientem, eo ipso omnem efficaciam argumento physico-theologico aufert (cf. *Crit. Jud.*, n. 74 [n. 75, V, 479], t. II, p. 77 ; Janet, *loc. cit.*, c. 2, p. 464).

IIª PARS. — Crisis argumenti Kantii ex lege morali desumpti.

A. Exponitur positio Kantii ex ratione practica argumentantis.

1. Ratiocinium ejus sic compendiose proponitur :

Ratio practica jubet hominem ad summum bonum procurandum jugi et continuo progressu tendere, ac proinde hoc bonum est possibile (*Crit. rat. pract.*, n. 4, p. 222 [V, 132] et n. 8, p. 261 [ib., 155-156]) : talis est vis *imperativi categorici*.

Porro bonum summum duplici constat elemento : virtute, quæ est pars præcipua, – et beatitudine virtuti proportionata (*Crit. rat. pract.*, p. 202 [120-121]). Harmonia autem inter virtutem et beatitudinem haberi non potest nisi per aliquem auctorem naturæ supremum, intellectu et voluntate præditum, qui virtutem hominis æstimare et debitam beatitudinem ei conferre possit (*Crit. rat. pract.*, loc. cit., n. 5, p. 227 [V, 135]).

Ergo existit ille naturæ auctor supremus, intellectu et voluntate præditus. (Cf. *Crit. Jud.*, n. 86 [87], t. II, p. 167 et 171 [V, 528-534] ; n. 90, 3, p. 202 [V, 551]). Exstat enim tamquam postulatum seu conditio possibilitatis absolute necessaria totius ordinis moralis, cujus valor sese immediate imponit.

2. De certitudine morali existentiæ Dei juxta Kant.

Fatetur ipse Kantius valorem mere subjectivum inesse judicio quo affirmamus Deum esse necessarium ut summum bonum sit possibile (*Crit. rat. pract.*, n. 8, p. 262 [V, 156] ; *Crit. Jud.*, n. 87, p. 177 [V, 536-537]).

Quare docet existentiæ Dei postulatum non esse quid scibile, sed credibile, nempe adhæsionem, quam requirit, non esse quæ ad scientiam pertineat, sed ad fidem moralem (qua habetur certitudo moralis).

Etenim, secundum Kantium, omissa persuasione (quæ a particulari subjecti conditione pendet), triplex distinguitur mentis assensus (Fürwahrhalten) : opinio (Meinen), quæ judicatur insufficiens cum subjective, tum objective ; fides (Glaube), quæ judicatur sufficiens subjective tantum ; scientia (Wissen), quæ judicatur sufficiens cum objective, tum subjective. Quando adest sufficientia subjectiva, est convictio (pro meipso) ; quando adest sufficientia objectiva, est scientia (pro omnibus).

Jam vero circa Dei existentiam habetur convictio, quæ non est certitudo logica, sed certitudo moralis, et cum nitatur fundamento subjectivo, sensu scilicet morali, dicere non licet : « est moraliter certum Deum existere », sed dici tantum potest : « sum moraliter certus Deum existere ».

Quod si quis sensu morali privatur, debet saltem habere fidem negativam.

Nota Bene. — 1° Secundum Kantium, utilis est nostra circa Dei existentiam ignorantia, ut detur locus morali intentioni et morali valori actuum humanorum (*Crit. rat. pract.*, n. 9, p. 265 [V, 158]).

2° Pour comprendre cet argument de Kant, remarquons ceci :

a) D'après Kant, l'impératif catégorique garantit les déductions que l'on tire dans le seul plan de la croyance, mais non dans celui de la science. A s'en tenir aux données générales du système, il y a là aux yeux de Kant un grand avantage ; la certitude scientifique ne saurait en effet atteindre le noumène ni porter sur lui, tandis que l'impératif catégorique donne aux postulats qu'elle implique une certitude nouménale qui est absolue, et c'est ce qui fait la supériorité de la croyance sur la science.

b) D'après Kant, d'autre part, on ne peut rien déduire de l'impératif catégorique avec certitude dans l'ordre spéculatif, parce que, pour obtenir de telles conséquences, il faudrait nécessairement recourir aux catégories, celles-ci commandant tout raisonnement. Or toute proposition ainsi obtenue par raisonnement, n'a qu'une valeur phénoménale.

B. Crisis argumenti. — Omissa crisi de natura summi boni, circa quam errat Kantius, sed de qua est quæstio in Ethica, contra hanc positionem duplex argumentum suggeritur : dicimus « suggeritur », nam ad Criticam pertinet, non ad Theodiceam, hæc argumenta evolvere, quæ refutationem fundamentorum philosophicorum Kantii jam peractam esse supponant.

1m Argum. — Ut valeat argumentum Kantii, debet admitti

objectiva realitas summi boni, ac proinde tribui debet valor objectivus judicio rationis practicæ, nempe imperativo categorico, quod non versatur circa phænomena.

Atqui, admissis principiis Kantii, hoc fieri nequit. — *Ergo*...

Prob. min. — Secundum Kantium, tribui non debet valor objectivus ulli rationis speculativæ judicio quod non versetur circa phænomena. Porro nullum datur fundamentum cur rationi practicæ virtus concedatur quæ speculativæ denegetur. Nam :

a) ratio practica est identice ratio humana speculativa, a qua non distinguitur realiter (*I*ª *P.*, q. LXXIX, art. 11) ;

b) admitti nequit distinctio quam affert inter utriusque rationis exigentiam (*Crit. rat. pract.*, n. 8, p. 257 [V, 153-155]) : utraque enim pari jure exigit realitatem metaphysicam sui objecti.

Cf. Sentroul, *Philosophie religieuse de Kant*, a. 4, p. 38-57.

2ᵐ Argum. — Ut valeat argumentum, ratio speculativa ferre debet certum judicium circa Dei necessitatem ad hoc ut summum bonum sit possibile.

Atqui admissis principiis Kantii, hoc fieri nequit. — *Ergo*...

Prob. min. — Tale judicium versatur circa objectum quod est extra ambitum experientiæ, et requirit valorem objectivum principii causalitatis. Ergo...

Explico. — Ad ista duo argumenta melius intellegenda, hæc notari possunt :

1. Non datur ullum judicium rationis practicæ, seu non apparet rationi practicæ quicquam esse faciendum, nisi apprehendatur per rationem speculativam aliquod objectum circa quod exercetur imperativum categoricum. Hoc autem objectum sic apprehensum, juxta Kantium, non potest esse nisi mere phænomenale. Quare lex moralis quæ circa illud versatur erit de nihilo ontologico nec ullam justificationem rationalem patietur.

Si vero dicitur certitudo veritatum moralium secum afferre motivum quod præter rationem speculativam valeat, illamque non supponat, iterum quæretur quænam sit illa certitudo, quodnam illud motivum. Kantius respondet ultimam rationem esse voluntatem autonomam, sed frustra. Nam primo voluntas autonoma tantum ponit factum, non vero jus, cum secum nullam afferat rationem præter seipsam quæ evidenter sibi non sufficit, lex autem moralis debeat ponere jus ut sit lex. Præterea eadem lex moralis aut dicit heteronomiam, aut non est, ut supra diximus : si ergo non apprehenditur per rationem speculativam vel explicite, vel implicite fundamentum hujus heteronomiæ, habebitur *dogmatismus moralis* qui merus subjectivismus erit, sed nullam certitudinem fundare valebit.

2. Non negamus bonum morale addere aliquid bono physico et ontologico, quatenus dicit relationem quæ sit ordinis personalis (cf. supra), hanc autem relationem terminis mere abstractis non posse adæquate

exprimi. Sed si moralitas bonum ontologicum complet, hoc idem omnino supponit, sicut et ejus absolutam intelligibilitatem, tamquam essentiale fundamentum : verum et bonum cum ente convertuntur. Præterea, si conceditur ipsam relationem dependentiæ personalis transcendere modum discursivum abstractionis, hoc non impedit quominus objectivitas termini illius relationis, nempe Dei, possit, immo debeat quovis modo apprehendi : secus obligatio jam evanescit in nihilum.

SCHOLIA

I. Utrum Kantius in duabus « Criticis » sibi contradicat. — L'objection est proposée et résolue dans le P. Lahr-Picard, t. II, p. 316. On y peut répondre ceci : « Kant se contredirait s'il voulait tirer de l'impératif catégorique une certitude scientifique de l'existence de Dieu. Il ne le pourrait en effet qu'en recourant à un usage objectif de la raison théorique, et cela, après avoir déclaré que la raison théorique est impuissante à atteindre la chose en soi... Mais, dans le cas de l'impératif catégorique, il n'en va pas ainsi : les postulats de la raison pratique sont en effet déclarés par lui objets non de science, mais de croyance ». Quant à l'inconséquence, à défaut de contradiction, où tombe Kant en donnant une valeur absolue à l'impératif catégorique, cf. *ibid.*

D'autre part, comme le montre très bien Mgr d'Hulst, dans ses *Conférences de* 1891, p. 148-149 : l'argument de l'impératif catégorique ne vaudrait que dans l'hypothèse où les principes métaphysiques sont valables. Cet impératif les implique continuellement et Kant, à son insu et malgré lui, les a toujours présents à l'esprit, lorsqu'il expose sa preuve. Mais comme, d'autre part, il les rejette, la conséquence est simplement que sa preuve ne conclut rien.

II. De sententia quadam P. Valensin circa res ordinis moralis. — P. Valensin in « Archives de Philosophie », Vol. IV, cah. 2, p. 120 sq., tenet rationes ordinis moralis a conscientia impositas esse eodem titulo necessarias et categoricas atque rationes ordinis speculativi, ita ut scientia et fiducia (croyance) sint æque absolutæ : « Croire, c'est accepter d'affirmer ce qu'il paraît moralement bon (c'est-à-dire obligatoire) d'affirmer. Un tel acte est-il raisonnable ? Il l'est évidemment ; il l'est même à ce point qu'on est fondé à ne pas chercher plus loin de quoi le justifier. L'esprit est satisfait ; car, après qu'on a demandé : « Pourquoi voulez-vous affirmer ceci ou cela ? » — et qu'on a reçu la réponse : « Parce que je vois qu'il est bon de l'affirmer », il n'y a plus lieu de s'enquérir : « Pourquoi voulez-vous faire ce que vous voyez bon de faire ? » Obligationis enim ultima ratio est obligatio : « Je ne puis croire que le Devoir me trompe et c'est le Devoir qui me défend de le croire ». Sed quonam jure obligationis visio hoc imponit ? Conscientia manifestat quidem factum, seu necessitatem subjectivam : sed unde concludam hanc necessitatem esse objectivam, quæ nempe jus categoricum supponat cui obligatio respondeat ? Donec enim hoc jus correlativum constiterit quovis modo, quod est ratio ultima officii, nulla obligationis visio mihi imponere poterit ut teneam tamquam bonum id quod mihi imponit ut affirmem.

Ratio practica eadem est potentia atque speculativa eamque necessario implicat : prior complet alteram in linea activitatis liberæ, nedum

ei opponatur, nec vim habet nisi quatenus absoluitatem alterius supponit. Porro auctor concedit quidem utramque sese exercere modo identico (p. 124), quatenus utraque judicat et tribuit esse alicui rei ; sed pariter utramque esse absolutum quid et sibi sufficere in suo ordine. Unde cl. auctor inferre conatur contra Kantium identitatem fundamentalem inter utramque rationem, quatenus alia ponit categorice veritatem, alia vero obligationem. Quod quidem ultro concedimus ; talis enim argumentatio optime confirmat parallelismum quem nos ipsi instituimus inter synderesim et intellectum principiorum speculativorum.

Sed rursus petitur unde veniat vis istius obligationis quam implicat fiducia. Non enim sufficit ut conscientia dicat se videre obligationem moralem, amplius requiritur ut connexio cum fine ultimo appareat ; secus vana et vacua dicenda esset vox conscientiæ nec vitari posset dogmatismus moralis Kantii, qui irrationalitatem totius vitæ sapere videtur quemque sane P. Valensin omnino abhorret.

Eo magis desideranda videtur hæc cl. auctoris justificatio quod confirmat suam positionem de sufficientia fiduciæ in suo ordine hoc exemplo minus conveniente : « Pour mettre en lumière la nature toute spéciale, le ressort et la suffisance *sui generis* de la croyance, entendue comme nous l'avons fait, il n'est rien tel peut-être que d'énoncer comment réagirait l'âme « croyante » dans l'hypothèse, — *d'ailleurs défendue*, — où les faits par impossible lui donneraient un démenti : Si, à mon lit de mort, il m'était manifesté avec une évidence parfaite [raison spéculative] que je me suis trompé, qu'il n'y a pas de survie, que même il n'y a pas de Dieu, je ne regretterais pas de l'avoir cru [raison pratique ou conscience] ; je penserais que je me suis honoré en le croyant, que si l'univers est quelque chose d'idiot et de méprisable, c'est tant pis pour lui, que le tort n'est pas en moi d'avoir pensé que Dieu est, mais en Dieu de n'être pas ». Ex quibus, si ad litteram sumerentur, manifeste sequeretur possibilitas contradictionis inter utramque rationem. Hoc autem teneri nequit et locum immediate præbet consequentiis absurdis, ut legenti patet. Si quid in casu dicendum occurreret « idiot et méprisable », sane illud esset miserum Ego quod tales chimæras, in vacuo bombinantes, admisisset, et pariter hujusmodi superbum judicium quod ita in nihilum ferretur et inveheret.

III. Le sens de la copule chez Kant. — D'après Kant, *Crit. rai. pure*, p. 494-495, « *être* n'est que la copule d'un jugement » ; en disant : « *Dieu est*, je ne fais que *poser* le sujet en lui-même avec tous ses prédicats et en même temps, il est vrai, l'*objet* qui correspond à mon *concept* ». Par là donc je ne fais qu'affirmer le contenu du concept, au sens Kantien du mot naturellement, qu'exprimer ce que je pense en fonction des catégories. D'où l'on voit que, pour Kant, ainsi que devaient l'admettre par la suite nombre de philosophes modernes, même scolastiques, la copule n'est plus du tout ce qu'elle était pour Aristote (cf. supra, p. 64 sq.), mais bien ce qu'en a dit J. Lachelier : « Je crois que Kant entendait plutôt l'être au sens d'*esse* [que d'*ens*], et que c'est pour cela qu'il n'en a pas fait une catégorie ; ce n'était pas pour lui un prédicat, c'était la copule même du jugement, ou *l'action même d'affirmer ou de penser* » (« Bull. de la Soc. franç. de phil. », 1902, p. 13).

CAPUT QUARTUM

ARGUMENTUM ENTROPOLOGICUM

ART I. — REJICITUR ARGUMENTUM

THESIS XI. — Argumentum certo efficax non potest deduci ex entropia pro existentia Dei.

BIBLIOGR. — 1. Fontes : Arrhénius, *Évolution des mondes*, p. 203 sq. ; — Borel, *Le hasard*, n. 116, p. 301-308 ; — Brunhes, art. *Énergie*, in D. A. F. C. ; — Clausius, in « Revue des Cours scientifiques », 1er février 1888 ; — Duhem, *Thermodynamique*, 2e édit., n. 70 sq., p. 86 sq. ; — Faye, *L'origine du monde*, Gauthier-Villars, 1884 ; — Guilleminot, *Nouveaux horizons de la science*, t. II, p. 416-456 ; — Le Dantec, in « Revue scientifique », 5 février 1910, p. 165 sq. ; — Poincaré, *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques*, p. 239-257 et Préface, p. xxii-xxiii (réfute Arrhénius) ; *Thermodynamique*, ch. xvii.

2. Discussio argumenti. — *a*) **Fautores :** Bœdder, *Theologia naturalis*, n. 105 ; — A.-C. Cotter, *Cosmologia*, Boston, Strattford Cy, 1930 ; — Donat, *Theodicea*, n. 66 sq. (p. 32 sq.) ; — Dressel, *Der Gottesbeweis auf Grund des Entropiesatzes*, in « Stimmen aus Maria-Laach », 1909, p. 150 ; — Eymieu, *Le naturalisme devant la science*, p. 84-97 ; — Guibert, in « Revue pratique d'apologétique », t. V (1907-1908), p. 364-372 ; — Hontheim, *Inst. theodiceæ*, n. 336 ; — Mónaco, *Theol. naturalis*, p. 82-88.

b) **Adversarii :** Isenkrahe, *Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche*, Bd. III, Bonn, Marcus, 1920 ; — Pecsi, *Les nouvelles lois du mouvement*, tr. fr., Desclée, 1914, p. 283-297 ; — Périer, *Emprunts scientifiques en théodicée*, in « Revue pratique d'apologétique », 1919, t. XXIX, p. 357-367 ; — Sawicki, *Die Gottesbeweise*, 1926, p. 129-136 ; — Schnippenkotter, *Der entropologische Gottesbeweis*, 1922, Bonn, Marcus ; — Sertillanges, *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde*, 3e art., in « Revue thomiste », 1897, p. 746-763 — Van de Wœstyne, *Cursus philos.*, t. II, p. 682-684.

PRÆNOTANDA

I. État de la question.

1. Raison de cette discussion. — Les arguments ordinaires sont en général inefficaces auprès des matérialistes pour prouver l'existence de Dieu. Il y a donc, semble-t-il, une réelle utilité à recourir à leurs propres principes, lorsque l'on discute avec eux : la tâche se ramène à leur montrer la fausseté de leurs hypothèses.

Ils acceptent en effet comme vraies les lois et les hypothèses de la science positive. Voici alors comment l'on peut procéder :

La matière, disent les matérialistes, est éternelle. Mais il y a aussi du mouvement. Si ce mouvement a commencé dans

le temps, Dieu existe ; si le mouvement est éternel, il ne peut venir de la matière (principe d'inertie), sa cause est donc en Dieu. — Les matérialistes objecteront-ils que le mouvement existe sans cause : alors, s'ils admettent la loi de Clausius, il n'y a qu'à recourir à l'argument de l'entropie qui prouve que le mouvement a dû avoir un commencement. Cf. Chossat, col. 937-938.

Reste à savoir en quoi consiste cet argument, et ce qu'il vaut soit au point de vue de la science, soit au point de vue de la métaphysique.

2. Difficulté extrême de présenter la notion d'entropie en termes abordables à des profanes : cf. Guilleminot, t. II, p. 432-434. — Cette difficulté vient avant tout de ce que l'entropie est au vrai une fonction mathématique : dont la différentielle est égale à $\frac{dQ}{T}$; dans ce rapport, dQ désigne la quantité de chaleur absorbée sur un élément quelconque du contour d'un cycle réversible ; T la température absolue ou, si l'on veut $\frac{1}{T}$ est le facteur par lequel il faut multiplier dQ pour que ce soit une différentielle exacte des deux variables indépendantes qu'elle contient. Or il est évident que, si l'on veut engager une discussion sérieuse avec un homme de science au sujet d'une telle notion, il faut avoir déjà une certaine formation mathématique.

3. D'après Isenkrahe, ce serait le P. Secchi qui aurait le premier introduit cet argument dans l'Apologétique.

II. Notions élémentaires sur l'entropie. — (Cf. Pecsi, *loc. cit.* p. 283-285 ; et surtout Brunold, *L'Entropie*, Masson, 1930).

A. Le Nom : ἐν et τροπή, « conversion ou retour sur ». Ce nom est formé comme celui d'énergie.

B. Le principe d'entropie.

1. *Notions préliminaires.* — Ecoutons Arrhenius : « Quand nous disons que l'énergie d'un système auquel il n'est fait aucun apport extérieur d'énergie nouvelle, reste constante, cela signifie seulement que les divers genres d'énergie qui se trouvent contenus dans les parties constituantes de ce système, peuvent se transformer en d'autres sortes d'énergies, mais que leur somme n'en reste pas moins invariable. Clausius a étendu l'application de son principe : « l'énergie de l'univers est constante ; l'entropie de l'univers tend vers un maximum », à l'univers dans son infinité. On entend par entropie la quantité de chaleur contenue dans un corps, divisée par son degré absolu de température. Si par conséquent une quantité donnée

de chaleur, — Q calories, — passe d'un corps qui est à 100° C. et dont la température absolue est de 373°, à un autre corps qui est à 0° et dont la température absolue est de 273°, l'entropie des deux corps réunis diminue de $\frac{Q}{373}$ et augmente en même temps de $\frac{Q}{273}$. Cette dernière quantité étant la plus grande des deux $\left(\frac{Q}{273} - \frac{Q}{373} > 0\right)$, l'entropie se trouve avoir augmenté. — Or, nous savons que la chaleur a invariablement une tendance « par elle-même » à passer d'un corps plus chaud à un corps moins chaud soit par conductibilité soit par radiation. L'entropie augmente évidemment par ce transfert. C'est là une preuve de l'exactitude du principe de Clausius que l'entropie a une tendance à augmenter » (*L'évolution des mondes*, p. 204).

De son côté Boltzmann (*Leçons sur la théorie des gaz*, t. II, p. 253) écrit : « La thermodynamique générale est indissolublement liée à l'irréversibilité absolue de tous les phénomènes naturels sans restriction. Elle admet une fonction, l'entropie, dont la valeur, dans chaque phénomène naturel, ne peut jamais varier que dans un seul sens, à savoir : croître. Chaque état de l'univers diffère donc de tout état antérieur par une valeur de l'entropie sensiblement plus grande... Malgré l'irréversibilité du montant total de l'énergie, son pouvoir de transformation ira donc toujours en diminuant, les phénomènes naturels seront de plus en plus ternes, et toute restauration de l'ancienne valeur de l'entropie sera exclue ».

Guilleminot, *loc. cit.*, p. 429-439 donne une idée plus complète.

De ces exposés se dégage une théorie complexe que l'on pourrait ramener aux quelques points suivants :

a) L'entropie d'un système fermé augmente quand on lui cède de la chaleur de l'extérieur.

b) Dans un système où il n'y a plus échange de chaleur entre ses parties, l'entropie reste constante.

c) S'il y a échange de chaleur entre les parties d'un système fermé, son entropie augmente, mais l'énergie totale reste constante.

d) En général, pour tout échange d'énergie, il y a augmentation d'entropie, car il y a toujours dégagement de chaleur.

e) Cette croissance d'entropie montre que les échanges d'énergie ne sont pas réversibles en totalité. Donc l'*entropie d'un corps mesure sa quantité d'énergie calorifique inutilisable.*

Les lois fondamentales qui régissent l'évolution de l'énergie sont au nombre de quatre (Guilleminot, p. 417). Les deux principales sont le principe de la conservation de l'énergie (ib. 419-423 et Périer, l. c., 357-360) ; et celui de la dégradation de l'énergie (Guilleminot, p. 439-442 et Périer, p. 360-363), qui, combinés ensemble, amènent à cette conclusion : l'évolution de l'énergie que recèle le monde entraîne une dissipation, ou si l'on veut, une perte de cette même énergie, non point dans sa *quantité* qui demeure invariable, mais dans sa *qualité* qui va sans cesse en s'altérant (1). Ceci posé, l'on comprend le sens de cet énoncé :

---

(1) Lorsqu'un système mécanique où existent des forces de frottement, « parcourt un cycle fermé, il y a *disparition* d'énergie *mécanique* ou *cinétique*, et nous avons montré, d'autre part, dans notre étude du Principe de l'Equivalence, que cette disparition d'énergie mécanique ou cinétique est accompagnée de l'*apparition* d'une quantité *équivalente* d'énergie calorique. Nous avons dit que c'est le principe de la *Dégradation*

2. *Le principe :* « L'entropie du monde augmente et tend vers un maximum ». Ce qui signifie simplement d'une part que toutes les énergies de la nature manifestent la tendance à se convertir en chaleur ; d'autre part que l'énergie calorifique tend vers un équilibre final permanent et une répartition uniforme dans le monde, en sorte qu'un temps viendra où, par exemple, la vie organique deviendra impossible.

D'où l'on est amené à formuler l'argument suivant :

III. Argument tiré de l'entropie. — Dans l'état actuel, en un temps fini, il s'échange une quantité finie d'énergie, donc dans un temps fini, il se dissipe une quantité finie d'énergie en chaleur inutilisable. — Or, l'énergie étant finie en chaque partie de l'univers, il n'a pu s'en dissiper qu'une partie finie ; et comme d'autre part la somme d'énergie utilisable décroît sans cesse pour, en un temps imprévisible mais fini, devenir fatalement nulle, il faut en conclure que cette énergie totale (utilisable) ne saurait être infinie. Cette dissipation d'énergie n'étant pas encore achevée, mais devant certainement s'achever, a dû nécessairement commencer dans le temps ou être tenue en bride par un Être suprême (Cf. Périer, *loc. cit.*, p. 363).

Ou sous une autre forme résumée par le P. Sertillanges, *loc. cit.*, p. 750 : « Si l'énergie visible décroît sans cesse, quelque quantité qu'en ait possédée le monde, elle serait épuisée depuis longtemps, que dis-je ? depuis une éternité, si le monde était éternel... Le monde a donc commencé et il n'a pu commencer que par l'intervention de la cause première ».

DEMONSTRATION

A l'argument ainsi présenté nous faisons une double réponse :

***Argum. I*er.** — Un argument qui repose exclusivement sur des hypothèses scientifiques non vérifiées, voire invérifiables, ne

---

de l'énergie mécanique ou cinétique en énergie calorique. Nous disons que l'énergie *calorique* est une force *dégradée* de l'énergie, car, s'il est possible de transformer *intégralement* l'énergie mécanique fournie à un système ou l'énergie cinétique acquise par ce système en énergie calorique, nous venons de voir que la *transformation intégrale inverse est impossible :* une partie de l'énergie calorique fournie au système étant restituée par celui-ci sans avoir été transformée » (L. Gay, *Cours de Chimie-physique*, 1930, t. I, p. 191).

saurait fonder une thèse essentielle de métaphysique, comme l'existence de Dieu : on ne fonde pas le nécessaire sur l'incertain.

Or il en est ainsi de l'argument d'entropie. Il suppose en effet :

1. Que le monde matériel auquel on l'applique est un *système fini et limité*, bien plus un *système clos* et soustrait à toute influence extérieure, faute de quoi, la preuve n'a plus de sens. Or, écrit B. Brunhes, *La dégradation de l'énergie*, p. 358 : « Qui nous garantit que l'univers matériel soit un système limité ? Et s'il ne l'est pas, que signifient ces expressions « l'énergie totale de l'Univers ? ou énergie utilisable de l'Univers » ? Dire que l'énergie totale se conserve, mais que l'énergie utilisable diminue, n'est-ce pas formuler des propositions vides de sens ?... Assurément l'assimilation du monde matériel tout entier à un système limité et soustrait à toute influence extérieure à lui reste une hypothèse ; et j'ajoute : une hypothèse qui se heurte, comme l'hypothèse inverse, à de sérieuses difficultés ». Et nombreux sont les savants et les philosophes pour qui la question de l'infinitude du monde reste une question ouverte, d'ailleurs sans espoir de réponse, aussi bien *de jure*, que *de facto* : cf. D. Nys, *La notion de l'espace*, p. 332-382.

D'où cette conclusion : l'énergie utilisable s'épuisera sans doute, si elle est limitée : mais qui nous assure qu'elle l'est ? D'autre part, « si Dieu existe, le monde n'est pas un système matériel clos. Et si le monde n'est pas un système clos, les lois de l'énergétique n'ont plus aucun pouvoir pour lui assigner une fin et par suite, un commencement » (Périer, p. 367. Cf. Sertillanges, *loc cit.*, p. 654-757).

2. L'argument suppose de plus que cette loi, formulée dans le champ restreint de nos expériences, peut *être légitimement étendue à tout l'univers*. Or nous n'en savons absolument rien et n'avons aucun moyen de le vérifier. Tout au contraire, n'est-on pas aujourd'hui amené à remarquer « que l'énergie gravidique qui, apparemment, règle la marche de tous les astres, semble précisément échapper à la loi de dégradation » (Périer, p, 364) ? Cette considération tirée de l'impossibilité où nous sommes d'appliquer cette loi au *Tout* de l'Univers, est développée avec une force décisive par le P. Sertillanges, *loc. cit.*, p. 751-753.

3. Enfin l'argument suppose que ce principe de la dégradation, à supposer qu'il valût pour les phénomènes actuels et

passés, doit nécessairement et absolument *valoir pour l'avenir*. Or de quel droit l'affirmerait-on ? La question ainsi formulée semble mettre en cause la valeur de toutes les lois physiques ; mais il n'en est rien et elle a un sens indépendamment de ce présupposé : « Il est certain, écrit M. Brunhes, que le principe de Carnot n'a été démontré que pour des ensembles comprenant de véritables corps matériels, non pour des atomes individuellement examinés, et non plus, à plus forte raison, pour des fragments d'atomes tels que ceux que la physique contemporaine est amenée à étudier. Par conséquent, il n'est pas impossible que les phénomènes encore mal connus accompagnant la formation de la matière même des astres, — phénomènes sur lesquels les recherches récentes d'astronomie physique commencent à peine à nous fournir quelques données, — puissent être des phénomènes où se restaure de l'énergie utilisable, où de l'énergie de qualité supérieure se recrée aux dépens d'énergie inférieure. La loyauté nous oblige ici à confesser notre complète ignorance » (Brunhes, *Énergie*, in D. A. F. C., col. 1365).

Argum. II^e^. — Nous ne méconnaissons pas que l'argument puisse avoir une valeur *ad hominem* pour ceux qui admettraient la valeur absolue et catégorique du principe de dégradation et de l'entropie, et l'on peut y recourir avec eux et contre eux. Mais alors, il faut ne présenter jamais l'argument que sous la forme conditionnelle : « Si vous admettez ce principe..., vous devez admettre cette conséquence ».

En somme, cet argument peut tout au plus confirmer la thèse de l'existence de Dieu prouvée par ailleurs. Quant à lui faire prouver physiquement la non-éternité du monde, et partant sa dépendance vis-à-vis d'une cause première, comme d'aucuns le voudraient, il n'y faut pas songer, pour autant du moins que l'on voudrait une conclusion métaphysique ferme et nécessaire absolument (1).

---

(1) « Les philosophes — et avec eux certains thermodynamiciens (et cela est, d'ailleurs, la seule excuse des philosophes) — assimilant l'Univers à un système *isolé thermiquement* (???) et subissant une transformation irréversible, disent que l'*entropie du monde croît* (!!!???). *Cela n'a aucun sens :* un système en état de transformation ne pouvant avoir aucune *entropie*. Tout ce que nous pourrions peut-être dire, pour faire plaisir aux Philosophes, — et en consentant (?) à admettre : 1° que l'Univers puisse être assimilé à un système *isolé thermiquement* ; 2° que l'Univers est parti (à la création) d'un état d'*équilibre* et qu'il arrivera (à la fin du monde) à un nouvel état d'*équilibre*, — est que l'état d'équilibre final, qui sera atteint quand le monde mourra

ART. II. — DE QUELQUES RAPPORTS DE LA THÉODICÉE ET DES SCIENCES

I. Sciences et métaphysique. — Traitant de la valeur philosophique des sciences expérimentales, M. J. Cabannes, professeur à la Faculté des Sciences de Montpellier, définit ainsi la loi expérimentale, « une relation numérique qui traduit plus ou moins fidèlement les rapports que nous apercevons entre certains phénomènes », ou encore « une relation entre les valeurs numériques de plusieurs grandeurs d'espèces différentes » ; cela posé, il examine quel fonds un métaphysicien pourrait faire sur trois des plus célèbres de ces lois : la loi de la conservation de la masse, celle de la conservation de l'énergie, et celle de l'accroissement de l'entropie : « il faut reconnaître que (ces) trois lois... expriment avec une très grande exactitude presque tous les phénomènes étudiés au laboratoire, soit à la surface de la Terre, soit dans le monde stellaire. Ces lois générales, souvent contrôlées, d'autant plus souvent contrôlées qu'elles sont plus générales, avec des vérifications variées, parfois inattendues, ont fini par ne plus laisser de place au doute dans les esprits superficiels... Et c'est en donnant à ces lois un sens absolu que les philosophes matérialistes ont pu les opposer aux croyances religieuses. Au contraire le physicien connaît le degré d'approximation des lois qu'il découvre et il en tient compte. Lorsqu'elles paraissent représenter avec une grande exactitude les faits observés, il les pose à la base des théories qui le guideront dans ses recherches ultérieures. Le nom de principes qu'il donne aux lois les plus générales, ne doit pas faire illusion : le jour où le physicien aura connu les limites de leur exactitude, il ne se sentira pas gêné pour les mettre de côté et, sans elles, pousser plus loin. Ce jour est d'ailleurs venu pour les trois principes fondamentaux qui nous servent d'exemples. Nous savons qu'ils ne sont pas rigoureusement exacts, mais nous savons qu'ils le sont assez pour les calculs des ingénieurs, des chimistes et presque toujours aussi pour les calculs des physiciens. Cela suffit pour que nous les conservions en bonne place parmi nos outils de laboratoire, et c'est là leur valeur réelle » (« Revue Apologétique », novembre 1927, p. 546-547).

Sur le principe d'entropie en particulier, le même auteur écrit contre Hæckel, qui repousse ce principe pour des raisons simplement philosophiques, parce qu'il gêne son propre système : « L'entropie est une grandeur qui croît sans cesse, fait expérimental aussi solidement établi que la conservation de l'énergie, contre lequel ne peuvent rien les philosophes

---

aura une entropie supérieure à celle de l'état d'*équilibre* d'où il est parti à la création au moment où la chiquenaude du Créateur l'a fait sortir de sa torpeur » (L. Gay, loc. cit., p. 193-194). Les !! et ?? sont de l'auteur. Il est bien évident d'autre part que les hypothèses qui commandent cette conclusion, étant absolument invérifiables scientifiquement ou pour mieux dire entièrement gratuites, le soi-disant fait scientifique qui devrait servir de point de départ à l'argumentation philosophique ne peut en rien être utilisé ici.

et qui d'ailleurs ne prouve rien ni sur l'origine ni sur la fin du monde. On sait aujourd'hui que la loi de Clausius est une loi statistique qui a d'autant plus de chances d'être vérifiée qu'on étudie des systèmes plus compliqués. En fait, à moins de considérer des systèmes extrêmement simples, formés seulement d'un très petit nombre de molécules, on a extrêmement peu de chances de prendre la loi en défaut ; mais on peut concevoir des faits, pour ainsi dire miraculeux, qui seraient en contradiction avec elle [cf. supra, B. Brunhes]. Que l'ingénieur ou le savant ne comptent pas sur ces miracles pour faire marcher leurs usines ou bâtir leurs hypothèses » (p. 548). La part étant ainsi faite à leur objectivité, M. Cabannes conclut : « Il faut éviter de tirer de ces lois des conclusions impossibles à vérifier et se rappeler qu'elles ne sont qu'approximatives. Il faut convenir enfin que leur énoncé exige une langue spéciale, plus précise et plus riche que la langue vulgaire, et qu'en les traduisant en langage vulgaire, on les transforme en propositions vagues, sans aucune application pratique ni aucun sens philosophique. Malheureusement, l'influence des mots agit sur le savant lui-même : on a longtemps regardé la chaleur comme une substance parce qu'un substantif la désignait, et on l'a crue indestructible. Les progrès de la thermodynamique en furent retardés. Mais ces erreurs n'ont pas de conséquence grave pour le savant. Les progrès peuvent se ralentir, mais il avance à coup sûr le long d'une route droite. Que deviennent les hypothèses ? Elles naissent, évoluent, disparaissent, mais, pendant leur courte existence, elles ont guidé les recherches et suscité de nouvelles expériences. La science n'a jamais fait faillite ; mais dès qu'un métaphysicien a tenté de s'emparer d'un résultat scientifique pour l'utiliser aux besoins de sa cause, ce résultat s'est évanoui, et notre homme est resté les mains vides » (p. 549) (1).

Duhem ne pensait pas autrement quand il écrivait : « Nous possédons une Thermodynamique qui représente fort bien une foule de lois expérimentales et qui nous affirme que l'entropie d'un système isolé croît éternellement. Nous pourrions sans peine construire une Thermodynamique nouvelle qui, tout aussi bien que la Thermodynamique ancienne, représenterait les lois expérimentales connues jusqu'ici ; dont, pendant 10.000 ans, les prévisions marcheraient d'accord avec celles de la Thermodynamique ancienne ; et cependant, cette Thermodynamique nouvelle pourrait nous affirmer que l'entropie de l'Univers, après avoir crû pendant 100 millions d'années, décroîtra pendant une nouvelle période de 100 millions d'années, pour croître derechef, par une alternance éternelle. Par son essence même, la science expérimentale est incapable de prédire la

(1) Sur cette question des rapports de la Métaphysique avec les Sciences, et sur la distinction essentielle à maintenir entre les *lois* proprement dites, les *théories* qui les formulent et les symbolisent et les *hypothèses*, qu'il nous soit permis de renvoyer à notre *Essai critique sur l'hylémorphisme* — Appendice I, p. 323-345. — Voir aussi J. Maritain, in « Cahiers de philosophie de la Nature », *Mélanges* (1re série), *Philosophie et science expérimentale*, p. 161-211 ; P. Dupont, *Essai philosophique sur la théorie de la relativité*, c. 1, les théories physiques, p. 1-27 et c. 9 et 10, p. 160-193, Alcan, 1929.

fin du monde (1), aussi bien que d'en affirmer la perpétuelle activité » (*Physique de croyant*, in « Annales de philosophie chrétienne », t. 151, octobre 1905, p. 66-67).

Et COUTURAT de son côté avait fait cette prudente réserve : « Il serait bien étrange que l'expérience permît de résoudre une question d'ordre métaphysique. Pour qu'une telle conclusion fût valable, il faudrait que la loi de l'entropie fût rigoureusement vraie, tandis qu'elle n'est qu'approximative... Tout ce que l'expérience permet d'affirmer, c'est que nous nous trouvons dans une période où l'entropie va constamment en augmentant ; mais comme elle ne nous permet pas de décider si cette période a une durée infinie ou finie, rien ne nous assure que l'univers tend vers un état vraiment final, d'où il ne puisse plus sortir pour recommencer sinon le même cycle, du moins un cycle analogue » (« Rev. de Mét. et de Mor. », 1893, p. 571-572).

II. Le retour éternel. — Cette dernière phrase de Couturat l'introduit naturellement, car les matérialistes athées ne manquent pas de produire et de mettre en avant cette vieille hypothèse d'un perpétuel retour cyclique des phénomènes, aussi ancienne que l'histoire de la pensée, pour échapper à l'argument d'entropie. Les plus récents défenseurs du « Retour éternel » ont même été plus loin. Le principe de Clausius, écrit le P. Abelé, dans les « Arch. de Phil. », V, 3, p. 107, « déduit de l'expérience et généralisé par induction, la théorie cinétique a réussi à en donner une interprétation qui lui retire sa valeur absolue pour n'en faire qu'une loi statistique, exprimant non une certitude mais une très haute probabilité. Le retour éternel n'est donc pas rigoureusement impossible, mais seulement improbable, et, comme les chances qu'il a de se produire augmentent avec la durée d'évolution du monde, accordons-nous une durée infinie et du coup ces chances se transforment en certitude. Telle est la thèse soutenue

---

(1) Le docteur PECSI, dans son livre paradoxal sur *les nouvelles lois du mouvement* que nous citons plus haut, rejette l'argument tiré de l'entropie, et même la loi d'entropie. Ce qui caractériserait celle-ci serait la transformation de toute énergie en chaleur et la diffusion homogène en même temps que la conservation de cette chaleur. Or, d'après cet auteur, ces deux propositions n'ont jamais été prouvées et ne le seront jamais. Toutefois le docteur Pecsi admet comme certainement acquise la « consommation continuelle et la diminution constante de l'énergie dans l'univers », d'où il prétend imposer comme certaine cette thèse que le mouvement du monde prendra fin, ce qui entraîne nécessairement la contingence et donc la création. Des savants et physiciens de marque ont pensé et pensent de même. Nous ne croyons pas plus décisifs leurs arguments que ceux tirés de l'entropie. Des hypothèses nouvelles sur la reconcentration de l'énergie, sur des alternances possibles, etc. etc., pourront toujours surgir, qui risqueront d'ébranler la fermeté de cette conclusion. Et d'ailleurs, que nous dit la foi sur la fin du monde ? « Il ne faut pas oublier, écrit très justement le P. Sertillanges, *loc. cit.*, p. 747, note, que la fin du monde décrite par les Livres Saints est une fin toute relative, dont il est difficile, sinon impossible, de préciser la portée au point de vue cosmologique et qui, en tout cas, n'est nullement le corrélatif du commencement enseigné par la foi. Dieu crée, mais ne détruit pas, ainsi que tous les théologiens l'enseignent, de sorte que l'univers, en entendant par là la création prise dans son ensemble et dans son fond, a commencé et ne finira point ».

par M. Abel Rey » dans son ouvrage sur *Le retour éternel et la philosophie de la Physique.*

Mais alors un problème se pose. Une fois laissée dans l'incertain et rejetée la valeur apodictique de la loi d'entropie comme preuve de l'existence de Dieu, peut-on affirmer avec certitude l'absurdité du Retour éternel ? Il nous semble qu'il faille ici distinguer.

On peut en effet concevoir le Retour éternel de deux manières très différentes, comme le suggérait à l'instant Couturat :

1. Ou bien on entend par ce mot la reproduction rigoureuse soit en sens inverse, soit dans le même sens d'un cycle déterminé, dût ce cycle comprendre des centaines de millions d'années. Cette idée, qui fut familière à toute l'antiquité grecque : la grande année d'Héraclite, les cycles d'Empédocle, — a été reprise par un nombre imposant de contemporains dont le P. Marchal, dans les « Archives de Philosophie », III, 1, p. 55-91, a exposé et discuté les rêveries, tels Blanqui, Schelling, Guyau, Heine, Haeckel, Mæterlinck et entre tous Nietzsche. Voici, à titre d'exemple, un aphorisme de ce dernier ; il est emprunté, suprême ironie, à un volume intitulé *le Gai savoir*. Dans un voyage qu'il faisait en Engaddine en 1881 (il n'était pas encore complètement fou, comme il le devint plus tard en 1889), Nietzsche se promenait le long du lac de Silvaplana : « Près d'un roc puissant qui se dressait en pyramide non loin de Surlet, je fis halte. C'est là que l'idée vint à moi ». Et il pense : « Dans tel nombre de jours imprévisible, immense, mais limité, un homme en tout semblable à moi, moi-même enfin, assis à l'ombre de ce roc, retrouvera ici cette même idée. Et cette même idée sera retrouvée par cet homme, non pas seulement une fois, mais un nombre infini de fois, car le mouvement qui ramène les choses est éternel. Donc nous devons écarter toute espérance et penser fermement : nul monde céleste ne recevra les hommes, nul avenir meilleur ne les consolera. Nous sommes les prisonniers de chaque instant. Mais prenons garde, cette redoutable idée qui nous interdit l'espérance, exalte et ennoblit chaque minute de nos vies : l'instant n'est pas une chose passagère s'il revient éternellement, le moindre est un moment éternel, doué d'une valeur infinie, et, si le mot divin a quelque sens, divine » (1).

Le dernier en date des partisans du Retour éternel, M. A. Rey, n'est pas moins affirmatif. A l'entendre, la philosophie de Nietzsche serait la philosophie sous-jacente à la physique moderne. Reprenant la théorie statistique à laquelle il est fait allusion plus haut, et s'inspirant des démons de Maxwell qui prétendent mettre en échec le principe de Carnot sur

(1) Le P. Marchal à qui j'emprunte cette citation a eu le juste souci d'y joindre cet extrait d'une lettre écrite au même moment, le 14 août 1881, à un ami : « A mon horizon s'élèvent des pensées, quelles pensées.. Il me semble que je mène une vie très dangereuse, car ma machine est de celles qui peuvent sauter. L'intensité de mes sentiments me fait frémir et rire ; et je chantais et disais des folies, plein d'une nouvelle idée que je dois proposer aux hommes ». Cf. D. Halévy, *La vie de Nietzsche*, p. 233-236. Et ce sont ces folies d'un homme, dont « la machine » en effet allait « sauter » peu de temps après, que d'aucuns voudraient nous faire prendre au sérieux !...

l'irréversibilité des phénomènes, cet auteur tient que « ce que ce démon peut réaliser en quelques instants, une suite de rencontres heureuses entre les molécules dues au hasard pourrait le produire sans intervention étrangère ». Pour le montrer, il s'appuie sur l'existence de ce que les physiciens appellent des « fluctuations ». Celles-ci ne sont observables qu'à l'état microscopique et non à l'état macroscopique, en vertu non d'une impossibilité, mais seulement d'une très haute improbabilité. Or, dit M. Rey, loc. cit., p. 255 : « L'improbable doit nécessairement se réaliser, si rarement que ce soit. Sans cela il ne serait pas l'improbable, mais l'impossible ». Et plus loin : « fatalement, d'après le calcul des probabilités, tous les états possibles défileront devant qui dispose du temps, les moins probables comme les plus courants et en vertu de la même loi » (p. 305). D'où cette conclusion : « Cette vie, telle que tu la vis actuellement, telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois ; et il n'y aura en elle rien de nouveau, au contraire. Il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de ta vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre, — et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres et aussi cet instant et moi-même. L'éternel sablier de l'existence sera retourné toujours à nouveau, — et toi avec lui, poussière des poussières » (p. 309).

Nous ne nous arrêterons pas à réfuter de pareilles rêveries, ou plutôt folies, qui impliquent le matérialisme le plus rigide, la négation de l'esprit, en même temps que de toute cause et de toute finalité. Le P. Marchal, *loc. cit.*, en fait suffisamment justice. Et quant aux arguments soi-disant scientifiques auxquels recourt M. Rey, le P. Abelé, *loc. cit.*, p. 106-114, a établi de façon péremptoire qu'aucun d'eux ne tient : ils sont un défi non seulement à la philosophie, mais à la physique et aux mathématiques.

2. Ou bien on entend par le Retour éternel la reproduction de « cycles analogues », comme dit Couturat. Une fois obtenu l'équilibre dans l'énergie utilisable, et le maximum de l'entropie, est-il impossible que, pour une raison ou pour une autre, quelque cataclysme imprévisible ne provoque la rupture de cet équilibre et qu'à nouveau le monde, un monde ancien à la fois et nouveau, ne reprenne son cours ? Un monde où des substances individuellement autres, quoique très semblables, apparaîtraient au fil du temps ?...

Rankine, Spencer, Arrhénius, partisans du Retour éternel, ne prétendent pas que l'univers doive revivre exactement les mêmes phases. On a montré sans doute avec beaucoup de compétence que les preuves apportées par ces auteurs étaient vaines et scientifiquement ne se pouvaient tenir : cf. Poincaré, Marchal, Meyerson et Metz ; et nous en croyons sans peine ces autorités. Mais cette conception est-elle de soi impossible et positivement inintelligible ? Faut-il même, ainsi que le voudraient certains avec M. Metz, faire une telle confiance au principe de Carnot et à l'entropie, qu'on devrait écarter définitivement de la science cette hypothèse cyclique comme à tout jamais inacceptable ? Nous ne l'oserions vraiment dire et une fois supposé l'existence de Dieu et sa Providence toute-puissante, nous serions bien en peine de montrer que Dieu

ne puisse ni vouloir ni réaliser un pareil Retour, comme aussi bien qu'il le veuille et qu'il le réalisera.

Le Retour éternel ainsi entendu ne nous gêne donc en aucune façon. Alors même que l'on n'admet pas la valeur de l'argument tiré de l'entropie pour prouver l'existence de Dieu, l'on n'est pas empêché pour autant de répondre aux difficultés qui pourraient par ailleurs être faites au nom du Retour éternel.

3. Nous nous contenterons, pour finir, de citer cette conclusion d'un bref mais substantiel article sur *Le retour éternel* publié par « Le Mois » de sept. 1931, p. 297 :

« Si l'Univers est infini, dans un espace infini, avec une masse de matière infinie et une quantité d'énergie infinie, le nombre de combinaisons possibles est infini. En supposant même un monde fini, dans un espace fini, avec une quantité de matière finie (tel le monde clos d'Einstein, ou de W. de Sitter, ou encore celui de Lemaître), mais en admettant en même temps la divisibilité à l'infini de l'espace, du temps, de la matière ou de l'énergie, on se trouve devant la possibilité d'un nombre infiniment grand de combinaisons, qui ne pourraient donc pas être comptées. Dans ces dernières hypothèses, les combinaisons possibles, étant en nombre infini, ne peuvent être épuisées dans le temps. Il se crée toujours quelque chose de nouveau dans le monde. L'état du monde, à chaque moment, peut ne pas être semblable à l'état du monde à tout autre moment... Cette histoire du monde est tout à fait opposée au schéma de renouvellement infini des cycles identiques, ainsi qu'à l'évolution asymptotique vers la mort et l'immobilité, conformément au principe de la dégradation de l'énergie ».

Bibliogr. — Abelé, *La Physique du discontinu et les lois du hasard*, in « Arch. de Phil. », V, III, p. 106 sq. ; — Marchal, *Le retour éternel*, ibid., III, I, p. 55-92 ; — A. Metz, *Une nouvelle philosophie des sciences*, p. 155-172 (Alcan, 1928), et *Le retour éternel et la philosophie de la Physique, par A. Rey*, in « Revue philosophique », 1927, t. II, p. 273-295 ; — Meyerson, *Identité et réalité*, c. VIII ; — A. Rey, *Le retour éternel et la philosophie de la Physique* (exécuté par le P. Abelé, loc. cit., et par Metz, loc. cit.) Flammarion, 1927 ; — Art. *Retour éternel* dans *Vocabulaire technique de philosophie* de Lalande.

CAPUT QUINTUM

ARGUMENTA EX EXPERIENTIA RELIGIOSA ET SENSU INTIMO

THESIS XII. — Neque experientia religiosa, qualis a fideistis et protestantibus propugnatur (I), — neque immanentia vitalis modernistarum (II), — neque necessitates subjectivæ a pragmatistis invocatæ (III) possunt præbere ullum argumentum firmum ad Dei existentiam probandam.

BIBLIOGR. (1) — Pius X, Encyclica *Pascendi* (8 sept. 1907) ; — M. C. d'Arcy, *The nature of belief*, c. VIII, « Belief and religious experience », London, Sheed and Ward, 1931, p. 225-270 (très important) ; — Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, Herder, 1912 ; — Blanche, art. *Pragmatisme*, in D. A. F. C. ; — Chossat, art. *Dieu*, in D. T. C., col. 762-767 ; col. 785-790 et col. 810-823 et 853-858 (capital) ; art. *Agnosticisme*, in D. A. F. C., col. 66-75 et art. *Modernisme*, in D. A. F. C., col. 637-665 ; — Donat, *Critica*[5] (1928), p. 216-245, 250-255 ; — A. Gisler, *Der Modernismus*, 1912, Einsiedeln ; — L. de Grandmaison, *Une nouvelle crise moderniste est-elle possible ?*, in « Études », 20 septembre 1923 ; — Harent, *Expérience et foi*, in « Études », 1907 et 1908 ; — Hontheim, *Theodicea* (1926), p. 40-52 ; — Lehmen-Lennerz, *Theodizee*, p. 15-22 ; — J. Lebreton, *L'Encyclique et la théologie moderniste*, in D. A. F. C., col. 665-695 ; — J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, p. 34-36 ; — C[si] Mercier, *Le Modernisme*, (le meilleur exposé d'ensemble à l'usage du grand public), in *Œuvres pastorales*, t. I, p. 363-382, ou brochure séparée, Gabalda ; — G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, p. 71-313 ; — Moisant, *Dieu, l'expérience en métaphysique*, p. 215 sq. ; — Piccirelli, *Disquisitio theologica, polemico-critica contra modernistas*, Neapoli, 1911 ; — Alb. Valensin, art. *Immanence (Doctrine de l')*, dans D. A. F. C. ; — Pinard de la Boullaye, *La théorie de l'expérience religieuse, son évolution de Luther à W. James*, in « Rev. d'hist. ecclés. », 1921, p. 65-83 ; 306-348 ; 547 sq. ; art. *Expérience religieuse*, in D A. F. C., col. 1846-1864 et in D. T. C., col. 1786-1868 ; — Rivière, *Le Modernisme dans l'Eglise*, Letouzey, 1929 ; — Rosa, *L'enciclica « Pascendi » e il modernismo*, 1909, Roma, Civilta cattolica ; — Sheen, *God and Intelligence*, p. 181-218, præsertim, p. 199 sq. — Demuth : Brunsmann, *A Handbook of fundamental theology*, vol. I, p. 182-196 ; — R. Jolivet, *A la recherche de Dieu*, Appendice II, Démonstration théorique et expérience religieuse ; — A. Krzezinski, *Une nouvelle philosophie de l'immanence* (Schuppe et Rickert), Alcan, 1931.

---

(1) Opera hic indicata sunt omnia antimodernistica et a catholicis orthodoxis composita.

VARIÆ SENTENTIÆ

I. Protestantes veteres — cum Luthero tenent rationem humanam, — congruenter peccato originali Adami, — non posse solis viribus suis Deum cognoscere, quemadmodum hominis voluntas nihil boni potest facere per se ipsam. Quare necessaria est actio specialis Dei in anima, vi cujus manifestatur in unoquoque quid sit credendum et producitur per experientiam intimam et sensibilem certitudo seu *fides fiducialis* in salutem personalem (cf. Pinard, D. A. F. C., col. 1846). « Cette certitude est nettement *fidéiste*, puisqu'elle ne se légitime pas pour un motif qui puisse intellectuellement se formuler par un jugement qui le précède, mais seulement par le goût intérieur, par la certitude immédiate du contact ou de l'action divine, par le témoignage de l'esprit, etc... La foi fiduciale est de même subjectiviste... et relativiste... » (Chossat, D. T. C., col. 790-791).

II. Protestantes recentiores :

1. **Schleiermacher** (1768-1839) tenet totam religionem constare in sensu intimo et in experientia propria nexus quo jungitur τὸ Ego aliis individuis, immo et mundo universo et vitæ universali : « La religion est le pur sentiment de piété que suscite en nous l'intuition de l'Infini dans le fini, de l'Éternel dans le temporel. Chercher l'Infini et l'Éternel dans tout ce qui est et se meut, dans toute action et toute passion, s'unir à l'Infini et à l'Éternel par une sorte de conscience immédiate, posséder tout en Dieu et Dieu en tout : voilà la religion » (Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, c. VI, Schleiermacher, p. 331-357). Experientia religiosa erit fons unde deducetur totum objectum fidei, sed religio « n'est ni un système de connaissances, ni un système de dogmes, elle est indépendante de tout savoir déterminé et de toute autorité fixe » (Delbos, *ibid.*). Cf. præterea Goyau, *L'Allemagne religieuse*, t. I, p. 76-85 ; Pinard, art. *Expérience*, in D. T. C., col. 1798 sq. ; V. Monod, *Le problème de Dieu et la théologie chrétienne depuis la Réforme*, t. I, p. 125-144 (1910). Unde patet hac experientia Deum attingi modo absolute indeterminato et pantheistico.

2. **Ritschl** (1822-1889), cujus ideæ modernistas complures maxime moverunt. Ejus systema sic exponitur a P. de Grandmaison, ap. Chossat, in D. T. C., col. 794 :

a) « *La théorie de la connaissance religieuse* est fondée sur la théorie kantienne de la connaissance, bornée au seul phénomène, bien que Ritschl accepte la formule de Lotze : « nous connaissons les choses *dans* les phénomènes », car il semble bien, malgré des flottements, que « les choses » sont pour lui un produit de notre activité mentale, une *image*, résidu de plusieurs perceptions sensibles ; et sur ce point le système confine à l'idéalisme phénoméniste. Quoi qu'il en soit, Ritschl *distingue* expressé-

ment connaissance *religieuse* et connaissance *théorique*, « fonctions distinctes, qui, même appliquées au même objet, ne coïncident sur aucun point, mais divergent entièrement ». L'esprit peut en effet se référer de deux façons à ses perceptions : ou, les regardant comme des données objectives, il cherche à les organiser en un système cohérent de la nature au moyen du lien causal, et porte à leur sujet des *jugements* théoriques, scientifiques, *d'existence* (*Seinsurteile*) ; — ou il les considère comme agissant sur le sujet sensible, et porte à leur sujet des *jugements de valeur* (*Werturteile*), caractérisés par ce fait qu'ils font abstraction de la nature objective et des relations des choses entre elles, et apprécient seulement leur aptitude à satisfaire les besoins (esthétiques, moraux, religieux) du sujet. Ainsi est établie la distinction entre la connaissance religieuse, exclusivement relative au sujet intéressé, s'exprimant par « jugements de valeur indépendants », — et la théorique. Exemple : l'homme *religieux* n'a pas à se prononcer sur ce jugement : Jésus est-il Dieu ? — mais sur celui-ci : Jésus a-t-il *pour moi*, pour ma vie religieuse et morale, la *valeur d'un Dieu ?* et le second, pour Ritschl, ni n'implique le premier, ni n'en dépend.

b) « *La théorie de la Religion* est faite pour s'accorder avec cette théorie de la connaissance religieuse ; la Religion n'a pas pour objet les rapports de Dieu avec l'homme, ou l'union immédiate de l'âme avec Dieu ; son but est de donner une solution au problème que voici : l'homme, jugeant qu'il est un être spirituel et personnel, voit qu'il est né pour dominer le monde ; d'autre part il se sent dépendant du monde, opprimé par lui. Il trouve une solution de ce problème pratique dans l'idée d'un Pouvoir supérieur au monde, qui le gouverne pour les fins de la vie spirituelle. Cette idée de Dieu n'est ni une intuition, ni une inférence rationnelle, mais un postulat de l'homme, qui en a besoin pour exercer sa maîtrise personnelle et spirituelle sur le monde. Ce postulat s'exprime sous une forme « symbolique », v. g. « Dieu est Amour ».

3. **Protestantes liberales** qui *symbolo-fideismum* profitentur (cf. Pinard, D. T. C., col. 1801-1802) : J. Réville, A. Sabatier, Lobstein, Ménégoz... — « Leur thèse centrale consiste dans ce principe que la religion diffère essentiellement de la métaphysique ; car elle se ramène à des dispositions intérieures, sans impliquer une adhésion intellectuelle à une doctrine déterminée. La vie religieuse demeure distincte de la conception dogmatique, celle-ci n'étant en son fond authentique que l'expression momentanée de celle-là. La conscience religieuse prétend à son autonomie entière vis-à-vis de son orthodoxie... Interprétant dans le sens immanentiste le mot de Pascal : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé », ils enseignent que la religion n'est que la réponse de l'homme à l'appel intérieur de Dieu. Le premier, il s'est fait entendre dans l'âme ; sous cet appel et par un mouvement spontané d'où jaillit la prière, l'être religieux se met en relation personnelle avec cette puissance mystérieuse dont il sent la présence, même avant de pouvoir lui donner un nom. La religion naît de cette certitude intime, de cet appel et de cette réponse, de ce rapport conscient de l'âme en détresse avec son Dieu. Le Dieu intérieur qui parle, l'âme qui écoute : voilà la piété. Le Dieu caché est toujours le Dieu présent et actif dans l'humanité ; la religion exprime avant tout le culte de ce Dieu intérieur, religion de l'esprit, issue de la présence de l'esprit dans l'homme. « Le Saint-Esprit « est l'esprit de Dieu immanent dans l'homme et il exerce sur l'esprit de « l'homme une action immédiate, perçue par la conscience ». La certitude

religieuse a donc sa valeur propre et son origine spécifique : loin de découler du travail rationnel, de l'élaboration spéculative, elle repose uniquement sur le sens de la vie subjective ; elle relève de l'ordre du cœur : elle est une fonction pratique et personnelle du sujet » (G. Michelet, *Dieu...*, p. 185-187). Comme type de ce courant d'idées, ou peut prendre H. Bois, *La valeur de l'expérience religieuse.*

« La piété, dit Sabatier reprenant le mot de Pascal, n'est rien si ce n'est Dieu sensible au cœur » (*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, p. 269).

III. Modernistæ. — Præcipui inter eos qui fidem catholicam rejecerunt, sunt : Loisy, Tyrrell, et auctores operis *Programma dei modernisti ;* inter eos qui catholici remanserunt, satis est notare E. Le Roy (1). Eorum theoria :

1. *Negative* spectata implicat agnosticismum radicalem, quippe quæ criticam Kantii et Spenceri aperte accipiat et omnes demonstrationes metaphysicas existentiæ Dei viam esse atheismo profiteatur : cf. Michelet, *loc. cit.*, p. 191-194 et Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, p. 36-40.

2. *Positive* spectata implicat *immanentiam* vitalem vi cujus phænomenon religiosum dicitur procedere « ex indigentia quapiam seu impulsione », et « in sensu quodam intimo collocari debet », quem « nullum secundum fideismi scita prævertit mentis judicium », qui ex subconscientia exurgit et in quo percipitur immediate divina ipsa realitas tamquam objectum et sui causa intima. Cf. Encycl. *Pascendi*, ap. Denz.-B., n. 2074 et 2081 ; Michelet, *loc. cit.*, p. 195-199 ; Chossat, col. 810 sq. et Alb. Valensin, art. *Immanence*, in D. A. F. C., col. 574-578. Quæ explicatio arcte connectitur cum theoriis protestantium liberalium.

Parmi les protestants *modernistes* au sens strict du mot, nous citerons

(1) Sur le nom, la définition et l'origine historique du Modernisme, on consultera Rivière, art. *Modernisme* dans le D. T. C., col. 2011-2012 et 2019-2021 et mieux encore l'ouvrage du même auteur, *Le Modernisme dans l'Eglise*, Letouzey, 1929. — Laissant au cours de Théologie fondamentale le soin d'étudier en détail le modernisme (tout de même que les théories protestantes sur la foi) dans son histoire et dans ses doctrines, nous ne donnerons pas ici de bibliographie spéciale sur les principaux représentants de cette hérésie désormais célèbre. Contentons-nous de signaler entre tous les documents publiés par les modernistes eux-mêmes sur le modernisme les trois suivants : A. Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, 3 vol., Nourry, 1931 ; R. Gout, *L'affaire Tyrrell*, Nourry, 1910, ouvrage tiré seulement à 300 exempl. mais extrêmement précieux pour la connaissance des idées fondamentales du principal moderniste anglais catholique ; enfin H. Bois, *Une conception moderniste du dogme* (Le Roy), ib., 1908

seulement deux auteurs comme plus caractéristiques. Le premier sera le Prof. MACMURRAY ; il nous est connu par le P. d'Arcy dans son livre *The nature of belief* qui cite de lui p. 240 cette définition de la foi : « Faith is not a kind of knowledge, but rather a practical attitude of the will. The view that faith is a faculty of knowledge is derived from the old distinction between « certain » and « probable » knowledge, which finds its classical expression in the philosophy of Locke, and which has been modified and developed by the work of Kant and the romanticists of the nineteenth century ». Et le P. d'Arcy poursuit ainsi l'exposé de la pensée du Prof. Macmurray : « He then goes on to say that experimental science has disproved the view that knowledge can be achieved only by demonstration and that all else must rest on probability and faith. Science does not rest on knowledge but on belief, and it lives by the experimental testing and remodelling of these beliefs, and he therefore defines faith as an attitude of will, as a way of acting in the face of our ignorance » (1).

Le second auteur sera Jean PIAGET dans une Conférence sur l'*Immanence* publiée aux Éditions de l'Association chrétienne d'Étudiants de Suisse romande, Genève, Labor, 1928 (2). « Je crois que le Dieu transcendant, substance spirituelle, créateur du monde, source du miracle (et j'entends par miracle, l'intervention directe soit sur l'esprit des hommes, soit sur les êtres physiques), n'est qu'un symbole dû à l'imagination mythologique et enfantine, et sans aucun rapport avec le Dieu en esprit et en vérité que postule la conscience » (p. 27). « Si les croyances religieuses ont été ainsi construites par l'esprit humain et si le besoin moral et religieux, c'est-à-dire l'affirmation des valeurs et de leur réalité suprême, survit à ces constructions, c'est que le divin est en nous. Il suffit de le dégager de l'imagination ontologique. — L'œuvre propre de la pensée religieuse doit ici s'inspirer de cette révolution copernicienne que la réflexion critique a opérée dans le domaine de la philosophie des sciences... Ce n'est plus dans les choses, c'est dans la pensée que le vrai prend sa source. Il en est ainsi du divin. Toute représentation de la divinité est source de contradictions au point de vue intellectuel, d'immoralité au point de vue pratique. D'abord être naturel situé dans la nature, puis surnature cachée derrière les choses, Dieu reste insaisissable à la raison et à la conscience. Ce n'est qu'en se repliant sur elle-même et en scrutant les conditions de sa propre activité que la pensée trouve Dieu. Une comparaison nous fera comprendre le sens de cette immanence » (p. 30-31). Et l'auteur la tire de l'histoire de la théorie des nombres, pour arriver à cette conclusion « que la raison n'est ni un système d'idées ou de catégories, ni un système de lois, mais une activité constructrice... L'immanence divine apparaît comme aussi nécessaire

---

(1) Ce texte que nous venons de transcrire, exprime non pas la pensée du P. d'Arcy, mais uniquement celle du Prof. Macmurray. Bien loin d'y souscrire, le P. d'Arcy la qualifie de « a representative expression of the frankly Modernist view » et, dans les pages qui suivent, il la réfute pertinemment, estimant à juste titre que faire de la foi « non pas une faculté de connaître, mais plutôt une attitude pratique de la volonté », est une théorie spécifiquement moderniste, en opposition formelle avec l'enseignement catholique.

(2) Le titre complet de la brochure est : *Deux types d'attitudes religieuses : Immanence et transcendance*, par Jean PIAGET et J. DE LA HARPE.

à la conscience que l'immanence des nombres par rapport à l'activité rationnelle » (p. 32).

Puis il tâche à préciser la vraie signification de l'immanentisme en montrant que le Dieu immanent tel que la philosophie critique le conçoit, est aussi réel, voire plus réel, que le Dieu transcendant du sens commun. Pour celui-ci en effet, « les choses sont plus réelles que la pensée et un Dieu intérieur à la pensée apparaît dès lors comme une simple idée, autrement dit une fiction... Pour la philosophie critique au contraire, *le monde sensible est moins réel que la pensée* [souligné par l'auteur]. Le monde sensible, donc la nature entière, n'est réel que par rapport à un esprit qui l'ordonne. La science n'est pas une copie des choses mais une organisation des sensations. Il n'y a d'expérience possible que préparée consciemment ou inconsciemment par la raison. La réalité objective n'a de signification que relativement à un esprit qui la pense. Le réel et la pensée forment un tout indissoluble. La réalité suprême n'est donc pas la chose, mais la pensée... *C'est donc compromettre la réalité divine que de faire de Dieu un être* [idem]. Tout être est relatif à une pensée et autant de représentations nous donnerons-nous d'un Dieu « existant », autant d'athéismes déclencherons-nous par le fait même que la pensée dissout continuellement l'*être* pour le reconstruire épuré. Dieu est pensée. La pensée ne saurait rentrer dans les cadres de l'existence : au sens épistémologique et non psychologique où nous le prenons ici, elle est élaboration de valeurs, de nécessités idéales, de normes. Mais ces valeurs sont plus réelles que le réel : sans les normes de la pensée, l'univers sensible se pulvériserait. C'est ce qu'ont dit et redit les héritiers modernes les plus directs de cette « philosophia perennis » qu'est l'idéalisme critique, de Socrate et Platon à Descartes et à Kant : Jules Lagneau et Léon Brunschvicg » (p. 32-34) (1).

IV. Pragmatistæ. — 1. Dux eorum est præsertim W. James (2)

(1) Pour beaucoup, le modernisme est si bien et dûment enterré qu'on ne saurait plus le traiter qu'historiquement. Il y a, nous semble-t-il, une grande naïveté à penser de la sorte. Parmi les protestants actuels, dont l'influence pénètre tant de milieux catholiques non seulement en Angleterre et en Allemagne, mais en France et même en Italie — ne fût-ce que par leurs innombrables publications critiques ou historiques qui couvrent tout le champ des sciences religieuses et qui prétendent bien donner le ton et le branle à la pensée chrétienne contemporaine, — les idées fondamentales du modernisme le plus extrême ne cessent de se propager et de causer de redoutables ravages : ignorer et traiter ce mouvement intellectuel par prétérition ou par le dédain, serait nous couvrir de ridicule et équivaudrait à un aveu d'impuissance en présence d'un danger menaçant. Quant aux catholiques, s'il est heureusement vrai que, dans l'enseignement officiel et parmi les générations d'après-guerre, les principes modernistes n'ont plus cours, s'il est vrai que le scepticisme métaphysique qu'impliquent ces principes a fait place à une attitude réaliste beaucoup plus ferme, il s'en faut cependant que les germes de l'erreur soient détruits. L'accueil enthousiaste ménagé dans certains milieux catholiques aux divers volumes que M. E. Le Roy a publiés de 1926 à 1930 et où certains des principes les plus spécifiquement modernistes (agnosticisme idéaliste et immanentisme panthéistique par exemple) s'étalent au grand jour, montre que le péril est toujours actuel, qu'il persiste et que l'ennemi ne cesse de rôder « quærens quem devoret ». — Sur la nécessité et les moyens de prévenir le retour de pareille crise, cf. Bruno de Solages, *La crise moderniste et les études ecclésiastiques*, in « Rev. apolog. », juil. 1930.

(2) Brevis sed pertinens expositio ejus sententiæ datur a Tisserand, in Supplemento (1929) operis : Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 221-224.

in opere *The varieties of religious experience* (tr. fr. par F. Abauzit, *Expérience religieuse*, Alcan, 1906).

Contendit iste varia phænomena quæ dicuntur religiosa minime implicare Deum personalem, sed oriri ex sensu impotentiæ sive physicæ sive moralis. Ea admittit esse legitima, sed discretionem eorum et judicia de eis (jugements de valeur) contendit pendere ex criterio mere pragmatico quod est eorum utilitas ad vitam individui et humanitatis : « il fait siennes les observations de Myers sur la conscience subliminale rappelant et complétant celles de Leibniz sur les *petites perceptions*. L'incubation prolongée des notions subconscientes, leur explosion inopinée dans le champ de la conscience claire, surtout quand la détente de l'activité, aux heures d'abandon, laisse place à l'automatisme psychologique, suffirait à rendre compte d'un grand nombre, sinon de tous » (Pinard, D. T. C., col. 1803, et D. A. F. C., col. 1848). Ita conversiones explicantur, etc.

Au reste d'après lui, les attributs métaphysiques de Dieu, *ens a se, necessarium, unum, infinite perfectum*,... n'ont pas de sens. Ils ne prennent une signification que dans et par les ressources d'action que nous trouvons en eux. « Dieu est dans son ciel. Tout va bien pour le monde. Voilà le vrai cœur de votre « théologie » (*Pragmatism*, lect. IV, p. 121-122). C'est aussi la pensée de Leuba : « Il ne faut pas dire que l'on connaît Dieu... il faut dire que l'on s'en sert... Le but de la religion n'est pas Dieu, mais... une vie plus large, plus riche, plus satisfaisante » (ap. Pinard, loc. cit., col. 1894). Par le moi subconscient nous entrerions, d'après ces auteurs, en relations avec une Force, une Vie, une Réalité plus grande, plus étendue que le sujet. L'existence de cette Réalité ne peut faire doute non plus que le besoin que nous en sentons pour mener une vie meilleure. Cette réalité que l'on appelle Dieu est d'ailleurs finie ; elle se ramène à des moi surhumains qui nous enveloppent. Le dernier mot de James est pour un panthéisme pluralistique et finitiste, c'est-à-dire en somme un athéisme. Telle est aussi la conception que développe Wells dans son livre, *Dieu, l'invisible Roi, God the invisible King*.

2. Secrétan, in opere *La Civilisation et la Croyance*, p. 206-210 (Alcan, 1893), aliàm sententiam propugnat, — quæ ceterum aliquos hodiernos spiritualistas (quippe qui notioni finalitatis jure meritoque, sed modo indiscreto, adhæreant), plus æquo inspirare videtur. Juxta Secrétan ergo, Deus non probatur sed affirmatur :

« En disant que la collection de ce qui devient doit elle-même avoir commencé et que la série du contingent, fût-elle même infinie, ne s'en expliquerait pas mieux ; mais que ce qui, de sa nature, est par un autre, réclame l'être existant par lui-même, nous avons commencé d'exposer les motifs de notre foi. Ce n'est pas un argument. Kant l'a bien vu : c'est un sentier qui nous enlève au-dessus de la poussière des phénomènes. Je constate en moi le besoin d'affirmer l'être existant par lui-même... L'être existant par lui-même, l'être nécessaire à notre pensée est d'une nature incompatible avec la contingence ; le seul être que je puisse

concevoir comme existant par lui-même, celui que je suis obligé d'affirmer, c'est l'être absolu, c'est l'être parfait ». Cette affirmation ne dépend pas d'un processus logique : « C'est donc en dépit des apparences de la nature, de l'histoire et de la logique même que nous cherchons dans l'être parfait la cause première d'un ordre imparfait. Et pourquoi ? Parce qu'il nous est essentiel de l'affirmer... La vraie preuve, celle qui circule dans toutes les autres et qui fait leur force, c'est l'impulsion, c'est le désir. Nous tendons à la perfectionner par toutes les aspirations de notre poitrine, nos yeux la cherchent dans l'azur, notre cœur l'appelle dans le silence, nous ne l'affirmons pas comme une froide conclusion de la pensée, nous l'affirmons pour nous y rattacher, pour nous en pénétrer et pour en vivre ». — Cf. Moisant, *Dieu, l'expérience en Métaphysique*, p. 27-28, et V. Monod, *Le problème de Dieu*, p. 144-161 (1).

3. Huic pragmatismo referri debet, sed partialiter tantum, explicatio data a « philosophia nova », nempe a Bergson, Le Roy, Wilbois, etc. (2), quorum omnes formas non vacat nunc crisi subjicere, sed de quibus : cf. Pinard, D. A. F. C., col. 1848 et 1856. Sententiam modernisticam et pragmatistam E. Le Roy exponemus fuse in tomo II.

STATUS QUÆSTIONIS

I. Notiones. — *Experientia* usurpatur vel sensu activo experimentationis, vel sensu passivo et est « id quod sive in affectu, sive in intellectu experimur vel patimur sub motione alterius ; hic, sub motione divini ».

Suppositis principiis philosophorum de quibus supra, experientia religiosa intellegitur complecti : « les sensations, émotions, illuminations, réconforts qui constituent dans la pratique religieuse le donné expérimental, l'objet de science, laissant ou déniant à d'autres disciplines (la métaphysique ou la foi) le droit de s'en servir à leurs risques et périls, pour remonter jusqu'à l'inconnaissable ou l'absolu » (Pinard, D. T. C., col. 1787). Varias species experientiæ religiosæ exponit idem auctor, col. 1806 sq.

---

(1) Ce que Secrétan affirme pourrait sans doute s'admettre comme point de départ d'un raisonnement d'où l'on conclurait l'existence de Dieu ; et beaucoup de scolastiques l'admettent ainsi. Mais pour Secrétan, il n'y a pas là seulement un point de départ ; la preuve est constituée tout entière par la constatation et l'affirmation du fait, sans que celui-ci doive donner lieu à aucune justification et interprétation ultérieure. C'est donc le fidéisme pur. — Sur Ch. Secrétan, cf. Edm. Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Ch. Secrétan*, Lausanne, Faculté de théologie, 1930.

(2) Et sans doute aussi Maine de Biran, dont la théorie sur l'expérience religieuse est, dans son obscurité, fort sujettte à caution. Cf. Tisserand, ap. Janet et Séailles *Histoire de la philosophie*, Supplément (1929), p. 214-218.

De sensu religioso, cf. J. Lindworsky, S. J., *Experimentelle Psychologie*, p. 213 sq. et J. Frœbes, S. J., *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, t. II, p. 280 et 325 Si autem inquiritur de experientiis ordinis superioris sub respectu psychologico, cf. Prof. J. Howley, *Psychology and mystical experience*, Kegan Paul, 1920, P. Maréchal, *Etudes sur la psychol. des mysliques* et omnia quæ supra diximus de *cognitione mystica*, p. 573-605. Præterea, cf. d'Arcy, *The nature ob belief*, c. VIII, p. 228 sq. (1).

II. Delimitatio thesis. — Non in mentem venit denegare utilitatem experientiæ religiosæ sive ad discernendum finem nostrum qui est Deus, sive ad naturam Dei melius explicandam, et præsertim ad multas leges psychologicas determinandas. In casibus individualibus, ut imprimis in conversionibus, maxime juvabunt motus intimi in altiora et in Infinitum, consolationes et desolationes, probationes (épreuves) vel gaudia, quæ conscientiæ increduli aut peccatoris quasi sigillum divinum aliquando testantur. Ad apologetas et moderatores animarum pertinet ut, inter hæc signa vel motus, discernant elementa firma et a Deo vere signata, unde sibi liceat punctum sumere a quo incredulum ducere queant ad veritatem (2). Quæ omnia ceterum modo auctoritativo et clarissimo in Encycl. *Pascendi* reservantur : cf. Denz.-B., n. 2107.

Sed cum hæc elementa plerumque sint stricte individualia et personalia, erroribus obnoxia et illusionibus permixta, sin minus aliquando mere subjectiva, et opus solius imaginationis, cum præsertim sæpissime absint, sequitur ea non posse proponi omnibus ut argumentum generale quod metaphysice et in omni casu valeat, — hoc autem unice quærimus in præsenti inquisitione scientifica, — sed tantum paucis usu venire. Immo

---

(1) Cf. etiam Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 10 vol., Bloud.

(2) *Regulæ ad spiritus dignoscendos*, quæ in libro *Exercitiorum* S. Ignatii proponuntur non tantum valent pro viris spiritualibus qui perfectionem quærunt, sed pari modo et jure aptæ sunt ad illos dirigendos incredulos qui, cum Deum non agnoscant, eum tamen quærunt et a Deo, mediantibus his experientiis, quæruntur. — Ceterum sedulo notandum est nos posse omnino legitime uti illis motibus variorum spirituum et consolationibus desolationibusque, quando jam existentia Dei unici et certitudo fidei firmiter stabilita est : tunc enim principium discretionis et criterium firmum habemus mediante quo istos motus judicare et discernere poterimus. Pro philosophis de quibus nunc, deficit e contra omne criterium ad hanc discretionem perficiendam, cum adhuc non cognoscant Deum, immo tollant de medio omnem possibilitatem hujusmodi criterium inveniendi.

si de istis paucis agitur quibus pervia esset hujusmodi experientia, hanc eamdem etiam rejiceremus tamquam argumentum sibi soli sufficiens qua tale et criterium veritatis divinæ sive exclusivum, sive etiam principale ; et contendimus eam, si sola sumitur et judicio seu crisi rationis non subjicitur, nullam cognitionem certam et absolutam Dei gignere posse : prout ceterum historia docet.

In argumento tantum Encyclicam Pii X sequemur.

III. Nota thesis. — Absolute certa.

DEMONSTRATIO

I. Argum. generale : — *Ex falsitate præsuppositorum.*

Illæ explicationes rejiciendæ sunt quæ implicant *agnosticismum* radicalem, vi cujus denegatur rationi legitimus usus principii causalitatis et possibilitas attingendi Deum et omnem realitatem metempiricam. Cf. Denz.-B., n. 2072. Idem a fortiori dicendum de explicationibus quæ *pantheismum* profitentur, quippe qui sit necessario atheismus, ut videbimus.

Atqui sic se habent variæ explicationes de quibus in thesi. *Ergo.*

Prob. min. per partes :

1° Asserentibus omnibus recentioribus in prænotandis citatis, quæcumque vera cognitio Dei per rationem puram et intellectum probata est inde a Kantio et Spencero absolute impossibilis : quam ob causam aliam viam tentaverunt in qua experientia interna et vitalis, per symbolicas et metaphoricas formulas expressa, conciliaret autonomiam et fideismum Kantii et positivismum Spenceri. Cf. textus ap. Michelet, p. 185-201 ; et Encycl. *Pascendi*, Denz.-B., n. 2106.

2° Pantheismum pluralisticum, juxta quem non datur Deus personalis et infinitus, aperte profitetur pragmatismus a James propugnatus. Cf. Michelet, p. 177. — Pariter Schleiermacher, Sabatier, Loisy logice ad pantheismum ducuntur : « Immanentia hæc modernistarum vult atque admittit omne conscientiæ phænomenon ab homine, ut homo est, proficisci. Legitima ergo ratiocinatio inde infert unum idemque esse Deum cum homine : ex quo pantheismus » (Denz.-B., n. 2108 ; cf. n. 2087).

II. Argum. speciale : — *Ex insufficientia variorum illorum criteriorum.*

A. Experientia religiosa individualis, quæ complectitur emotiones, varia sentimenta (sit venia verbo), intuitiones cordis..., si, primo neglectis partibus rationis, sola sumitur qua talis, si deinde valor istorum datorum qua talium crisi intellectus de eis judicantis juxta normam absolutam veritatis non subjicitur, nedum argumentum firmum præbeat ad Deum probandum, sæpe potius ut obstaculum erit habenda (1).

1. Prætermisso enim intellectu, non erit nisi dispositio vel inclinatio subjectiva, consequens ludos phantasiæ et status varios variabilesque subjecti, qui sæpe ad nutum, occasione talis repræsentationis vel cogitationis evocari poterunt ; immo ejusmodi sæpe est ut rectum judicium obnubilet, et varias deordinationes sive pro individuo, sive pro societate causet (2), ut facta testantur, quatenus schismata, perturbationes sociales, vel induratio cordium contra « logicam sensus communis » inde sequuntur (James, *Pluralistic universe*, p. 307). Quæ sic a Deo procedere isti sentimentalistæ æstimant, multo rectius sæpissime aliunde sunt explicanda. Cf. Lehmen.-L., *Theodizee*, p. 19-20, et præsertim Pinard, in D. A .F. C., c. 1852.

2. Multi hanc experientiam non modo non evidentem, sed

---

(1) Ad rem P. d'Arcy : « It is incumbent on those who argue from religious experience to ally it with reason and reflection. No one ought, I think, to deny this ; only there is reflection and reflection. If it is meant that an experience is useless until it is taken over by reason as a step in its argument, this may well be going too far. All that is required is that experience should be passed by reflection, where reflection means judgement. This judgement may be instantaneous with the experience or subsequent to it. When I perceive, I perceive something. On reflection I may decide that I did not perceive what I thought I was perceiving, but I shall also decide that in perception I always perceive something. Here I have settled once and for all something of the nature of the act of perception. Similarly, with religious experience. Of course I have to look at it and decide whether it is valid — unless, as some might claim, in the very act I know and judge that it is true, — but I may be able to decide that in it I came into contact with an object which is divine. If this can be ascertained, then one can say religious experience has as such a certain validity. This is the minimum required. In other words the question to be settled is whether religious experience in any sense of the words has a specific and objective content. Many distinguished writers have answered in the affirmative. If what they say is true, then just as æsthetics has come to be accepted in modern philosophy as a legitimate branch of it, so religious experience will take its place alongside æsthetics and morals » (*The nature of belief*, p. 251-252).

(2) Exemplum habes in variis religiosis commotionibus quæ « revivals » dicuntur ; de quibus in specie, cf. Chevalier, *Essai sur la formation de la nationalité et les réveils religieux au Pays de Galles*, Alcan, 1923 ; — Langa, *Les réveils religieux*, 1902.

etiam fere nullo gradu perceptibilem patiuntur. Tunc concludendum esset vel Deum simpliciter non esse, vel saltem non esse pro eis, ideoque non esse rationi omnium cognoscibilem : quod implicat iterum agnosticismum vel idealismum radicalem.

3. Si ratio est incapax judicandi de Deo, a fortiori, « le sentiment ne peut dire si le divin vers lequel il se croit attiré ou par lequel il se croit impressionné, est immanent ou transcendant, contingent ou nécessaire, partie du monde ou son Juge suprême » ; utrum sit terminus tendentiæ vere naturalis, an constructio subjectiva imaginationis. Deest enim ei qua tali, præter rationem, omne criterium unde possit judicare talem impressionem et tendentiam ad Deum esse certo referendam, non vero esse quid mere subjectivum, et imaginationis inventum. Quare « hominum pars maxima hoc firmiter tenet tenebitque semper sensu solum et experientia, nullo mentis ductu atque lumine, ad Dei notitiam pertingi numquam posse » (Denz.-B., n. 2107). Quare demum « en se refusant à prendre l'émotion religieuse comme fondement exclusif ou principal de la foi, l'Église ne défend pas seulement ses dogmes, mais encore les droits de la raison et la dignité de l'homme » (Pinard, D. A. F. C., col. 1854).

B. Immanentia vitalis, præterquam quod agnosticismum radicalem et pantheismum (de quibus in argumento generali et ap. Valensin, *Immanence*, in D. A. F. C., c. 575), immo idealismum absolutum (ut constat ex testimonio J. Piaget : de quo idealismo cf. cursum Criticæ) aperte profitetur, falsa supponit quoad doctrinam auctorum spiritualium de præsentia Dei in anima, et re vera pseudo-mysticos Molinos vel Boehme sequitur, non vero authenticos mysticos (Denz.-B., n. 2081. — Cf. Alb. Valensin, art. *Immanence*, in D. A. F. C., col. 576-578) :

1. Ex hoc quod Deus, ut postea probabitur, nobis intime præsens est per immensitatem suam, non sequitur neque hanc præsentiam neque actionem Dei conservativam fieri conscientiæ sensibilem vel immediate percipi posse debere. Fit enim confusio apud immanentistas modernos inter ordinem ontologicum entis et ordinem psychologicum perceptionis, inter id quod est per modum *habitus* et id quod est per modum *actus*.

2. De facto hæc perceptio distincta non datur in cognitione naturali et quidquid sit de possibilitate alicujus apprehensionis confusæ divinitatis quoad præsentiam in ordine naturali, remanet

Deum esse objectum omnino improportionatum nostris facultatibus naturalibus, nec posse ullo modo distincto conscientiæ pervio attingi nisi auxilio supernaturali. Quemadmodum nullam realitatem metaphysicam distincte cognoscimus (v. g. spiritualitatem animæ) nisi per discursum, a fortiori Deum.

C. Pragmatismus.

1. Criterium pragmaticum in Logica refutatum est : cf. Jeannière, *Crileriologia*, p. 269-293. De utilitate non judicatur nisi quia jam aliunde habetur veritas ut regula. Præterea Deus non erit utilis, nisi prius est : quod est in quæstione.

2. De theoria *subconscii*, cf. Psychologiam, v. g. J. de la Vaissière, *Eléments de psychologie expérimentale*, c. VI. Quomodo autem hæc hypothesis, quæ omnia explicat per automatismum, impar sit explicandis variis phænomenis religiosis et omnem religionem pessumdet, cf. Michelet, p. 154 sq., præsertim 174-183 ; quomodo sit hypothesis aliquando utilis sed numquam explicatio ultima, cf. d'Arcy, *The nature of belief*, p. 95 sq.

3. Præterea contra pragmatismum, semper valebunt quæ dicebat Couturat, *La logique et la philosophie contemporaine*, in « Revue de Mét. et de Mor. », 1906, p. 338-339 : « Quelle est donc la valeur et quel est même le sens de cette doctrine du primat de l'action ? On célèbre sur le mode lyrique l'excellence de la vie et de l'action : « le seul critère, c'est la vie », « l'action seule est maîtresse d'action », etc., comme si l'action pouvait être une source de connaissance, un fondement de vérité et une sorte de révélation. Pour nous, ces phrases en apparence profondes sont de solennels non-sens. On n'agit pas pour agir : l'action n'a pas de raison d'être en elle-même, elle ne peut pas être une « fin en soi ». C'est l'intelligence qui lui assigne un but et qui révèle les raisons d'agir. Une idée, et même un idéal, est donc toujours nécessaire à l'action. Si cette idée est fausse, l'action ne peut qu'échouer ou même se retourner contre la fin visée. La valeur de l'action dépend donc de la vérité de l'idée qui la dirige et l'éclaire... On dit souvent : « les grandes pensées viennent du cœur » ; il serait plus juste de dire : « les grandes actions viennent de l'esprit ». En présence de ces doctrines qui affaiblissent et altèrent l'idée de vérité, il importe de maintenir ou de restaurer le primat de la raison spéculative et pour

cela de réhabiliter la logique trop longtemps négligée ou méconnue ».

Nota : 1° *Quomodo experientia religiosa sit utilis in theodicea*, cf. Moisant, *Dieu, l'expérience en métaphysique*, Conclusio, et Pinard de la Boullaye, D. A. F. C., loc. cit., col. 1857-1860.

2. Huic thesi arcte connectitur sententia quam propugnat de Divino ***R. Otto*** in suo opere : *Das Heilige*, quod gallice versum est sub titulo : *Le sacré* (Payot, 1929). De hoc opere, complura invenies in « Archives de philosophie », V, 3, p. 127 sq., ubi exposuimus eum supponere formam seu categoriam specialem pro cognitione religiosa ; et præterea : « Ami du Clergé », 10 avril 1930, p. 63-83 ; — Lemonnyer, *Le problème religieux*, ap. « Revue apologétique », nov. 1929, p. 540 ; — J. Geyser, *Intellekt oder Gemüth ? Eine philosophische Studie über R. Ottos Buch « das Heilige »*, Fribourg, Herder, 1921 ; — W. Schmidt, *Menschheitswege zum Gotteserkennen, rationale, irrationale, superrationale*, Kempten, 1923.

3. Occasione thesis præsentis, moveri posset etiam quæstio de ***psychologia religiosa :*** utrum possit dici scientia, quodnam sit ejus objectum, quænam ejus methodus, — de quibus punctis habetur magna controversia etiam inter catholicos. Nobis satis erit indicare aliquos auctores :

a) **Catholicos :** De Munnynck, *Introduction générale à l'étude psychologique des phénomènes religieux*, in « Revue des sc. phil. et théol. », 1914, p. 1-50 ; Pinard de la Boullaye, *Les méthodes de la psychologie religieuse*, in « Rev. néo-scol. », 1923, p. 263-293, 376-409 ; G. Swarts, *Salut par la foi et conversion brusque*, Vrin, 1931 ; Semaine d'ethnologie religieuse, 1931, *La conversion*, Louvain, Museum Lessianum ; J. Maréchal, *Science empirique et psychologie religieuse*, in « Recherches de sc. relig. », 1912, p. 1-61 ; Lavaud, *Psychologie indépendante et prière chrétienne*, in « Revue thomiste », 1928, p. 533-554 ; *Madeleine, l'extatique de M. P. Janet*, in « Vie spirit. », 1928, suppl., p. 114-146 ; A. Le Grand, Bruno de Jésus-Marie et A. Gardeil, *A propos de la « Madeleine » de P. Janet*, in « Études carmélitaines », oct. 1931, p. 43-136 ; J. Chanson, *Études de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la prière*, Rivière, 1927 ; etc. — In lingua germanica satis sit laudare G. Wunderle, *Einführung in die moderne Religionspsychologie*, Münich, Kösel-Pustet, 1922 ; E. Raitz von Frentz, *Wert und Grenzen der Religionspsychologie*, in « Zeit. fur Aszese und Mystik », 1927, p. 181-183 ; A. Bolley, *Gebetstimmung und Gebet*, Düsseldorf, 1930, etc. — Aliorum nomina invenientur apud Girgensohn-Gruehn.

b) **Non-Catholicos :** Præter opera W. James, *L'expérience religieuse*, trad. Abauzit, Alcan, 1906 ; Leuba, et aliorum quæ indicantur supra, p. 605 sub rubrica *non catholiques*, inter quæ notandum est præsertim opus magni momenti, Girgensohn-Gruehn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, — possunt etiam consuli : G. Wobbermin, *Die religionspsychologische Methode in Religions wissenschaft und Theologie*, Leipzig, Hinrichs, 1913 ; M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*[2], Leipzig, Reinhold, 1923 ; Flournoy, *Les principes de la psychologie religieuse*, in « Archives de psychologie », 1903, p. 33-57 et multi alii articuli in eodem periodico ; R. Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, Payot, 1925 ; Ch. Blondel, *La croyance et l'extase selon P. Janet*, in « Rev. de Mét. et de Mor. », 1928, p. 107-132 ; W. Gruehn, *Religionspsychologie*, Breslau, Hirt, 1926. Quibus addantur duo periodica : « Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung », Leipzig, Pfeiffer ; « Zeitschrift für Religionspsychologie », Gütersloh, Bertelsmann.

OBJECTIONES

Ut par est, præcipuæ responsiones quæ fideistis et modernistis dari possunt, ex fontibus theologicis desumuntur. Quod autem ad principia eorum philosophica atti-

net, jam discussio et refutatio eorum præoccupata fuit in Critica fundamentali ubi præsupposita agnostica et idealistica, a quibus omnis et tota eorum theoria pendet, solvi debent. Hic pauca tantum notanda occurrunt.

OBJ. 1ª. — Ut dicit Encyclica *Pascendi*, juxta modernistas, fundamentum religionis, sicut cujusvis vitalis phænomeni, repetendum est « ex indigentia quopiam seu impulsione », ideoque « in sensu quodam intimo collocari debet qui ex indigentia divini oritur » (Denz.-B., n. 2074).

Atqui idem contendunt omnes scholastici qui existentiam Dei ex appetitu beatitudinis repetunt, et ex dynamismo tendentiarum arguunt.

Resp. — *Dist. Maj. :* Et hæc indigentia potest sumi tamquam punctum *a quo*, quod discretioni rationis subjicitur et elementum proprie intellectuale continet, *conc.*, sibi sufficit et in se ipsa absolvitur, quin discretioni rationis subjiciatur et valorem proprie intellectualem supponat, *nego.* — *Ctra dist. min.* — Nempe scholastici hanc indigentiam tamquam absolute intelligibilem supponunt et rationem istius intelligibilitatis affirmant esse solum quoddam principium non tantum immanens naturæ, sed transcendens.

Instant 1°. — Solus sensus intimus nos ducit ad Deum. Nam cognitio nostra, sicut omnis activitas, initium et finem in Deo invenit. *Atqui* solo sensu intimo hic Deus invenitur. *Ergo* solo sensu intimo cognitio nostra finem suum attingere potest. — *Prob. min.* : Illud solo sensu intimo invenitur quod nobismetipsis est intimius. *Atqui* Deus est nobis intimior quam nosmetipsi. *Ergo.*

Resp. — *Neg. min. subs.* — Ad prob., *dist. Maj. :* in ordine ontologico, *conc.*, in ordine logico et psychologico, *subd. :* immediate, *nego*, mediate, *conc. Neg. min.* — Ad prob. min. : *dist. Maj.* : Quod nobis est intimius et nobis stricte identicum, *transeat ;* immanens sed simul transcendens, *subd.* : solo sensu intimo qui rationi non subjicitur, *nego*, qui rationi subjicitur, *conc.* — Et *ctra dist. min. et consequens.*

Instant 2°. — Atqui Deus immediate cognoscitur in immanentia vitali. — Nam ille in quo omnia judicamus immediate percipitur. *Atqui* Deus ille est in quo omnia judicamus. *Ergo.*

Resp. — *Dist. Maj. :* Ille in quo omnia judicamus per solam participationem, immediate percipitur, *nego*, per referentiam explicitam, *conc.* — *Ctra dist. min.* : ...in quo omnia judicamus per referentiam explicitam, *nego*, per participationem, *subd :* ita ut habeatur ad eum referentia *implicita* : in ordine ontologico, *conc.*, in actu affirmationis qua talis, *nego.*

Instant 3°. — Atqui Deus in cujus luminis participatione omnia judicamus, immediate percipitur. — Nam quod intus apparet immediate percipitur. *Atqui* Deus intus apparet præsentia immanenti : nam conceditur Deum esse principium obligationis. *Atqui* principium obligationis percipitur ut nobis immanens : cf. Lagneau, Le Roy, etc.

Resp. — *Dist. Maj. :* quod apparet distincte, *conc.*, in implicito conscio, *subd.* : tamquam terminus subjecto identicus, *conc.*, tamquam terminus distinctus connotatus, *nego. Ctra dist. min.* — Ad prob. min. : *Dist. Maj. :* principium ontologicum et objectivum, *conc.*, subjectivum nempe nexus naturæ, *nego. Ctra dist. min. :* principium subjectivum, *conc.*, principium ontologicum, *subd. :* ut nobis immanens, tamquam terminus, substantialiter et nobiscum identicus, *nego;* essentialiter connotatus et simul transcendens, *it. dist. :* percipitur implicite, *conc.*, explicite, *nego.*

Relatio essentialis qua activitas nostra moralis refertur ad Ens primum est omnino intrinseca et quatenus exigit Deum ut rationem sui intelligibilem nobis est stricte immanens. Sed terminus ipse, nempe Deus, etsi nobis immanens per præsentiam *ontologicam* suam, non nobis est immanens psychologice, ita ut hæc præsentia sit psychologice perceptibilis, saltem modo generali et præter casus speciales cujus possibilitatem non negamus, ut diximus quando argumentum Newmanii exposuimus et de mystica locuti sumus : sed tunc præcise simul transcendentia et distinctio apparet tamquam nota characteristica hujus præsentiæ multo magis quam immanentia.

OBJ. 2ª. — Si supponitur Deus transcendens et non tantum immanens, jam non potest methodo scientifica et rationali attingi. Etenim ut tali methodo attingeretur,

oporteret dari mensuram communem inter Deum et hominem. *Atqui* nulla dari potest. *Ergo.*

Resp. — *Nego* assertum. Ad probat. *Dist. Maj. :* oporteret dari mensura adæquata, *nego*, inadæquata, seu per analogiam, *conc.* — *Ctra dist. min.*

Instant. — Atqui talis mensura inadæquata tantum haberi potest per sensum intimum. Nam ut cognoscatur talis proportio etiam inadæquata inter Deum et creaturam, oportet *percipiatur* aliquid proprie divinum. *Atqui* hoc tantum fieri potest per experientiam et sensum intimum.

Resp. — Ad probat., *dist. Maj. :* oportet *concludatur* necessaria existentia alicujus Entis transcendentis, *conc.*, percipiatur ipsum, *nego.* — *Ctra. dist. min.*

OBJ. 3ª et aliæ invenientur apud P. Chossat, art. *Dieu*, in D. T. C., col. 821-824.

APPENDICE

SUR LA RELIGION DES NON-CIVILISÉS

Nous avons cité plus haut, p. 172, les conclusions de Mgr Le Roy sur ce sujet. Le P. Schmidt, dans son ouvrage, *Origine et évolution de la religion*, trad. Lemonnyer, 1931, en un chapitre intitulé : « La reconnaissance de l'être suprême par les psychologues et les historiens des religions », p. 249-276, cite, en faveur des mêmes conclusions, une série très importante de témoignages catégoriques. En voici quelques-uns :

J. Leuba : « La générale diffusion de la foi en un Dieu suprême est présentement admise de la plupart des ethnologues. Si les avis demeurent partagés, c'est sur l'origine de cette croyance ». Et quant à lui : « l'idée d'un Auteur s'est, à mon avis, présentée dès l'origine à l'esprit de l'homme, comme il arrive à l'enfant de cinq ou six ans qui songe soudain qu'il a fallu que quelqu'un fasse le monde » (*A psychological Study of Religion*, p. 103-104). — K. Œsterreich, de son côté, écrit des Pygmées : « C'est une chose surprenante de constater qu'ils paraissent être à peu près monothéistes... La rencontre d'un état religieux proportionnellement aussi élevé chez des peuples de civilisation si basse est un sujet de stupeur pour les savants nourris dans la doctrine classique de l'évolution » (*Einführung in die Religionspsychologie*, Berlin, 1917, p. 106-107). — K.-Th. Preuss n'est pas moins affirmatif : « Tous les savants qui ont étudié de près cette divinité suprême, s'accordent aujourd'hui à reconnaître qu'elle ne se présente pas comme l'aboutissement d'une évolution ou comme son idéale clé de voûte, mais qu'elle peut être une précoce création religieuse. De fait, il y a des cas où nous ne découvrons rien en dehors de cette unique divinité » (*Die höchste Gottheit bei den Kulturarmen Völkern*, 1922, t. II, p. 164).

Pour I.-R. Swanton, « la distance n'est pas si grande entre les religions monothéistes des peuples de haute culture et ces cultes primitifs où se rencontre l'idée d'une divinité supérieure ou suprême. Cette idée, associée d'ordinaire au ciel ou au soleil, est, en fait, étonnamment répandue... Son apparition parmi certaines races qui, à d'autres égards, s'affirment extrêmement primitives, les Australiens du Sud-est, par exemple, les Négritos et jusqu'aux Boschimans et aux Andamènes, est encore plus surprenante. En somme, le monothéisme plus ou moins épuré que nous trouvons en diverses régions du monde, peut fort bien s'être constitué de très bonne heure par voie de spécialisation d'un

Monothéisme en germe » (*Three factors in primitive Religion*, in « American Anthropologist », 1924, p. 358-365).

P. Radin, dans la Conférence que nous avons déjà citée, s'exprime ainsi : « Voilà vingt-cinq ans que Lang a publié son livre, et sa pénétrante intuition se trouve aujourd'hui confirmée. C'étaient les ethnologues qui se trompaient. Des faits précis, assemblés par d'authentiques spécialistes, sont venus remplacer ses exemples souvent trop vagues. Personne, aujourd'hui, ne conteste plus sérieusement que beaucoup de peuples primitifs croient en un Créateur suprême » (*Monotheism among primitive Peoples*, 1924, p. 21). Et ce jugemnnt sur l'évolutionnisme : « Aucun progrès ne sera possible aussi longtemps que les savants n'auront pas répudié, une fois pour toutes, cette curieuse conception qui veut que tout ait évolué, et qu'ils n'auront pas compris que certaines idées et certains concepts sont aussi essentiels à l'homme que peuvent l'être, en fonction de son être biologique, certaines réactions psychologiques » (p. 66).

Voici la conclusion du P. Schmidt, p. 275 :

« La longue liste de savants dont les noms viennent d'être cités, atteste que la question de l'Être suprême des Primitifs a franchi le défilé des contradictions radicales et des dédaigneuses prétéritions, pour pénétrer dans la zone apaisée d'une sérieuse considération et d'un examen objectif. La présence effective de cet Être suprême et son originalité ne sont plus niées par aucun spécialiste qualifié. Son archaïsme ethnologique lui-même est souvent reconnu et il ne se rencontre plus personne qui ose le rejeter absolument. Le nombre s'accroît sans cesse de ceux qui admettent l'impossibilité de le faire sortir de l'Animisme, du Magisme, du Totémisme ou du Naturisme, et qui lui reconnaissent une origine indépendante. Beaucoup, s'ils ne vont pas jusqu'à proclamer son antériorité par rapport à ces facteurs divers, avouent qu'il n'y a pas de raisons de l'estimer plus récent. Enfin, le charme de l'évolutionnisme étant rompu, du moins pour les savants les plus considérables, et les principes de l'Histoire culturelle bénéficiant d'une application de plus en plus générale, il est permis d'escompter un examen de plus en plus paisible, attentif et donc solide de toute cette question ».

BIBLIOGR. — A ces citations choisies entre beaucoup d'autres, nous joindrons un petit complément bibliographique sur les non-civilisés ou primitifs, destiné à ceux qui voudraient poursuivre un peu l'étude de cette importante question.

F. Boas, *The mind of primitive man*, London, Macmillan, 1919 ; — F. Bœsch, *Les Banyamwesi, peuple de l'Afrique orientale*, Münster, Aschendorf, 1930 ; — A.-R. Brown, *The Adaman Islanders*, Cambridge, U. P., 1922 ; — A. Cureau, *Les sociétés primitives de l'Afrique équatoriale*, Colin, 1912 ; — W. Deane, *Fijian Society*, London, Macmillan ; — S. Delmas, *La religion ou le paganisme des Marquisiens*, Beauchesne, 1927 ; — P. Descamps, *Etat social des peuples sauvages*, Payot, 1930 ; — J.-G. Frazer, *Le rameau d'or, Etude sur la magie et la religion*, trad. Stiebel et Toutain, Paris, Schleicher, 3 vol., 1903-1911 ; nouvelle édition anglaise en 8 parties et 12 vol. (*The Golden Bough*), chez Macmillan, trad. fr. en 12 vol. chez Geuthner (sept actuellement parus) ; *Totemism and Exogamy*, 4 vol., Macmillan ; — M. Halbwachs, *Les origines du sentiment religieux*, Stock, 1925 ; — G. Horne and G. Aiston,

Savage life in central Australia, London, Macmillan ; — C. Hose and W. Mc Dougall, *The pagan tribes of Borneo*, 2 vol., ibid., 1912 ; — R.-R. Marett, *The threshold of religion*, London, Methuen, 1909 et 1929 ; *Faith, hope and charity in primitive religion*, Oxford, U. P., 1931 ; — M. Mauss, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, Impr. nationale, 1904 ; — K.-Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, 1914 ; *Religion und Mythologie der Uitoto*, Göttingen-Leipzig, 1921-1923 ; — P. Radin, *Primitive man as philosopher*, New-York, Appleton, 1927 ; *The story of American Indian*, 1928 ; — E. Richet, *Les Esquimaux de l'Alaska*, Libr. littér. et scientifique, t. I, 1921 ; — L. Rollin, *Les îles Marquises*, Edit. géogr. maritime et coloniale, 1929 ; — Kn. Rasmussen, *Report of the fifth Thulé expedition*, t. VII, Copenhague, 1929 (ouvrage consacré aux Esquimaux : nous ne le connaissons pas personnellement et le citons de seconde main) ; — W.-E. Roth, *Ethnological studies among the N.-W Central Queensland Aborigenes*, Brisbane-London, Gregory, 1897 ; — R.-V. Russell and Rai Bahadur Hira Lal, *The tribes and castes of the Central Provinces of India*, 4 vol., London, Macmillan ; — L.-R. Salvado, *Mémoires historiques sur l'Australie*, tr. Falcimagne, Paris, Pringuet, 1854 ; — Fr. Sarasin, *Ethnologie der Neu Caledonier und Loyalty Insulaner*, Münich, 2 vol., 1929 ; — W.-W. Skeat and C.-O. Blagden, *Pagan racesof the Malay Peninsula*, London, Macmillan, 1906 ; — B. Spencer, *Wanderings in wild Australia*, 2 vol., London, Macmillan, 1928 ; — H. Trilles, *Le totémisme chez les Fân*, Münster, Aschendorf, 1912 ; *Chez les Fang ou quinze années de séjour au Congo français*, Desclée, s. d. ; — A. Van Gennep, *Religions, mœurs et légendes*, 5 vol., Mercure de France, 1908-1914.

Indiquons enfin deux grandes collections publiées par le *Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology :* l'une, *Annual Report* qui paraît depuis 1882, la seconde, *Bulletin* qui compte aujourd'hui près de 100 volumes, Washington, Government Printing Office ; puis une autre collection : *Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie*, publiée sous les auspices de l'Université de Paris (Institut d'ehtnologie, 191, rue Saint-Jacques), qui comporte actuellement (31 déc. 1931), une dizaine de monographies très importantes, parmi lesquelles signalons : M. Leenhardt, *Notes d'ethnologie calédonienne*, 1930 et H. Labouret, *Les tribus du rameau lobi*, 1931.

Sur l'*Origine du monothéisme*, on lira une recension très documentée de l'ouvrage de R. Pettazzoni, *Dio : Formazione e sviluppo del Monoteismo*, t. I, Rome, Soc. Atheneum, 1922, par le P. Pinard de la Boullaye, dans la « Rivista di filosofia neoscolastica », de 1925, p. 257 sq. Celui-ci met en bonne lumière la faiblesse de la nouvelle théorie « ouraniste » de Pettazzoni.

INDEX ONOMASTICUS

A

Abauzit (F.), 670.
Abbeville (Cl. d'), O. M. C., 204.
Abelé (J.), S. J., 25, 352, 360, 388, 660, 662, 663.
Adloch (Dom B.), O. S. B., 616, 617, 633.
Ægidius Romanus, 21, 141, 145.
Æschylus, 501.
Agassiz (L.), 411.
Aguirre (Card. J. d'), 617, 633.
Ailly (Card. P. d'), 138, 141.
Albertus Magnus (S.), O. P., 141, 145, 313, 677.
Albrecht (A.), 157.
Aldrich (C.-R.), 164.
Alembert (A. d'), 138.
Alès (A. d'), S. J., 122, 507-510.
Alexander VIII, 495, 512.
Algazel, 228.
Allier (R.), 162, 163, 185, 194, 195, 470, 677.
Allo (B.), O. P., 467.
Ambrosius (S.), 410, 506.
Amicus (F.), S. J., 514.
Anaxagoras, 300, 428.
Angèle de Foligno (Ste), 602.
Anselmus (S.), 109, 111, 607, 610-611, 617, 619, 620, 624, 632-638, 644.
Anwander (A.), 160.
Appühn (Ch.), 244.
Archambault (P.), 275, 406, 419.
Arcy (M.-C. d'), S. J., 124, 353, 664, 668, 672, 674, 676.
Arintero (J.), O. P., 586, 603.
Aristoteles, 2, 3, 10, 21, 25, 45, 64, 68, 107, 112, 144, 202, 224, 228, 238, 252, 253, 283, 289, 293, 294, 301-305, 313, 315, 322, 328, 343, 349, 369, 389-399, 424, 425, 426, 429, 446, 503, 504 637.
Arnauld (A.), 512, 555.
Arnim (H. von), 303.
Arnou (R.), S. J., 587.
Aron (M.), 413.
Arrhénius (S.), 652, 653, 662.
Attar, 587.
Aubry (D.), 167.
Audin (A.), 157.
Augustinus (S.), 6, 12, 61, 76, 109, 122, 132, 187, 248, 311, 410, 421, 445, 451, 505, 506, 531, 547, 552, 553, 557-560, 566, 571, 583, 591, 629.
Aupiais (P.), 163, 194.
Aurel (L.), S. J., 184, 192, 193.
Auriault (J.), S. J., 616, 617, 632.
Aveling (F.), 122.
Averroës, 137.
Avicenna, 228, 238, 587.

B

Bacon (F.), 167.
Bacon (R.), 233, 350, 557.
Bæumker (C.), 139, 157, 618, 636, 637.
Bainvel (J.-V.), S. J., 30, 585, 590, 591. 603, 608, 614, 618, 632, 644.
Balfour (A.-J.), 123.
Balmès (J.), 47, 445.
Balthazar (N.), 326, 459, 618, 632, 633, 636.
Bañez (D.), O. P., 294, 306, 453, 509-511.
Banhofer (O.), 605.
Barbado (E.), O. P., 22.
Barni (J.), 638.
Barthe (A.), 167.
Barthélemy St-Hilaire (J.), 167.
Bartlett (C.), 163.
Baruzi (J.), 589, 605.
Baschab (C.-R.), 453.
Basedowe (H.), 195.
Basilius (S.), 410, 505-506.
Bastide (R.), 605.
Baudin (E.), 140.
Baudrillart (DD. A.), 530.
Baudry (J.), 302.
Baumgarten (A.-G.), 637.
Bautain (L.-E.), 139, 140, 149.
Bayet (A.), 516-517.
Bayle (P.), 1, 138.
Beaupuy (C. de), S. J., 634.
Becher (J.), 141.
Begouen (E.), 409.
Belloc (H.), 137.
Belmond (S.), O. F. M., 135, 142.
Belot (G.), 129.
Bennett (C.), 605.

Berget (A.), 434.
Bergson (H.), 75, 242, 262, 280, 297-298, 307, 333-339, 343, 347, 394-399, 436, 442, 540-541, 637, 671.
Bernard (Cl.), 194, 329, 370, 392.
Bernardus (S.), 519, 565.
Bernardin de S[t] Pierre (J.-H.), 350, 438.
Bertalanffy (L. von), 407, 412.
Berten (A.), 157.
Berthelot (M.), 139, 167.
Bertholet (A.), 161.
Bertin (F.), 617.
Bessmer (J.), 664.
Besson (M.), 184.
Best (E.), 163.
Beth (K.), 185.
Bill (A.), 500.
Billot (Card. L.), S. J., 122, 135, 174, 187, 201, 224, 225, 445-446, 453, 457, 458, 462, 492, 496, 499, 511-522, 535.
Billuart (C.-R.), O. P., 135, 253, 293, 311, 446, 453, 510.
Binet (L.), 442.
Bissen (J.-M.), O. F. M., 566.
Blanche (F.-A.), O. P., 42, 664.
Blanqui (A.), 661.
Blic (J. de), S. J., 445, 487, 514.
Blondel (Ch.), 182-184, 677.
Blondel (M.), 19, 75, 130, 542, 603, 615, 617.
Boas (F.), 183, 196, 681.
Boëtius (An. M. S.), 110.
Bœdder (B.), S. J., 122, 353, 535, 652.
Bœgner (M.), 123, 165.
Böhme (A.), 302, 675.
Bois (H.), 667.
Boisacq (E.), 127.
Bolley (A.), 677.
Boltzmann (L.), 654.
Bonald (L. de), 139-140.
Bonaventura (S.), O. F. M., 30, 94, 143, 172, 454, 554, 557, 559-567, 569, 589, 611-612, 617.
Bonnet-Eymard (J.), S. J., 480.
Bonnetty (A.), 140, 149, 164.
Bonnier (G.), 382.
Bonniot (J. de), S. J., 326.
Bordoy-Torrents (P.), O. P., 311.
Borel (E.), 325, 382, 652.
Bossuet (J.-B.), 34, 154, 156, 201, 236, 249, 326.
Bouchitté (H.), 618.
Bouglé (C.), 182.
Bouhours (D.), S. J., 512.
Bouillier (F.), 615.
Boule (M.), 402, 412, 421, 453.
Boutroux (E.), 39, 136, 139, 239, 244, 258, 273-284, 322, 347, 380, 618, 638.
Bouvier (F.), S. J., 178, 180, 184-185, 192.
Bouyssonie (A.), 122, 326, 453, 616, 617, 628, 629, 631.
Boyer (C.), S. J., 86-87, 132, 187, 410, 557-559, 566, 583.
Branchereau (L.), 526, 530-531, 536, 552.
Branly (E.), 167.
Bréhier (E.), 19, 157, 587.
Breitung (A.), S. J., 394.
Bremond (H.), 585, 603.
Bremond (A.), S. J., 22, 38, 137, 255, 301, 305, 429, 501, 504, 555.
Brentano (F.), 236, 293, 301, 326.
Breuer (A.), 316, 318, 319.
Briault (M.), 163.
Bricout (J.), 122, 160, 178.
Bridet (L.), 536.
Brightman (E.-S.), 137.
Brochard (V.), 503.
Broglie (abbé P. de), 186, 326, 453, 517.
Broglie (L. de), 280-281.
Broglie (G. de), S. J., 424, 426.
Bros (A.), 159, 178, 184, 191-193, 201, 214.
Brosnan (W.-J.), S. J., 122, 186, 311, 319, 324-326, 330, 392, 459, 470.
Brosses (C. de), 180.
Brown (A. R.), 681.
Browne (H.), S. J., 604.
Brown-Sequard (C.-E.), 438.
Brownson (O. A.), 536.
Brücker (J.), S. J., 164.
Brunetière (F.), 34, 35, 166.
Brunhes (B.), 652, 656-657, 659.
Bruni (G.), 30.
Brunner (P.), 428.
Bruno de Jésus-Marie, O. C., 589, 677.
Brunold (C.), 653.
Brunschvicg (L.), 19, 22, 58, 137, 221, 222, 280, 281, 310, 336, 669.
Brunsmann (J.), S. V. D., 160, 180, 185, 198, 664.
Bruyne (E. de), 5, 120, 124, 157, 326.
Buschan (G.), 159.
Büchner (L.), 327.
Buckland (W.), 350.
Buonpensiere (H.), O. P., 187.
Burdo (C.), S. J., 361.
Bureau (P.), 184.
Buridanus (J.), 296.
Burnichon (J.), S. J., 536.
Burnouf (E.), 167.
Butler (dom C.), O. S. B., 575, 583, 585, 588, 604.
Buysse (P.), 122, 164, 166, 174, 189, 213, 453.

C

Cabannes (J.), 658, 659.
Cadière (L.), 172.
Caird (E.), 618.
Çakya Mouni (Bouddha), 167, 168, 191, 202, 203, 501.

Cajetanus (Th. de Vio, Card.), O. P., 65, 156, 294, 353, 453, 508-511, 637.
Calmet (Dom A.), O. S. B., 453.
Cano (M.), O. P., 21.
Caramuel (J.), 1.
Carnot (N. S.), 657.
Carnoy (A.), 127, 166.
Caro (E.), 243.
Carton (P.), 557.
Castelein (A.), S. J., 445.
Cathrein (V.), S. J., 159, 163, 166, 199, 200, 446, 470, 499.
Caullery (M.), 409, 412, 416.
Cavallera (F.), S. J., 604.
Cayré (O.), A. A., 566, 583, 604.
Celesia (P.), 326.
Challaye (F.), 298, 540.
Chambat (Dom L.), O. S. B., 236, 253.
Chanson (J.), 677.
Chantepie de la Saussaye (P.-D.), 161.
Chapman (Dom J.), O. S. B., 587.
Charles (P.), S. J., 163, 194, 196, 207, 638.
Charmot (F.), S. J., 23, 29.
Chenu (M.-D.), O. P., 21.
Chesterton (G.-K.), 30.
Chevalier (J.), 22, 275, 302, 334, 335, 347, 366, 384, 396, 540, 674.
Chiocchetti (E.), O. F. M., 188.
Chollet (DD. J.-A.), 452, 479.
Chossat (M.), S. J., 122, 130, 135-138, 141, 143, 147, 149, 186, 188, 236, 292, 293, 300, 306, 309, 311, 326, 453, 505-511, 535, 618, 653, 664, 665, 667, 678.
Chureh (F.-J.), 536.
Cicero, 21, 158, 175, 187, 429, 433, 504-505.
Claeys-Bouüaert (P.), S. J., 453.
Claude d'Abbeville, O. M. C., 204.
Clausius (R.), 652, 653, 654, 660.
Clarke (S.), 154.
Clemen (C.), 161, 207.
Clémenceau (G.), 328.
Clemens Alexandrinus, 187.
Codrington (F.-H.), 163.
Colbacchini (A.), 163, 183.
Colin (H.), 326, 417.
Collin (R.), 323, 326, 359, 360, 361, 367, 368, 370, 376, 394, 413, 417.
Comte (A.), 138, 158, 176, 327, 328.
Condamin (A.), S. J., 164, 172.
Condillac (E.-B. de), 138.
Condorcet, (M.-J.-C. de), 177.
Confucius, 165, 191.
Cook (A.), 618.
Corset (J.), S. J., 366.
Corte (M. de), 19, 302.
Cotter (A.-C.), S. J., 652.
Couchoud (L.), 175.
Couderc (P.), 434.
Coulange (L.), 138.
Coulet (P.), S. J., 359.
Cournot (A.), 325, 389, 677.
Cousin (V.), 1, 615.
Couturat (L.), 622, 660, 661, 662, 676.
Crébillon (P.), 185.
Cresson (D.), 38.
Creuzer (F.), 186.
Cristofoli (A.), 140.
Croce (B.), 188, 541-542.
Cruchon (G.), S. J., 504.
Cuénot (L.), 326, 331, 349, 358, 366, 369-370, 391, 393, 411, 414, 416, 419, 440.
Cureau (A.), 681.
Cusa (Card. Nicol. de), 313.
Cuvillier (A.), 182.
Cuvier (G.), 362, 411.
Cyprianus (S.), 187.

D

Dacquë (E.), 363.
Dahlmann (J.), S. J., 174.
Dalbiez (R.), 326, 394, 437.
Dale (A.-M.), 164.
Daniels (A.), O. S. B., 157, 618.
Darbon (A.), 615.
Dario (J.-M.), S. J., 326.
Darwin (C.), 322, 323, 328, 402, 415, 438, 439.
Dasgupta (S.-N.), 168.
Dauriac (L.), 285, 616.
David (R.), 214.
Davy (M.), 184.
Dawson (C.), 177.
De Backer (St.), S. J., 453.
De Bruyne (E.), 5, 120, 124, 157, 326.
De Corte (M.), 19, 302.
De Groot (J.), 164.
Dehove (H.), 192, 326, 453, 638.
Delacroix (H.), 605.
Delafosse (M.), 162.
Delage (Y.), 8, 9, 330, 407.
Delaporte (L.), 164.
Delaye (E.), S. J., 236.
Delbet (P.), 325, 382.
Delbos (V.), 342, 536, 638, 665.
Delmas (C.), S. J., 293.
Delmas (S.), 681.
Delphy (J.), 412, 414.
Delvaille (J.), 177.
Democrites, 327.
Dempf (A.), 343, 559, 618.
De Munnynck (M.), O. P., 42, 68, 69, 77, 81, 108, 115, 117, 119, 122, 187, 256, 271, 281, 335, 542, 573, 587, 604, 616, 617, 622, 642, 677.
Deneffe (A.), S. J., 638.
Dendis (A.), 362.
Denis (F.), 204.
Denzinger-Bannwart, 122.
Depéret (C.), 421.
Deploige (S.), 184, 192, 480.
Descamps (Baron Em.), 122, 178, 184, 187.
Descamps (P.), 681.
Descartes (R.), 15, 31, 32, 46 47, 49,

109, 222, 226, 297, 327, 572, 612, 613, 617, 620, 626-627, 632, 633, 637, 669.
Desdouits (Th.), 257, 258.
Diderot (D.), 138, 327.
Didio (Dr. C.), 453.
Dieckmann (H.), S. J., 36, 175, 185.
Diès (A.), 301.
Dimier (L.), 346.
Dingler (H.), 224.
Dionysius Alexandrinus, 431.
Dionysius Cartusianus, 141.
Dolezich (G.), 584.
Domet de Vorges (Cte E.), 618.
Donat (J.), S. J., 122, 250, 409, 411, 445, 459, 573, 638, 652, 664.
Donaux (F.), S. J., 369.
Doré (H.), S. J., 164.
Dorlodot (H. de), 410, 411.
Dorsch (E.), S. J., 160, 598.
Downey (DD. R.), 137, 163, 214.
Drawbridge (L.), 167.
Dressel (L.), S. J., 652.
Driesch (H.), 326, 360, 363, 368, 369.
Droege (T.), C. SS. R., 118.
Du Bois-Reymond (E.), 138.
Dubot (Th.), 167.
Du Cange (Ch.), 22.
Duhem (P.), 29, 167, 280, 293, 294, 313, 652, 659.
Dumas (G.), 184, 190, 409.
Dumesnil (G.), 114.
Du Pasquier (L.-G.), 383, 385.
Duplessis (J.), 167.
Dupont (P.), 659.
Dupréel (E.), 177.
Duquesnoy (F.), 453.
Durandus a S. Porcino, O. P., 448.
Durantel (J.), 122, 567.
Durkheim (E.), 162, 175, 176, 180-183, 192, 193, 480, 481, 494.
Du Roussaux (L.), 472.
Dutilleul (J.), S. J., 605.
Dyroff (A.), 122, 617, 618.

E

Eadmerus, 610.
Eckhart de Hochheim (J.-G.), O. P., 587.
Eisler (R.), 332, 454.
Einstein (A.), 663.
Elfes (A.), 8, 122.
Elisée de la Nativité, O. C., 588.
Elliot-Smith (G.), 412.
Elter (E.), S. J., 445, 447.
Empedocles, 661.
Engert (J.), 118, 573.
England (F.-E.), 638.
Eunomius, 526.
Epicurus, 327, 390.
Erdland (A.), 163.
Ernout (A.), 127, 175.
Esser (Th.), O. P., 618.
Etcheverry (A.), S. J., 39.
Eucken (R.), 36.
Evhemerus, 180.
Eymieu (A.), S. J., 167, 445, 453, 652.

F

Fabre (J.-H.), 364, 365, 441, 547.
Fabre d'Envieu (J.), 531, 536, 554.
Farago (J.), 157.
Farges (A.), 122, 186, 236, 311, 575, 584-585, 604.
Farmer (H.-H.), 605.
Farnell (L.-R.), 123, 169, 170, 504.
Farrell (W.), O. P., 451.
Fauconnet (P.), 182.
Faulhaber (L.), 118, 122.
Faure (J.-L.), 9, 328, 331, 414.
Faye (H.), 652.
Fénelon (F.), 390.
Ferretti (A.), S. J., 446, 453.
Feuerbach (L.), 138, 198.
Fichte (J.-G.), 136, 527, 530.
Ficinus (M.), 527.
Filliâtre (Ch.), 618.
Fischer (E.-L.), 618, 635.
Fleischmann (A.), 224, 311, 394.
Flers (R. de), 167.
Flint (F.-S.), 168.
Folghera (J.-D.), O. P., 326.
Follet (R.), S. J., 168.
Fonk (A.), 530, 535, 536, 544, 549, 557, 604, 605.
Fontenelle (B. de), 177, 185.
Forest (A.), 30, 39, 124, 615.
Fouillée (A.), 327, 347, 618.
Franck (Ad.), 204.
Franck (C.), S. J., 394.
Franzelin (Card. B.), S. J., 117, 122, 453, 458, 535, 549.
Frazer (J.), 123, 182, 681.
Frick (Car.), S. J. : cf. Pesch-Frick.
Frins (V.), S. J., 122, 446, 448.
Frœbes (J.), S. J., 535, 672.
Frohschammer (J.), 102, 104, 261.
Fuetscher (L.), S. J., 117.
Fulliquet (G.), 461.
Fuzier (J.), 618.

G

Gagnebin (S.), 322, 351.
Galtier (P.), S. J., 410, 594-595.
Gardeil (A.), O. P., 13, 21, 30, 32, 71-73, 76, 94, 114, 278, 283-284, 293, 380, 394, 567, 575, 577, 579-582, 594, 596, 598, 599, 601, 602, 604, 677.
Gardette (L.), S. J., 185.
Garrigou-Lagrange (R.), O. P., 40, 115, 122, 123, 135, 143, 149, 155, 156,

187, 224, 228, 232, 235, 236, 258, 260, 291, 293, 297, 298, 306, 308-309, 311, 326, 327, 372, 427-428, 594-599, 604.
Garzilli (N.), 531.
Gasser (DD. V.), 551.
Gatterer (A.), S. J., 326.
Gaudeau (B.), 34, 144, 149, 617.
Gaultier (J. de), 22, 40.
Gaunilo, 611, 619, 620, 634.
Gauss (Ch.-F.), 387.
Gauthier (H.), S. J., 281.
Gay (DD. C.), 655, 658.
Gayraud (H.), 157, 236, 258, 293, 309, 326, 353, 440.
Gegenbaur (K.), 362.
Geiger (Fh.), 569-570, 573.
Gemelli (A.), O. F. M., 188.
Geny (P.), S. J., 45, 107, 157, 218, 229, 236, 251, 253, 606.
George (A.), 281, 418.
Gerdil (Card. H.), 527, 536.
Gerest (G.), O. P., 604.
Geuchi-Kato, 170.
Geyser (J.), 28, 117-118, 123, 569, 570, 573, 618, 677.
Gillen (J.-F.), 164, 193.
Gillet (M. S.), O. P., 6, 20, 25, 453, 504.
Gillet (M.), S. J., 443.
Gillouin (R.), 335.
Gilson (E.), 5, 7, 19, 30, 31, 40, 56, 94, 108, 109, 123, 143, 157, 172, 221, 226, 236, 293, 301, 306, 310, 317, 440, 454, 467, 493, 536, 557, 559-567, 612, 618, 634.
Gioberti (V.), 526-529, 536, 544, 554, 570.
Giovanni (V.), 531, 536.
Girgensohn (H.), 605, 677.
Gisler (A.), 664.
Gisycki, 198.
Glasenapp (H. von), 168.
Glockner (H.), 432.
Goblet d'Alviella (Comte F.), 180.
Goblot (E.), 41, 328, 341, 344, 356, 606.
Goldenweiser (A.), 163.
Goldsmith (O.), 9, 407.
Gonet (J.-B.), O. P., 292, 446, 453, 510.
Gouhier (H.), 177, 536, 554-555.
Goury (G.), 188, 411.
Goût (R.), 667.
Goyau (G.), 665.
Grabmann (M.), 123, 124, 454, 557, 566, 567, 604, 618.
Graebner (F.), 159, 163, 213.
Graf (G.), 118.
Grandjean (F.), 335.
Grandmaison (L. de), S. J., 27, 160, 161, 167, 175, 181, 199, 467, 575, 585, 586, 604, 605, 664-665,.
Grange (A.), S. J., 402.
Grasset (M.), 164, 411.
Gratry (A.), 123.
Grausem (J.-P.), S. J., 584.
Gredt (Dom J.), O. S. B., 63, 132, 453, 606.
Green (T.), 523.
Grégoire (V.), 326, 410.
Gregorius Magnus (S.), 505.
Gregorius Nazianzenus (S.), 122, 129, 430.
Gregorius Nyssenus (S.), 430.
Grin (E.), 671.
Grivet (J.), S. J., 122.
Grousset (R.), 168, 203.
Grûber (H.), S. J., 176.
Gruehn (W.), 605, 677.
Grundler (V.), 570, 573.
Grünwald (G.), 157.
Grutzmacher (R.), 394.
Guérinot (A.), 168.
Guibert (J. de), S. J., 124, 575, 586, 598, 600, 603-605, 652.
Guigniant (J.), 186.
Guigues du Pont, 584.
Guillaume (P.), 182.
Guilleminot (H.), 652-654.
Guillet (J.), O. P., 567.
Gulielmus ab Alvernia, 317.
Gunther (A.), 103.
Gurvitch (G.), 573.
Gusinde (M.), S. V. D., 163.
Gutberlet (C.), 123.
Guyau (M.-J.), 461, 661.
Guyénot (E.), 412, 414-416, 418.
Gwatkin (H.), 123.

H

Habert (O.), 480.
Haeckel (E.), 136, 166, 327, 403, 415, 658 661.
Halbwachs (M.), 681.
Halévy (D.), 661.
Halleux (J.), 168, 187, 236, 293, 326, 454.
Hallo (E.), O. P., 168.
Hamelin (O.), 3, 118, 219, 224, 265, 302, 307, 606, 612, 614-616, 618.
Hamilton (W.), 139.
Harent (St.), S. J., 454, 458, 507, 664.
Harlez (C. de), 164, 186.
Hartland (Sidney), 206.
Hartmann (E. von), 356.
Hasenfuss (J.), 638.
Haussherr (I.), S. J., 527.
Hazard (P.), 188.
Hébert (M.), 309.
Héfélé-Leclercq, 527.
Hegel (G.-W.-Fr.), 136, 265, 332, 333, 432, 527, 530, 614, 615, 633, 644.
Heidegger (M.), 571, 572.
Heiler (G.), 605.
Heine (H.), 661.
Heisenberg (W.), 280.
Henry (J.), 536.

Heraclites, 327, 491, 661.
Héring (J.), 570, 571, 573.
Héritier (J.), 589, 604.
Hervæus Natalis, O. P., 291, 294, 316.
Hessen (J.), 117, 118, 124, 552-557 558, 566.
Hieronymus (S.), 466.
Hingstone (R.-W.-C.), 364-365.
Höffding (H.), 36, 541.
Holbach (P. Dietrich, Baron d'), 138.
Hoffmann (R.), 163.
Holtum (Dom G. von), O. S. B., 327.
Homerus, 432, 501.
Hontheim (J.), S. J., 122, 130, 135, 186, 224, 293, 315, 353, 437, 453, 521, 618, 619, 638, 639, 652, 664.
Hoornaert (R.), 589.
Horne (G.), 681.
Horten (M.), 136.
Horton (W.-M.), 140.
Hose (C.), 682.
Howison (G.-H.), 137.
Howitt (A.-W.), 163, 193, 195.
Howley (J.), 604, 672.
Hubert (H.), 185.
Huby (J.), S. J., 160, 161, 164, 170, 202, 598.
Hügel (F. von), 123, 605.
Hugo (V.), 515.
Hugon (E.), O. P., 122, 123, 149. 564.
Hugonin (F.), 526, 531, 536.
Hugueny (Et.), O. P., 454, 585, 586.
Hull (E.-R.), S. J., 160.
Hulst (M. d'), 123, 223, 236, 259, 260, 293, 311, 326, 346, 354, 449, 453, 478, 479, 482, 515, 522, 650.
Humbertus de Romanis, O. P., 7, 402.
Hume (D.), 138.
Huot (L.), 205, 206.
Hurtaud, (J.), O. P., 618.
Husserl (E.), 569-573.
Huxley (Th.), 138.

I

Inauen (A.), S. J., 638.
Inge (W.-R.), 587.
Isenkrahe (C.), 652, 653.

J

Jacobi (H.), 140.
Jacobsen (J.-P.), 179.
Jacquelot (I.), 614.
Jaeger (W.), 302.
Jamblicus, 526.
James (William), 136, 140, 330, 397, 440, 669, 673, 677.
Janet (Paul), 320, 322, 326, 332, 356, 357, 358, 361, 363, 365, 366, 371 372, 376, 380, 390-391, 433, 437-438, 605, 618, 646-647, 669, 671, 677.
Janet (Pierre), 120.
Jankélévitch (S.), 335.
Jansen (B.), S. J., 87, 90, 92, 109, 118, 638, 643, 645.
Janssens (DD. Ed.), O. S. B., 122, 618, 638.
Jastrow (M.), 176, 192.
Jean de la Croix (S.), O. C., 578, 588-589, 600, 602.
Jeannière (R.), S. J., 39, 48, 107, 140, 187, 676.
Jeans (J.-H.), 434.
Jean Sans-Fiel, 532, 536, 537.
Jeiler (J.), O. F. M., 566.
Jevons (J.-B.), 160-161.
Joannes Chrysostomus (S.), 505.
Joannes Damascenus (S.), 128, 315.
Joannes a S. Thoma, O. P., 293, 445-446, 453, 508, 539, 580-581, 593-594.
Joannis (J. de), S. J., 364.
Jolivet (R.), 38, 223, 236, 259, 288, 293, 298, 301, 307, 309, 335, 347, 539, 542, 549, 567, 615, 629, 629-631.
Joly (H.), 364, 367, 400, 403.
Jones (T.), 573.
Joret (F.-D.), O. P., 586, 604.
Joyce (P.), S. J., 123, 135, 201, 293, 297, 313, 326, 453, 618, 638, 645, 646.
Junod (H.-A.), 163.
Juvenalis, 505.

K

Kalin (Dom B.), O. S. B., 123.
Kallen (H.-M.), 397.
Kant (E.), 16, 40, 45, 46, 57, 58, 59, 63, 68, 73, 84, 87, 90, 95, 96, 108, 110, 113, 139, 145, 152, 153, 239, 242, 243, 256, 258, 262, 274, 283, 298, 342, 347, 353, 354, 363, 366, 369, 398, 431, 439, 440, 461, 462, 478, 481, 482, 487, 500, 515, 521, 540, 607, 614, 615, 619, 620, 622, 623, 633, 636-644, 646-651, 667 670, 673.
Kasteren (P.), 536.
Keane (A.-H.), 174, 206.
Keith (A.), 394.
King (J.-H.), 185.
Kirfel (H.), 157, 311.
Kirk (K.-E.), 605.
Klein (J.), S. J., 326, 383, 385, 387, 388, 391.
Kleutgen (J.), S. J., 122, 123, 132, 156, 186, 226, 236, 238, 293, 311, 326, 354, 453, 538, 546, 618.
Kneller (K.-A.), 167.
Köhler (W.), 363.
Koppers (W.), S. V. D., 160, 163.
Kosary (J.), 177.
Kortleitner (F.-X.), 171.
Koyré (A.), 610, 618, 634, 638, 643.
Kranischfels, S. J., 326.
Krebs (E.), 604.

Kremer (R.), C. SS. R., 40.
Krose (H.-A.), S. J., 173.
Krzesinski (A.), 664.
Kuenburg (M.), S. J., 638.
Kuiper (V.), O. P., 20.

L

La Barre (A. de), S. J., 30.
Labbé (A.), 412.
Labouret (H.), 682.
Lachelier (J.), 1, 151, 152, 153, 343-347, 378, 399, 615, 651.
Lacombe (R.), 480.
Lacroix (J.), 30.
Lactantius, 175, 187, 505.
La Fosse (S. de), 187, 188.
Lagneau (J.), 139, 638, 669, 678.
Lagrange (M.-J.), O. P., 172, 301.
La Harpe (J. de), 668.
Lahousse (G.), S. J., 454.
Lahr-Picard, S. J., 123, 154, 192, 233, 260, 284, 293, 322, 326, 327, 353, 380, 453, 460, 619, 638, 645, 650.
Lalande (A.), 2, 25, 38, 175, 177, 190, 239, 342, 406, 663.
Lamarck (A. de), 328, 415.
Lamartine (A. de), 434.
Lamballe (E.), Eud., 599, 404.
La Mettrie (J. de), 138, 356.
Laminne (DD. J.), 177
Lamennais (F. de), 139, 210.
Lamont (W.-D.), 523.
Lamy (B.), 613, 617.
Lang (A.), 161, 171, 185, 186, 192.
Langa (G.), 674.
Lange (F.-A.), 438.
Langevin (P.), 280.
Lanversin (F. de), S. J., 603.
Laporte (J.), 327.
Lapparent (A. de), 321, 326.
Lasserre (P.), 335.
La Taille (M. de), S. J., 166, 583, 585, 589-600, 604.
Lattey (C.), S. J., 123.
Laurie (S.), 123.
La Vaissière (J. de), S. J., 322, 326, 411, 425, 556, 676.
La Vallée Poussin (L. de), 168, 203.
Lavaud (M.-B.), 677.
Lazerges (E.), 416.
Le Bachelet (X.-M.), S. J., 526.
Lebreton (J.), S. J., 25, 28, 30, 587, 589, 664.
Leclerc du Sablon (M.), 329, 438, 440,.
Le Dantec (L.-M.), 136, 330, 652.
Leenhardt (M.), 682.
Lefèvre (F.), 31.
Legros (G.-V.), 364.
Lehmann (E.), 161.
Lehmen, S. J., 123, 186, 326, 618, 674.
Lehu (L.), O. P., 445-447.
Leiber (R.), S. J., 454.
Leibniz (G.-W.), 1, 222, 239, 308, 328, 380, 381, 431, 613-614, 617, 620, 622, 623, 627-628, 633, 637, 640, 642, 670.
Lejeune (F.), 575.
Lemaître (A.), 198.
Lemaître (Ch.), S. J., 20.
Lemaître (G.), 663.
Lemarié (O.), 129.
Lemonnyer (A.), O. P., 20, 184, 187, 190, 192, 214, 677.
Lexa (F.), 185.
Lennerz (H.), S. J., 103, 106, 122, 123, 141, 149, 532-535.
Leo XIII, 538.
Lepidi (A.), O. P., 616, 617, 632.
Lepsius (C.-R.), 501.
Lercher (L.), S. J., 454, 565, 573, 598, 604.
Le Roy (DD. A.), 161, 163, 172, 173, 186, 190, 207, 680.
Le Roy (E.), 19, 38, 129, 130, 140, 153, 188, 220, 222, 223, 235, 258, 259, 280, 282, 297, 298, 309, 335, 336, 339, 392, 400-405, 411, 440, 442, 443, 541, 618, 627, 642, 647, 667, 669, 671, 678.
Leroy (O.), 163, 184, 194, 195.
Léry (J. de), 204.
Lesserteur (E.-C.), 159, 187.
Lessius (L.), S. J., 122, 446.
Le Tellier (M.), S. J., 511, 512.
Leuba (J.-M.), 605, 670, 677, 680.
Levasti (A.), 618.
Lévinas (E.), 573.
Lévy-Brühl (L.), 180, 182, 184, 193-197, 634.
Liberatore (M.), S. J., 446.
Limbourg (M.), S. J., 323.
Lindworsky (J.), S. J., 672.
Linné (C.), 411.
Littré (E.), 328.
Lobstein (P.), 123, 141, 666.
Lockhart (W.), 535.
Lodiel (D.), S. J., 326.
Loeb (J.), 330, 358, 366, 367, 437.
Loinaz (J.-R.), S. J., 4, 116, 122, 136, 148, 261, 353, 606, 618.
Loisy (A.), 137, 667, 673.
Lortal (R.), 311.
Lottin (Dom J.), O. S. B., 387, 445-447 454, 480.
Lotze (H.), 665.
Louismet (Dom S.), O. S. B., 604.
Lowie (R.-H.), 163, 193, 194, 196.
Loyola (S. Ignace de), 10, 672.
Lubbock (J.), 158, 205.
Lucretius, 185, 327.
Ludovic de Besse, O. M. C., 599, 604.
Luquet (H.), 165, 261, 262, 443.

Luther, 665.
Luyckx (B.-A.), O. P., 566.

M

Macalister (R.-A.), 394.
Mac Dougall (W.), 326, 395.
Mac Keough (M.), 420.
Mac Murray (J.), 668.
Mac Taggart (J.-E.), 615.
Maeterlinck (M.), 661.
Mahomet, 202.
Maillet (E.), 326.
Maïmonides, 251.
Mainage (Th.), O. P., 164, 168, 207.
Maine de Biran (F. P. G.), 671.
Malebranche (N. de), 92, 526-529, 536, 547, 553-555, 568, 570, 629, 630, 634.
Mallebrancq (P.), S. J., 122, 243.
Mallon (A.), S. J., 170.
Mandonnet (P.), O. P., 6, 123.
Manquat (M.), 326, 369.
Mansel (H.-L.), 139.
Manser (G.-M.), O. P., 124.
Mansion (A.), 302.
Maquart (F.-X.), 63.
Marc (A.), S. J., 76, 79.
Marchal (R.), S. J., 661, 662, 663.
Maréchal (J.), S. J., 12, 13, 22, 24, 42, 57-114, 217, 226, 244, 259, 262, 289, 293, 321, 443, 529, 540, 573, 575, 576, 582-585, 587, 588, 602, 604, 614, 616, 638, 639, 643, 645, 664, 672, 677.
Marett (R.-R.), 180, 682.
Margerie (A. de), 5, 123, 186, 326, 453, 618.
Maritain (J.), 19, 25, 30, 76, 301, 335, 559, 586, 604, 637, 659.
Martin (J.-P.), S. J., 530-533.
Martindale (C.), S. J., 160.
Martineau (Cl.), 447, 499, 500, 505, 512.
Martineau (James), 523.
Martinon (J.), S. J., 514.
Martins (Ch.), 438.
Mason (Fr.), 412.
Mastrius (B.), O. F. M., 294.
Massignon (L.), 588, 605.
Massis (H.), 168.
Matthews (W.-R.), 123, 220, 395.
Mattiussi (G.), S. J., 123, 157.
Maugeri (A.), 531.
Maumigny (R. de), S. J., 585, 588-590, 600, 604.
Mauro (Sylv.), S. J., 224, 235, 293, 445, 617.
Maurras (Ch.), 176.
Maušbach (G.), 118, 123, 236, 326, 566.
Mauss (M.), 182, 185, 682.
Mayet (L.), 422.
Mayr (A.), S. J., 515.
Maximus Madaurensis, 169, 202.
Maximus Tyrensis, 169.
Meck (C.-K.), 164.
Meillet (A.), 127, 175.
Mélizan (L.), O. P., 411.
Mencken (A.-L.), 212.
Ménégoz (F.), 666.
Mennesson (J.-B.), S. J., 565.
Mentré (F.), 325, 326.
Mercier (Card. D.-J.), 40, 47, 48, 107, 123, 210, 213, 353, 459, 461, 496, 517, 518, 541, 606, 638, 664.
Merkelbach (B.-H.), O. P., 446.
Mersch (E.), S. J., 453.
Mertens (J.), S. J., 118.
Meschler (L.), S. J., 604.
Messenger (A. C.), 422, 423.
Messer (A.), S. J., 453.
Métraux (J.), 163.
Metz (A.), 313, 335, 662, 663.
Meyer (T.), S. J., 446, 499.
Meyerson (E.), 24, 322, 369, 370, 443, 662, 663.
Meynard (A.), O. P., 604.
Miceli (V.), 531.
Michel (A.), 160, 172, 173.
Michelet (G.), 122, 123, 128, 160, 178, 184, 480, 667, 673, 676.
Milhaud (G.), 326.
Mill (J. Stuart), 327.
Minges (P.), O. F. M., 611.
Minucius Felix, 430.
Moisant (X.), S. J., 20, 24, 122, 123, 405, 618, 664, 671, 677.
Moleschott (J.), 136.
Molinos (M.), 675.
Monaco (N.), S. J., 4, 122, 186, 224, 390, 443, 453, 556, 652.
Monnier (H.), 453.
Monnot (H.), S. J., 33, 38, 122.
Monod (W.), 665, 671.
Monsabré (J.-L.), O. P., 123, 186, 210, 326.
Montessus de Ballore (R. de), 383.
Montmorand (M. de), 604.
Morel (F.), 605.
Moré-Pontgibaud (C. de), S. J., 80-83.
Moreux (Th.), 326, 366, 434, 440.
Mortillet (G. de), 185.
Muckermann (H.), S. J., 411.
Mugnier (R.), 301.
Müller (J.), S. J., 459.
Müller (Max), 159, 167, 168.
Müller-Freienfels (R.), 454.
Munnynck (M. de), O. P. : cf. De Munnynck.
Murat (L.), 326, 355, 358.
Murgue (A.), 565.
Musnier (F.-R.), S. J., 512, 515.
Myers (F.-W.-H.), 670.

N

Naville (E.), 167.
Neeser (M.), 123.
Newe (H.), 573.
Newman (Card. J.-H.), 29, 436, 453, 454, 461, 464, 468, 484, 488, 489, 518, 519, 542, 592.
Newton (J.), 433.
Nicolas d'Aultrecourt, 138.
Nicolaÿ (F.), 186, 200.
Niemeier (G.), 36.
Nietzsche (F.), 661.
Ninck (C.), S. J., 56, 224, 638.
Nisard (D.), 429.
Nivard (M.), S. J., 192, 446, 449, 454, 495, 496, 498, 517, 519, 521.
Nobrega (E. de), S. J., 204.
Noël (L.), 39, 40, 45, 55, 56, 94, 536, 585.
Nys (D.), 656.

O

Ockam (G. d'), 138, 141, 296.
Œsterreich (K.), 680.
Ollé-Laprune (L.), 30, 453, 467, 468, 536.
Oman (J.), 605.
Orelly (C.), 171.
Origenes, 505, 506.
Orzechowski (St.), S. J., 446, 453.
Ottaviano (C.), 618.
Otto (R.), 198, 605, 677.
Ovidius, 381.

P

Padovani (U.), 536.
Pahamunay (J.), O. M. I., 168.
Palacios (Asin), 588.
Palhoriès (F.), 536, 568.
Palmieri (D.), S. J., 186.
Pappe (J.), 138.
Paré (Ambr.), 195.
Parmenides, 44, 72, 297.
Parodi (D.), 129, 285, 616.
Pascal (Bl.), 35, 223, 233, 248, 519, 571, 666, 667.
Pasteur (L.), 15.
Paulus (Sus), 421, 501, 505, 553, 583, 598.
Paulesco (N.-C.), 326.
Paulsen (F.), 198, 262.
Payot (J.), 138.
Pecci (Card. J.), 549.
Pécsi (G.), 652, 653, 660.
Peers (A.-E.), 605.
Pègues (T.), O. P., 306, 311.
Pelster (F.), S. J., 124.
Penjon (A.), 258.
Perez (A.), S. J., 360, 617.
Périer (P.-M.), 224, 228, 293, 324-326, 387, 390, 391, 652, 654-656.
Perny (P.), 164.
Perrier (Edm.), 407.
Perrier (R.), 406, 408, 409, 412.
Perry (W.-J.), 185.
Pesch (Ch.), S. J., 106, 122, 123, 127, 186.
Pesch (Till.), S. J., 226, 326.
Pesch-Frick S. J., 143, 286, 606.
Petau (D.), S. J., 315, 430.
Petitot (L.-H.), O. P., 604.
Petronius, 185.
Pettazzoni (R.), 682.
Pfleiderer (O.), 161.
Philippus a SS. Trinitate, O. C. 293, 583.
Philo, 587.
Philoponus (J.), 313.
Piaget (J.), 668, 675.
Piat (Cl.), 123, 160, 293, 301, 322, 332, 428, 432, 500, 501.
Picard (G.), S. J., 7, 38, 39, 45-55, 57, 86, 107, 114, 115, 167, 192, 233, 454, 538, 540, 542, 547, 549, 551, 552, 566, 575, 578-579, 586, 597, 601-604. Cf. Lahr.
Piccirelli (J.-M.), S. J., 122, 459, 633, 664.
Piéron (H.), 326, 367.
Pius IX, 17, 102, 103, 104.
Pius X, 20, 219, 563, 664, 673.
Pius XI, 20, 120, 219, 563.
Pinard de la Boullaye (H.), S. J. 122, 127, 141, 159, 160, 164, 171, 175-181, 184, 190, 192, 194, 195, 199, 207, 213, 214, 247, 480, 664, 666, 670, 671, 674, 675, 677, 682.
Pindarus, 501.
Plantefol (L.), 352, 439.
Plato, 10, 16, 17, 96, 187, 202, 267, 301, 315, 328, 378, 429, 502, 526, 547, 669.
Plotinus, 397, 587.
Plutarchus, 187.
Pohl (W.), 122, 123.
Poincaré (H.), 22, 280, 381, 389, 402, 652, 662.
Portalié (E.), S. J., 557, 566.
Porteus (S.-D.), 164.
Portman (A.-M.), 163.
Pottier (A.), S. J., 604.
Poulain (P.), S. J., 575, 577, 578, 585, 589, 600-605.
Pourrat (A.), 603, 604.
Prat (F.), S. J., 124.
Pratt (J.-B.), 413, 605.
Preger (W.), 605.
Prémare (J.-H. de), S. J., 164.
Preuss (K. Th.), 680, 682.
Pringle-Pattison (A.-S.), 36, 123.
Proudhon (P.-J.), 347.
Prümmer (D.-M.), O. P., 446-448.
Przibilla (M.), S. J., 453.
Przywara (E.), S. J., 36, 89, 93, 109, 112, 123, 363, 571, 573, 616, 638.
Pythagoras, 502.

Q

Quatrefages (J.-A. de), 159, 186, 470.
Quercy (P.), 605.
Quirmbach (J.), 505.

R

Rabaud (E.), 322, 329, 339, 362-364, 412, 441.
Rabeau (G.), 137, 573.
Rabier (E.), 154.
Radhakrishnan (S.), 168, 203.
Radin (P.), 163, 194, 681.
Ragey (P.), 610, 616, 618, 619, 633.
Raitz von Frentz (E.), S. J., 677.
Ramière (H.), S. J., 532.
Rankine (W.-J.-M.), 662.
Rashdall (H.), 139.
Rasmussen (K.), 162, 682.
Ratzel (F.), 161.
Rauch (F.), 164.
Ravaisson (E.), 287, 327, 431.
Régnon (T. de), S. J., 32, 118, 219, 307, 310, 321, 326.
Reinach (S.), 176-178.
Récéjac (E.), 605.
Reinke (F.), 363.
Remer-Geny, S. J., 122, 136.
Rémusat (C. de), 618, 633.
Renan (E.), 178, 333.
Renouvier (Ch.), 243, 470.
Reulx (J. de), S. J., 512.
Réville (J.), 666.
Rey (Abel), 388, 661, 662, 663.
Reymond (A.), 439.
Reypens (L.), S. J., 584, 604.
Rhodes (G. de), S. J., 512.
Ricard (R.), 413.
Richard (G.), 193.
Richard (P.), O. M. I., 446, 454.
Riché (J.), 167.
Richet (Ch.), 326, 328, 329, 340, 350, 356, 437, 438, 440, 441.
Richet (E.), 682.
Richstætter (K.), S. J., 598, 604.
Rickaby (J.), S. J., 123, 294, 618.
Rignano (E.), 322, 327, 360, 361, 364, 366, 367.
Rimaud (J.), S. J., 3, 5, 20, 27, 30, 129.
Rinieri (J.), S. J., 536.
Riquet (M.), S. J., 21.
Ritschl (A.), 140, 665, 666.
Rivers (W.-H.-R.), 163, 185.
Rivet (P.), 412.
Rivière (J.), 664, 667.
Robin (L.), 592.
Robinson (Th.-H.), 161.
Rodier (G.), 305.
Rohde (E.), 202.
Roheim (G.), 184.
Rohner (A.), O. P., 573.
Rolfes (E.), 157, 301-303.
Roland-Gosselin (M.-D.), O. P., 45, 56, 58, 61, 87, 89, 90, 118, 124, 302, 317, 542.
Rollin (L.), 682.
Romeyer (B.), S. J., 3, 7, 20, 63, 99, 100, 101, 118, 122, 129, 130, 136, 148, 154, 295, 302, 453, 542, 546, 567, 592, 594, 618, 634-636.
Röntgen (W.-K.), 167.
Roothaan (J.), S. J., 530, 533.
Rosa (E.), S. J., 664.
Roscoë (J.), 163.
Roskoff (G.-G.), 159.
Rosmini-Serbati (A.), 92, 525, 534-536, 557, 567-569.
Ross (W.), 303.
Rossi (A.), 536.
Rostand (J.), 412.
Roth (W.-E.), 195, 682.
Rothenflue (Fr.), S. J., 536, 632.
Rouët de Journel (M.-F.), S. J., 605.
Rougier (L.), 296, 330, 382, 387-389, 391, 392, 614, 618.
Rousseau (J.-J.), 140, 433.
Rousselot (P.), S. J., 3, 12, 13, 30, 60, 93, 97, 101, 113, 114, 217.
Ruibal (A.), 123, 353.
Rule (M.), 618.
Ruskin (J.), 434.
Russell (B.), 20.
Russell (R. V.), 682.
Ruysbroeck (J. de), 587.

S

Sabatier (A.), 141, 666, 667, 673.
Sacher (H.), 173.
Sacy (S. de), 557.
Saisset (E.), 327, 433, 615, 618.
Salmanticenses, O. C., 446, 508.
Salvado (L. R.), 682.
Santeler (J.), S. J., 291, 294, 311.
Sarasin (F. R.), 682.
Sarlo (Fr. de), 56.
Saudreau (A.), 585, 599-602, 604.
Sauvage (G.-M.), 530.
Sawicki (Fr.), 123, 652.
Schaaf (H.), S. J., 122, 186, 225, 238, 291, 311, 319, 327, 454, 459, 527, 547, 555, 556.
Schebesta (P.), S. V. D., 163.
Scheeben (M.-T.), 618.
Scheler (M.), 570-572, 677.
Schelling (F.-W.), 136, 527, 661.
Schepens (P.), S. J., 410.
Scheuer (P.), S. J., 270, 605.
Schieser (J.), 163, 327, 422.
Schiffini (S.), S. J., 122, 136, 156, 187, 453, 459, 461, 185, 518, 519, 623.
Schiller (F.-C.-S.), 333.
Schleiermacher (Fr.), 140, 665, 673.
Schmalenbach (H.), 638.

Schmidt (W.), S. V. D., 159-163, 173, 179, 180, 184-186, 191, 192, 207, 213, 214, 618, 677, 680, 681.
Schneider (W.), 160.
Schnippenkotter (J.), 652.
Schopenhauer (A.), 332, 440.
Schumacher (H.), 163.
Schuster (J.-B.), S. J., 487.
Schwaiger (G.), 536.
Scopes, 413.
Scot (Duns), O. M., 20, 21, 107, 110, 135, 141-143, 145, 226, 294, 306 sq., 448, 554, 611, 617.
Séailles (G.), 618, 640, 669, 671.
Secchi (A.), S. J., 653.
Secrétan (Ch.), 670, 671.
Segond (J.), 605.
Seillière (E.), 176, 190, 338.
Seidedos Sanz (J.), S. J., 604.
Seitz (A.), 123.
Seligman (C.-E.), 164.
Senderens (J.-B.), 394, 407.
Seneca, 504.
Sentroul (C.), 638, 649.
Sergi (G.), 394, 421.
Serry (J.-H.), 512.
Sertillanges (A.-D.), O. P., 2, 3, 6, 20-22, 30, 123, 124, 132, 136, 148, 155, 157, 187, 211, 217, 224, 225, 232, 236, 252, 282, 300, 327, 354, 389, 392, 399, 403, 449, 450, 453, 470, 478 482, 542, 618, 652, 655, 656, 660.
Seydl (E.), 499.
Sforza (Card. Sixt. Riario), 549.
Shakespeare (W), 515.
Shallo (M.-W.), 187.
Sheen (F.-J.), 37, 123, 175, 664.
Simon (J.), 187.
Simonin (H.-D.), O. P., 79.
Symphorien, O. M. C., 566.
Sinéty (R. de), S. J., 190, 361, 394, 401. 409-411, 411, 419, 420-422, 422.
Sitter (de), 663.
Skeat (W.-W.), 682.
Skelly (A.-M.), O. P., 604.
Skibniewski (L. von), 118.
Sladeczeck (F.), S. J., 114, 118, 236.
Smith (C.), 413.
Smith (E. W.), 164, 429.
Smith (M.), 605.
Socrates, 267, 502, 503, 669.
Söderblom (N.), 161.
Sœhngen (G.), 56.
Solages (B. de), 30, 669.
Somma (J. di), 566.
Sophocles, 501.
Sorel (G.), 23.
Sortais (G.), S. J., 167, 415, 529, 618.
Spaier (A.), 542.
Spencer (Baldwin), 164, 193, 682.
Spencer (Herbert), 139, 159, 177, 180, 261, 328, 662, 667, 673.
Spinoza (B.), 32, 136, 244, 307, 327, 336, 428, 441, 527, 665.
Spir (A.), 440.
Statius, 185.
Steffes (J.-P.), 36.
Stein (E.), 573.
Steinen (M. von), 183.
Stern (W.), 363.
Steuart (H.-J.), S. J., 604.
Stœckl (A.), 531, 555, 618.
Störmer (C.), 434.
Strachan (J.), 160.
Straubinger (H.), 36, 118.
Strehlow (C.), 193.
Suarez (F.), S. J., 20, 33, 107, 108, 110, 122, 135, 141, 147, 219, 224, 239, 291, 294, 308, 311, 314, 316, 318, 319, 324, 326, 446, 448, 521, 535, 618.
Sullerot (L.), 327.
Sully-Prudhomme (R.), 326, 328, 340, 637.
Suso (Bse H.), O. P. 587.
Swarts (G.), 677.
Swanton (I.-R.), 680.
Sylvestris Ferrariensis (F. de), O. P., 97.
Synave (P.), O. P., 19, 123.

T

Taine (H.), 138, 243.
Tanner (K.), S. J., 448.
Tannery (J.), 383.
Tanquerey (A.-D.), 604, 605.
Tarde (G. de), 326.
Tauler (J.), O. P., 585, 587.
Taylor (A.-E.), 123, 127, 394, 523.
Teilhard de Chardin (P.), S. J., 338, 407, 410, 411, 418, 420, 421.
Tennant (F.-R.), 123.
Tertullianus (Q.), 187.
Tessmann (G.), 205.
Thérèse (Ste), 579, 602.
Thomas (S.), O. P., 2-7, 10, 13, 15, 18, 20-22, 24, 25, 28-32, 34, 35, 38, 40, 45-47, 55, 56, 61, 64-66, 70, 76, 79, 83, 86, 94, 96, 105, 107-116, 118, 120, 122, 123, 128-131, 135, 141-144, 148, 156, 174, 201, 211, 215, 218-220, 222, 224-226, 228-230, 233, 236, 238-240, 243, 245, 248, 251-254, 257, 263, 265-268, 270-271, 273, 286, 287, 291-293, 295, 301, 305, 311, 312, 316, 318, 324, 326, 352, 353, 364, 377, 379-399, 410, 413, 421, 424-426, 428, 431, 444, 445, 450-454, 468, 485-487, 506-522, 531, 535, 539, 547, 549, 552, 557-559, 562, 566-568, 577, 578, 580, 581, 583, 586, 591, 594, 601, 618-620, 629, 632-636, 640, 649.
Thomas ab Argentina, 141.
Thône (P.), 618.

Thouless (R.), 605.
Tiele (C. P.), 160.
Tisserand (P.), 669, 671.
Tongiorgi (S.), S. J., 107, 234, 618.
Tonquédec (J. de), S. J., 3, 6, 13, 25, 28, 30, 41, 45, 46, 48, 64, 69, 86, 107, 143, 144, 237, 325, 327, 329, 335, 357, 358, 375-377, 392, 396, 399, 432, 437, 441, 603, 606.
Tournély (H.), 634.
Trilles (H.), 682.
Tschulok (S.), 407.
Turmel (J.), 138.
Turner (J.-E.), 123.
Tylor (E.-B.), 159, 178, 180, 201.
Tyrrell (G.), 667.

U

Ubaghs (G.-C.), 92, 149, 526, 531, 532, 536, 553.
Underhill (E.), 605.
Urbano (L.), O P., 293.
Urraburu (J.), S. J., 187, 311, 319.
Uta (M.), 177.

V

Vacant (J.-M.), 6, 103, 140, 187, 531-535.
Vacant-Mangenot, 122.
Vacherot (E.), 8.
Valentia (Gr. de), S. J., 291, 445.
Valensin (Alb.), S. J., 453, 667.
Valensin (Aug.), S. J., 31, 122, 257, 327, 350, 453, 485, 523, 638, 645, 650, 651, 664, 675.
Vallois (H.), 422.
Valson (C.-A.), 167.
Van den Gheyn (G.), 160.
Van der Leeuw (G.), 184.
Van der Meersch (J.), 20, 103, 122, 148, 187, 454, 520-521.
Van der Veldt (J.), O. F. M., 22.
Van de Wœstyne (Z.), O. F. M., 122, 143, 151, 534-536, 552-553, 565-567, 611, 612, 635, 652.
Van Gennep (A.), 184, 682.
Van Weddingen (A.), 39, 618.
Vasquez (G.), S. J., 141, 446, 459, 460, 594, 617.
Vega (C.), O. S. A., 566.
Ventura (J.), 140.
Vercellone (C.), 531.
Verneau (R.), 162, 412, 471.
Vialatoux (J.), 327, 426, 542.
Vialleton (L.), 359, 362, 394, 402, 406, 409, 411, 413-418, 422.
Vico (J.-B.), 188.
Vignaux (P.), 139.
Vigné d'Octon (P.), 409, 430.
Vignon (P.), 327, 364, 366.
Villard (A.), O. P., 123, 293, 311.
Vinson (J.), 159.
Virey (Ph.), 170.
Vitoria (F. de), O. P., 513-514.
Viva (D.), S. J., 446, 453, 495, 617.
Vogt (P.), 136.
Voisine (G.), 341, 378, 384.
Voltaire, 170, 177, 178, 433.
Vries (J. de), S. J., 118.

W

Waffelaert (DD. G.-J.), 584, 605.
Walde (B.), 127.
Warrain (F.), 392.
Wasmann (E.), S. J., 326, 397, 422.
Watkin (E.-J.), 585, 605.
Webb (Cl.), 123, 638.
Wébert (J.), O. P., 14, 42, 71-72, 115-116, 224, 227, 230, 233, 236, 242, 265, 275, 306-307, 327, 335, 449, 467.
Wehrlé (J.), 589.
Welcker (F.-G.), 170.
Wells (H.-G.), 137, 670.
Werner (C.), 426.
Wertheimer (M.), 363.
Wette (G.-M. de), 141.
Whittaker (T.), 394, 587.
Widgery (A.-G.), 161.
Wieger (L.), S. J., 164-165, 191.
Wilbois (J.), 671.
Willems (C.), 122, 187, 453.
Williamson (B.), 164.
Wilpert (P.), 56.
Windle (B.-C.-A.), 160.
Winter (E.-K.), 389.
Winthuis (J.), 162.
Wirceburgenses, S. J., 453, 515.
Wissler (C.), 164.
Wittmann (M.), 453.
Wobbermin (G.), 36, 677.
Wolff (Ch.), 633, 636-637.
Wunderle (G.), 185, 677.
Wundt (W.), 186, 198.

X

Xavier (S. Fr.), S. J., 514.
Xenopho, 429, 503.

Y

Yves d'Évreux, O. M. C., 204.

Z

Zacchi (A.), O. P., 123.
Zahn (J.), 605.
Zamboni (J.), 109.
Zeno, 297.
Ziehen (T.), 36.
Zigliara (Card. Th.-M.), O. P., 122, 565.
Zimmermann (O.), S. J., 123, 453, 605
Zybura (J.), 45.

INDEX RERUM ALPHABETICUS

Absolutum : necessitas principiorum absolutorum et realitatis absolutæ, tamquam puncti a quo solvi possit problema cognitionis criticum, 51 ; (divinum) conditio a priori affirmationis juxta modernos, 43, 60, et probatio fundamentalis Dei, 62 ; Absolutum « divinum » non est objectum specificativum intellectus humani, 92-93 ; quodnam implicetur in voluntate humana, 477 ; idea Absoluti, 555-556.

Abstractio : formalis et totalis, 42-44, 72 n. ; entis, 68 ; abstractum et concretum, 88 ; abstractio et contuitio juxta Bonaventuram, 562-564 ; non habetur transitus legitimus ex idea abstracta ad existentiam : cf. *Ontologicum* (argum.)

Actio : non est fons veritatis, 676.

Actus : *a*) principium limitationis actus per potentiam, prout ab antiqua schola thomistico-dominicana propugnatur, est systematicum, 29, 32 ; — *b*) actus purus, 288-290 ; — *c*) virtualis Scotistarum, 306-308, Suarezii, 308 ; — *d*) primus pueri ætate rationis, 507-510 ; — *e*) actus est perfectio titulo essentiæ, 643 n.

Activitas : viventis et τὸ fieri, 464 ; intellectualis et voluntaria, 455 ; determinata secundum necessitatem et libertatem, 463 ; moralis ejusque lex, 455 ; norma necessaria activitatis liberæ, 464-465, 473-474 ; Deus est terminus nostræ activitatis, 494-495.

Actualitas idealis et possibilitas, 622 ; et idea juxta S. Thomam, 632-633 ; et esse, 642.

Adaptatio partium ad totum, 362-363 ; viventium ad medium suum, 365-366 ; mediorum ad finem in genere arguit intellectum, 371-372.

Ægyptii : eorum religio primitiva, 170 ; sententia de obligatione morali, 501.

Æternitas mundi : argum. desumptum ex ea, 228.

Æternum : lex æterna, 451 ; reversio æterna, 660-663 ; creatio ab æterno, vide : *Creatio* ; veritates seu rationes æternæ et ontologismus, 560-562.

Affectivum elementum in cognitione mystica, 602.

Affirmatio : in judicio dat solutionem problematis critici juxta quosdam, 40-41 ; conditiones a priori juxta Maréchal, 57-63 ; ejus objectum juxta eumdem, 60, 65, 75 ; juxta nos, 66 n., 73-75 ; juxta Gardeil, 71-72 n. ; spontanea, 47 ; signum ejus in judicio est copula juxta multos, 69-71, speciatim juxta Kantium, 651 ; Deus non probatur, sed affirmatur juxta Secrétan, 670-671 ; affirm. existentiæ et experientia, 622.

Agnosticismus, *vel* **Agnostici** : puri seu athei, 137 ; dogmatici et criticistæ, 138-141 ; eorum prætudicia contra existentiam Dei rejiciuntur, 147-148 ; agnosticismus modernistarum, 667, 673-675.

Americana mentalitas, 212 n.

Analogia : nostra philosophia erit philosophia analogiæ seu participationis, 31 ; analogia entis, 69 ; ab inferiore ad superius juxta Thomam, a superiore ad inferius juxta Maréchal, 111 ; non proficiscimur ab idea determinate analogica Dei, sed ab analogia transcendentali entis, 131-132 ; nostra cognitio Dei non propria, sed analogica, unde falsus ontologismus, 546 ; et falsum arg. ontologicum, 621.

Analyticum et syntheticum : dictum de primis principiis, 115-118 ; dictum de propositione per se nota, 142 ; principium primum moralitatis non formaliter analyticum, 485.

Angeli : cognitio angelica et mystica, 589-590.

Anima humana et evolutio, 189-190 n., 405.

Animismus et origo religionis : exponitur 173, 178-179 ; refutatur, 191.

Annamitæ : eorum religio, 172.

Annihilatio, 287.

Anselmus (S.) : Platonismus S. Anselmi, 109 ; ejus argum. ontologicum, 610-611, refutatur, 624-625 ; rationalismus modernus ab eo originem ducere videtur, 633 ; ejus vera mens tamen valde controvertitur, 634-636.

Anthropomorphismus : objicitur contra argum. teleologicum, 405, 439-440.

Antigone et obligatio, 501-502.
Antinomiæ Kantii : prima et quarta exponuntur et solvuntur, 249, 256-258.
Appetitus naturalis Dei et beatitudinis supernaturalis, 84, 96-106.
Apprehensio : immediata realitatis externæ, 67 ; appr. est vera cognitio, 86 n.
A priori : methodus theodiceæ simul a priori et a posteriori, 11 ; a priori in metaphysica scholasticorum modernorum, 11-14 ; conditiones a priori affirmationis juxta Maréchal, 58-60 ; demonstratio descendens a priori, 144 ; a priori in phænomenologia, 572 ; argumenta a priori ad probandum Deum, 154 ; demonstratio a priori, 606 ; Deus non potest probari a priori, 620-621 ; deductio a priori et τὸ Cogito, 614 ; judicia synthetica a priori, 283.
A posteriori : argumenta ad probandam existentiam Dei, 154 ; nostra non sunt mere a priori neque mere a posteriori, 155 ; demonstratio a posteriori physico et metaphysico, 606-607.
Argumenta ad Deum probandum : partitiones variæ, 153-155 ; quinque viæ S. Thomæ, 155-157 omnia ad unum reducuntur, 155, 519 n., 316-318, 217.
ARISTOTELES : argum. de primo motore, 301-305 ; et efficientia, 315 ; et finalitas, 349, 426 n., 429 ; et lex moralis, 503.
Aristotelismus : S. Thomæ, 110-111 ; accommodatur philosophiæ Scholæ arg. ex primo motore, 302, 306.
Ascendens demonstratio et methodus, 144.
A simultaneo : demonstratio, 607 ; non probatur Deus hac via a priori, 621-624 ; argum. deontologicum, quoad alteram formam, est a simultaneo.
Assensus in judicio, 73.
Assimilatio in vivente arguit finalitatem, 367-368.
Athei : dogmatici, agnostici, sceptici, 136-138 ; num dentur populi athei, 159, 200 ; speciatim objiciuntur aliqui Brasilienses, et qui dicuntur Boudjos in Africa, 204-207 ; opponuntur thesi de contingentia, 243 et de finalitate, 327 ; casus athei et argum. deontologicum, 494-499.
Atomi : et constitutio mundi ex earum casuali conjunctione, combinationes possibiles, 390.
Auctoritas in philosophia, 20-22.
Augustinismus et **thomismus**, 19, 32 n., 109 ; et argum. ontologicum.
AUGUSTINUS (S.) : et arg. deontologicum, 505 ; et ontologismus, 557-559.
Australienses : eorum religio, 162, 190 ; affinitas cum homine Neanderthalensi, 421-422.
Autonomia : philosophiæ et scientiarum, 6 ; autonomia et heteronomia in obligatione, 448, 456-457.

Babylonenses : eorum religio, 164.
Banneziani : et princip. « Omne quod movetur ab alio movetur », 291 ; et philosophia contingentiæ, 284 n.
Beatitudo : appetitus naturalis, 84 ; et cognitio finis, 489 ; et argumentum deontologicum, 476 ; gratia est inchoatio beatitudinis, 581-582.
Beghardi et ontologismus, 527.
BERGSON (H.) : et contingentia, 242, 297-298 ; et finalitas : exponitur, 333-336 ; crisi subjicitur, 395-399 ; B. et creatio, 395-396, et mecanismus evolutionisticus, 394-395, et pantheismus, 395-399 ; quid unitas et multiplicitas juxta eum, 397-398 ; intuitio juxta B., 541.
Bibliographia generalis, 122-124.
Biosphæra, 401.
BONAVENTURA (S.) : et ontologismus, 559-566 ; principium ejus solutionis, 560-561 ; argum. ex rationibus æternis, 561-562 ; theoria de abstractione et contuitione, 562-564 ; innatismus et idea Dei, 564-565 ; argum. ontologicum, 611-612.
Bonum : *morale*, 444 ; ejus norma constitutiva et manifestativa, 445-447 ; et convenientia cum natura, 465 ; confertur cum bono *ontologico*, 447-448 ; supponit bonum necessarium absolutum, 475 ; — *transcendentale* et principium finalitatis, 118 ; — primatus boni platonici, 113.
BOUYSSONIE (A.) : defensor arg. ontologici, 616-617 ; refutatur, 628-632.
BOUTROUX (E.) : necessitas juxta eum, 273-274, 282-284 ; contingentia, 275-284 ; indeterminatio causarum naturalium, 386.
Buddhismus : num sit atheus, 167-168 ; difficultatem facit, 202-203.

Casus : notio, 324-325, 331 ; non obstat argum. teleologico, 381-392 : thesis moderna, 381-383, calculus probabilitatum, 383-385, lex magnorum numerorum, 385-388, leges statisticæ, 388-390, objectio Epicureorum ex atomis, 390, conclusio : nihil explicat, 391-392 ;

casus invocatur in evolutione ad mutationismum explicandum, 415.

Causa : *a*) *efficiens*, 116-117 ; causæ causatæ, ordinatæ, ordinatæ per se vel per accidens, 224-226 ; argum. efficientiæ, 311-319 ; causa per se, per se intelligens 371-373 ; causa intelligens mundi distincta a mundo, 375, ei non totaliter immanens, 376-379, sed a se, 379-381. — *b*) Causa *formalis*, ejus partes in veritate et cognitione, 90. — *c*) Causa *finalis* : cf. *Finis* et *finalitas* ; quomodo in explicatione neothomistica causa finalis præstet causæ efficienti, 113. — *d*) Causa univoca, æquivoca, 307.

Causalitas : *a*) *principium causalitatis* justificatur, 53-54 ; ejus formulæ multiplices, 116 ; cardo probationis Dei, 155 ; — *b*) causalitas *mutua* et processus in infinitum, 234 ; — *c*) causalitas causæ *efficientis* in genere, 311-312 ; ejus natura juxta Scotum 306-308, Suarezium, 308, Le Roy, 309-310, Garrigou-Lagrange, 308-309.

Cellulæ et mitochondriæ, 369.

Certitudo : mathematica et metaphysica non sunt ejusdem ordinis, 22-24 ; certitudo moralis de existentia Dei juxta Kantium, 647 ; certitudo de Deo per experientiam mysticam est incommunicabilis, 602.

Cinesiologicum argumentum, 286-310 ; introductio de principio « omne quod movetur... », 286-293 ; probatur, 293-310 ; historia, 300-306 (Anaxagoras, Plato, Aristoteles, S. Thomas, Scotus).

Cinetica theoria vaporum, 382-383, 386-387.

Circularis series, 233.

Cogitabile : Deus est summum, 625.

Cogito : quomodo inserviat ad solvendum problema criticum, 45 n., 50-56 ; pessumdatur a Gardeil, 71 n. ; Cogito cartesianum, 109, et deductio a priori, 614 ; Cogito et Esse perfectum, 627.

Conceptus repræsentativus et significativus, 92.

Cognitio : *a*) *Dei naturalis et supernaturalis*, 7-10 ; relatio implicita ad Deum in actu judicii juxta Maréchal, 60-63, non probatur, 76-89, neque apud discipulos, 202-213 ; principium rationis sufficientis continetne implicite Deum, 254-256 ; cognitio Dei ut legislatoris, 458-459, 466-468 ; cognitio immediata Ontologistarum, 538 ; cogn. obscura præsentiæ Dei quoad an est, si datur (quod controvertitur) non sufficit ad probationem Dei efficacem, 550-553. — *b*) *Problema* cognitionis, cf. *Criticum Problema* ; conditiones cognitionis objectivæ juxta Maréchal, 59 ; cognitio intuitiva, 61 (cf. *Intuitio*), discursiva 62 ; cognitio et veritas, 86 n. ; naturalis et supernaturalis, 95 ; problema cognitionis apud thomistas, et neothomistas, 112. — *c*) Cognitio *imperfecta* et perfecta, 465 ; confusa et implicita in ordine abstracto et concreto, 466-467 ; elementum relativum manifestatur per dependentiam et tendentiam, 467 ; cogn. spontanea et reflexa, 467-468 ; cogn. legis naturalis et positivæ, 518-520 ; ordinis physici et moralis, 520-521. — *d*) Cognitio *intellectualis* thomistica juxta La Taille, 591 n. ; num possit haberi cognitio obscura, vel confusa, sed immediata quæ non sit visio beatifica, 592, 596-598. — *e*) Cognitio essentiarum 622-623. — Cf. *Deus*, *d*).

Cohærentia : necessaria, sed non sufficiens in philosophia, 28.

Combinationes et finalitas, 387-388.

Concretum opponitur abstracto, 88.

Conscientia : *a*) Conscientia *τοῦ Ego* suppeditat absolutum cognitioni necessarium, clamitat contingentiam, 249 ; conscientia in vivente, 376 ; et finalitas, 387-388 ; conscientia in fieri (Le Roy), 404-405. — *b*) Conscientia *moralis*, 451-452 ; ejus unitas, 166 ; consc. mor. et conscientia psychologica, 452 ; dictamen conscientiæ moralis medium ex quo, vel in quo ad probandum Deum, 460-461. — *c*) Data conscientiæ et factum morale, 489-492 ; imperativum conscientiæ et dependentia, 488 ; synderesis et lex naturalis, 453 ; initium conscientiæ et responsabilitas, 455-456. — *d*) Conscientia subliminalis, 670.

Consensus universalis argumentum, 158-215. Cf. *Ind. synopt.*, sectio I, c. II. — Consensus universalis et obligatio moralis, 469-472 ; et sensus communis, 210-213.

Conservatio energiæ (lex), 296, 654-655.

Contemplatio infusa et mystica, 584. Cf. infra *Mystica*.

Constantiæ lex, 382.

Contingentia : *a*) Arg. ex contingentia seu cosmologicum, 236-285 : notio et significatio verbi contingentis, 237-239 ; existentia contingentis est primo probanda, 239-241 ; quomodo procedendum, 241-243 ; probatur dari entia

contingentia, 244-249 ; contingentia materiæ non suppeditat argumentum, 250 ; objectiones contra contingentiam, 258-262. — *b*) Contingentia in actu judicii, 262-273 ; notio et factum juxta Boutroux, 274-276 ; philosophia contingentiæ, 276 ; quid boni contineat, 279, quid mali, 284 ; contingentia et libertas, 283-284. — *c*) Principium *contingentiæ*, vi participationis, cardo totius nostræ synthesis, 32 ; contingentia ultimum fundamentum probationis Dei, cui omnia argumenta reducuntur, 155 ; non vero compositio essentiæ et existentiæ, 316-319. — *d*) Contingentia et obligatio et lex moralis, 468, 518, 520 ; conting. et præsentia immensitatis, 593 ; conting. et physica, 660.

Continuitas seu interdependentia phænomenorum et evolutionismus juxta Le Roy, 402.

Contrarietas : utrum oppositio contraria in judicio implicetur ab esse qua tali, 265-272.

Contuitio juxta S. Bonaventuram, 562-564.

Conversio, 287.

Copula : in judicio, juxta Aristotelem, 64, 66 n. ; vinculum seu nexus inter terminos aut affirmatio, 70 ; utrumque cum referentia ad Deum juxta Maréchal et Moré-Pontgibaud, 80-82 ; confunditur cum esse illimitato, 82-83 ; copula ap. Kantium, 641-643, 651.

Cor : organum viventis, arguit finalitatem, 358.

Corpus humanum : microcosmus, arguit finalitatem, 355-359 ; origo corporis humani et evolutionismus, 189-190 n., 420-423.

Correlationes organicæ : lex a Cuvier proposita et finalitas, 361-363.

Corruptio, 287.

Cosmologicum argumentum : cf. *Contingentiæ* argumentum. — Crisis Kantiana de arg. cosmologico præoccupatur, 353-354, et refutatur, 644-646.

Cosmogonia : formatio mundi juxta modernos, 434-436.

Creatio : quid sit, concluditur ex arg. cosmol., 249, 287 et ex arg. efficientiæ, 314 ; creatio ab æterno, 228, 405. — Creatio juxta Aristotelem, 301 ; juxta Bergson, 395-396 ; juxta Le Roy, 405 ; idea creationis in theoria evolutionismi et in scientiis, 417-419.

Criteriologicum : problema criteriologicum et criticum opponuntur, 39-40.

Criterium veritatis : est evidentia, 209, non vero simplicitas, 15-16 ; neque consensus universalis, 210 ; neque suffragium ex majoritate, 210, 212 n.

Critica : mens critica absolute necessaria, 15-17 ; quid supponimus ex Critica, 38.

Criticistæ : de idea Dei, 139 ; negant judicium « Deus existit » esse notum quoad se, 145 ; rejiciunt argum. cosmologicum 243,et teleologicum, 342-347.

Criticum problema : duo complectitur : difficultatem scepticam et idealisticam, 39-40 ; metaphysici frustra hoc problema eludere conantur, quasi esset falsum et vanum problema, 40-44 ; moderni aliqui scholastici consentiunt, 45 n. ; solutio difficultatis scepticæ a P. Picard proposita assumitur et evolvitur, 45-55, quicquid sentit Card. Mercier, 47-48 ; refutatio idealismi adumbratur, 55-57. — Rejicitur solutio P. Maréchal, 57-114 (vide Maréchal) ; rejiciuntur objectiones contra nostram solutionem, 106-107.

Culpabilitas : non movetur donec ordo moralitatis stabiliatur, 450.

Cultus : et ordo moralis unum et idem sunt apud primitivos, 470.

Cycli : culturales P. Schmidt, 213-214 ; cycli annorum et temporum stricte iidem an tantum analogi juxta theoriam de reversione æterna (retour éternel), 661-663.

Degradatio energiæ (lex), 654-655.

Deductio a priori : et τὸ Cogito, 614.

Demonstrabilitas : existentiæ Dei, 135-157 : cf. *Ind. synopt.*, Sect. I, cap. I. — Variæ solutiones, 136-141 ; probatur, 146-148 ; quid theologia de ea dicat, 148-150 ; objectiones, 148 et 151-153 (Lachelier).

Demonstratio : definitio, 46, 606 ; confertur cum probatione, 143-144 ; dem. ascendens et descendens, 144 ; propter quid, quia, a posteriori, 144 ; de certitudine quam gignit, 144-145. — Aliæ species : a priori, a posteriori, a simultaneo, 606-607 ; analytica et synthetica, 607-608. — Demonstratio existentiæ Dei : cf. infra s. v. *Deus*, *b* et *c*) ; videtur impossibilis cum theoria modernorum, 89-96.

Deontologicum argumentum, 444-523 : cf. *Ind. synopt.*, Sect. II, cap. VI, th. VII. — *a*) *Notiones*, 444-454 ; positio quæstionis, 454-457 ; variæ solutiones : Billot, Franzelin, Mercier, Newman et alii, 457-461 ; — *b*) *Stabilitur* arg., 463-488 : duplex forma, 463-464 ; relatio cum arg. teleologico, 464-465, cum arg.

cosmologico, 468, cum consensu universali, 469 ; discrimen inter duas formas argumenti, 488-489 ; compendiose proponitur, 489-492 ; — *c*) *Historia* argumenti, 499-523 : Indi, 501, Ægyptii, 501, Græci, 501-504, Latini, 504-505 ; Patres Ecclesiæ, 505-506 ; S. Thomas, 485-488, 506-507, Salmenticenses, 508, Joannes a S. Thoma, 508-509, Bannez, 509-510, Gonet, 510-511, Billuart, 511-512, Viva, 512-513, Vitoria, 513-514, Amicus, 514, Martinon, 514-515, Wirceburgenses, 515, Vasquez, 521 ; Scholastici XIX[1] et XX[1] sæculi, 517-518 : Billot, 457-458, 517-521, Franzelin, 458-459, Mercier, 517, 459-460, Newman, 461 ; demum Kant, 461-462, 480-482, 515-516 ; Durkheim, 479-480, 493-494. — Præterea vide s. v. *Moralis*, *Obligatio*, *Responsabilitas*.

Deordinationes mundi : objectio contra finalitatem, 436-437.

Dependentia : signum præcipuum contingentiæ, 247 et 467 ; dependentia in esse, ultimum fundamentum probationis Dei, 316-318 ; apprehensio dependentiæ et obligatio moralis, 483 ; sensus dependentiæ et imperativum conscientiæ, 488.

DESCARTES : criterium ideæ claræ, et mens critica, 15 ; inficiatur arg. ex primo motore, 297 ; quid sentit de finalitate, 327-328 ; ejus « Cogito » habet sensum realisticum 109 ; ejus argum. ontologicum exponitur, 612 et refutatur, 626-627 ; duplex pars in vita Cartesii quoad philosophiam, altera in qua reducit metaphysicam ad mathematicam, altera ubi transcendit istam, 31.

Descendens demonstratio, 144.

« **Desiderium naturæ non potest esse inane** », 83-84, 99, 424-427.

Determinismus : et necessitas, 239 ; non opponitur contingentiæ (sed libertati), 259 ; determin. et finalitas in vivente, 380 ; crisis determinismi scientifici hodierni (L. de Broglie, etc.), 280-281 ; determinismus rigidus phænomenorum physicorum, 380, 386 ; leges statisticæ non tollunt determinismum naturæ pure materialis, 281, 389.

Deus : *a*) **nomen** 127 ; notio, vulgaris et scientifica, 128-129, utraque convertibilis, nec triplex irreductibilis, ut tenet Belot, 129 ; non implicat fieri, ut tenet Le Roy, 129 ; origo ideæ Dei, 130-131. — *b*) **Demonstrabilitas** 135-148, quid theologia de hoc edoceat, 148-151 ; probatio Dei et Concilium Vaticanum, 219 ; de variis argumentis ad existentiam Dei probandam : partitio, 153-155, de natura eorum quæ usurpabimus, 155-156 ; de quinque viis S. Thomæ, 156-157. — *c*) **Demonstratio** : non præsupponit relationem formaliter implicitam ad Deum in judicio, sed tantum ad ens transcendentale, 81-89 ; punctum a quo probationis, 131-133 ; contingentia est ultimum fundamentum, nec datur nisi unum argumentum, 155, 217, 316-319 ; factum primitivum consensus in unum Deum, 158-174, etc... Varia autem argumenta vide s. v. *Consensus universalis*, *Contingentiæ*, *Cinesiologicum*, *Deontologicum*, *Efficientiæ*, *Teleologicum*. — *d*) **Cognitio** nostra Dei : habitualis, 594-595, obscura, 549-553, 584 ; quasi experimentalis et supra discursiva, 599 ; contemplatio infusa, 584 ; intuitio divina, 584 (vide *Intuitio*) ; oratio recollectionis, 579, quietis, 579 ; sigillatio divinarum Personarum, 580 ; unicitas modi cognitionis Dei, 602. Vide *Cognitio*. — *e*) Existentia non potest demonstrari ex : *Ontologismo*, *Ontologico* (argum.), *Kantii* (lege morali), *experientia religiosa* Protestantium et Modernistarum. — *f*) **Idea** Dei : natura privilegiata ejus, 609, innatismus hujus ideæ juxta Bonaventuram, 564-565 ; idea Dei et intuitio Dei, 609-610 ; idea clara existentiæ Dei, 626. — *g*) **Experientia** Dei, immediata, 601 ; experientia religiosa Newman, 484, 592 ; cf. *Experientia*. — *h*) **Præsentia** Dei et substantia divina, 595 ; visio Dei Ontologistarum, 525-526 : *visio beatifica*, cf. vocem.

Digestio et finalitas, 537-538.

Dissolutio et evolutio, 406.

Distinctio realis essentiæ et esse et judicium, 78-79 ; non est fundamentum probationis Dei ultimum, 317-319.

Divinum : est objectum consensus generis humani potius quam Deus personalis, 173-174 ; intellectus facultas entis, non vero facultas Divini, 113-114 ; experientia divini in affirmatione, 255-256, in vita religiosa secundum fideistas, protestantes et modernistas, 665 sq.

Docti : testimonium doctorum pro existentia Dei, 166-167 ; docti et finalitas, 323.

Dogmatismus : immoderatus, 13-14 ; processus dogmaticus rationis juxta Kantium, 45 n. ; dogmatismus moralis, 619.

Dubium : dubitatio methodica universalis juxta Thomam, 46 ; non legitime rejicitur, 41 ; dubium de existentia Dei et obligatio, 496-497.

Dynamismus : punctum a quo Metaphysicæ juxta Maréchal, 12-13 ; probatio

Dei inde a dynamismo intellectus nostri juxta eumdem, 62 ; intellectus in judicio, 83-86 ; dynamismus et problema criticum, 89 ; et causa formalis in objectivatione cogitationis, 90 ; dynamismus tendentiæ manifestat contingentiam subjecti, 249, et relativitatem ejus, 467.

Educatio : et origo religionis, 186, 198 ; in formatione conscientiæ moralis, 469, 474.

Efficiens : cf. *Causa*.

Ego : principium solutionis problematis critici, 49-54 ; primus fons cognitionis realitatis, 71 ; rejicitur ut talis a Maréchal, 85-86 ; punctum a quo probationis contingentiæ, 156, 242, 248-249, 255 et a fortiori argumenti deontologici : cf. vocem ; non reducendum ad ideam abstractam, 577.

Efficientiæ argumentum, seu 3ª via, 311 sq. ; causalitas causarum efficientium, 311-312 ; omne quod fit ab alio fit tamquam a causa efficiente, 312-314 ; probatur argumentum, 314 ; historia argumenti, 315-316.

Elenchus : 24 propositionum quæ dicuntur thomisticæ, 20 n. ; propositionum reprobatarum a S. Officio, a. 1924, 149-150.

Embryo et ontogenesis, 359-361.

Encyclopædistæ et problema Dei, 138.

Energia : principium conservationis et motus, 296 ; conservatio et degradatio, 654-655.

Ens : *a*) Ens **commune** : objectivitas notionis entis juxta quosdam in quæstionem venire non liceret, 40-43 ; justificatur cum principiis suis, mediante τῷ Ego, 49-53 ; Ens juxta Scotistas, 69 n. ; ens rationis, 77 ; variæ significationes entis, 64 ; ens commune objectum formale intellectus, 67-73, 114 ; copula, 70 ; ens qua tale, 79 ; entis transcendentalis cognitio fundatur sufficienter in ente prædicamentali si innixa in τῷ Ego, 96, 106 ; de facto proficiscimur in Theodicea a notione entis transcendentalis, 131-132. — *b*) **Ens a se**, ens ab alio, 240 ; num sit ex se ens Absolutum, Necessarium, Unum, 40-44, 263-273, 628-631 ; idea entis non implicat ratione sui existentiam, 631-632 ; idea entis perfecti, 629-630 ; idea entis necessarii, 628-629 ; ens necessarium et possibilitas, 619-620 ; unitas entis et perfectiones variæ, 622 ; ens perfectum et τὸ Cogito, 627 ; ens summum cogitabile, 625, summum perfectum, 626-627 ; Ens quo majus cogitari nequit, 609-611, 624-625.

Entomologia : et instinctus (Fabre), 364-366.

Entropologicum argumentum, 652-657 : notiones de entropia et principio entropiæ, 653-565 ; crisis argumenti, 655-657.

Epistemologicum problema, 39-40.

Epigenesis, 359-360.

Esse commune, esse simpliciter, 70 ; relatio ad esse in judicio, 76-78 ; insufficientia in esse signum essentiale contingentiæ, 217, seu dependentia in esse, 316 ; esse in thesi de contingentia quomodo intellegendum, 243 ; actualitas totalis Entis necessarii implicat sufficientiam totalem essendi et immobilitatem absolutam, 246-247 ; esse qua tale et oppositio contrariorum, 265 ; esse qua tale, esse commune, ens, esse essentiæ et existentiæ distinguuntur, 266-271 ; esse ideale, esse commune et esse perfectum, 568-569 ; esse et actualitas, 642. — Esse in sententia *Deus est* non est copula sensu Kantii, 641-644 ; sensus τοῦ *esse* apud Kant, 651. — Esse non est actus sensu stricto, 82.

Essentia : judicia essentiæ et existentiæ dicunt relationem ad esse commune, 67, 76, 78 ; essentia et existentia et principium identitatis, 78-79 ; et judicium (Moré-Pontgibaud), 81 ; intuitio essentiarum, 569 ; essentia et existentia in Deo, 643 ; essentiæ mathematicæ et arg. ontologicum, 612-613 ; cognitio essentiarum inde ab experientia, 622-623.

Ethica : num debeat procedere modo deductivo, an possit etiam modo inductivo, 472.

Ethnologia : notio, 159 n. ; difficultates hujus scientiæ, 199.

Evolutionismus : *a*) **radicalis**, cur rejicit Deum, 9 n. ; origo religionis juxta evolutionistas, 176-178, refutatur, 189-191 ; pantheistæ rejiciunt argum. cinesiologicum, 297 ; pariter finalitatem, 328-330, 338-339. — *b*) **Insufficientia** doctrinæ evolutionismi ad explicandum mundum, 392 sq. : cf. *Indic. synopt.* Insufficientia systematis in genere, 392-394, et mecanismi evolutionistici juxta Bergson, 394-395 ; et ipsius Evolutionis 405. — *c*) **Crisis transformismi** : factum, 405-407, crisis philosophica, 409-411, scientifica, 411-413 ; crisis transformismi et evolutionismi juxta Vialleton, 413-417 ; evolutio et creatio, 417 ; evolutio in speciebus, 415-416 ; evolutio et casus,

415. — *d*) Evolutio debet admittere ideam creationis, 418-419 ; et rejicere principium : « aut totum aut nihil », 419-420. — *e*) Evolutio et corpus humanum, 420-423.

Existentia : cf. *Esse*, *Deus*. — *a*) Existentia affirmata et experientia τοῦ Ego fundamentum solutionis problematis critici, 49-52. — *b*) Ponitur quæstio de existentia Dei et distinctio inter quæstionem *an est* et *quid est*, 131-132 ; conditiones existentiæ objiciuntur contra finalitatem, 440-441. — *c*) Exist. et possibilitas, et non-contradictio, 621-624 ; et experientia, 622 ; et idea entis 631-632 ; recte describitur status essentiæ extra causas, 632 n. ; existentia objectiva et intuitio sensibilis, 643 ; exist. et essentia in Deo, 643. — *d*) Nullum est attributum juxta Kantium, 145 :cf. *Esse*, *Copula*, *Kant*.

Experientia : *a*) vulgaris et scientifica in metaphysica, 25 n. ; psychologica, 51-55 ; experientia intellectualis absoluta τοῦ Ego, 286 ; experientia et affirmatio existentiæ, 622. — *b*) Experientia *religiosa* quæ non fundatur in metaphysica est nulla, 223 n. ; notiones generales, 671-673 ; in cognitione mystica, tactus interior, 574-588 ; cognitio quasi experimentalis Dei, 588-589 ; experientia animationis, 581 ; experientia directa et indirecta Newman, 592 ; immediata Dei, 601. — *c*) Juxta Protestantes et modernistas : Luther, 665, modernos Protest., 665-667, modernistas catholicos et protestantes, 667-671 ; crisis experientiæ religiosæ individualis, 674-676.

Extasis : duplex sensus, 576 ; de extasi apud non-christianos ut Plotinum, 587, et nota.

Fetichismus, 179-180.

Fideistæ et problema Dei, 140, 665-669.

Fides : *a*) (*Foi*) quomodo adjuvetur a ratione et istam adjuvet, 7 ; sed debent distingui, 5-7, 17-19 ; quid in probatione Dei imponat, 148-151 ; utrum cognitio mystica reducatur ad cognitionem fidei, 589-599 ; instinctus fidei, 591, lumen fidei, 590. — *b*) (*Croyance*) Scientia et fides (sensu modernorum), 34-35 ; Deus admittitur a Lachelier solo actu fidei moralis, 152 et 345 ; et pariter a Kantio, 639, 647-650.

Fieri : realitas est tantum fieri juxta mobilistas Bergson et Le Roy, 242 n., 297-298 ; identificatur cum necessario a Le Roy et aliis 259-260 ; fieri « transcendentale », 289 n. ; nullum fieri in motore immobili, 299 ; fieri in motu et in potentia activa, 309-310 ; fieri et finalitas, juxta Bergson et Le Roy, 333-339 ; fieri ontogenesis et finalitas 359-361, 373, 375-376 ; fieri et activitas viventis, 464 ; conscientia in fieri juxta Le Roy, 404-405.

Finalitas : argum. ex finalitate, vide *Indic. synopt.*, Sect. II, cap. v, vel *Teleologicum* argum. — *a*) Notio finalitatis, 321-323 ; fin. exclusive immanens : exponuntur sententiæ, 332-342 ; fin. intrinseca et extrinseca, 350-352, 425-426, 442 ; principium finalitatis, 118, 464. — *b*) Est punctum a quo Metaphysicæ ap. Maréchal et neothomistas, 59 ; finalitas naturalis, lex τοῦ fieri, 83 ; finalitas in moralitate, 456 ; finalitas et obligatio, 493 ; argum. finalitatis et Kantius, 646-647. — *c*) Finalitas et inconscium, conscium et subconscium, 376-378 ; et determinismus, 380, et transformismus, 370 ; finalitas cosmica, 349, intrinseca, 352, in viventibus et in natura, 351.

Finis : ultimus naturalis et supernaturalis, 97-98 ; possibilitas positiva finis supernaturalis, 104 sq. ; finis et finalitas, operis et operantis, executio et intentio, « agere propter finem », 321 ; finis operis, 350 n. ; finis ultimus, conditio necessaria intelligibilitatis liberæ, 473-477 ; relatio ad finem ultimum nota essentialis moralitatis, 444-448, 465-466 ; cognitio finis et appetitus beatitudinis, 489. Vide *Obligatio* et *Responsabilitas*.

Finitum : perfectio finita et infinita, 628.

Forma : *a*) intellectus est ens, 68-70 ; objectum formale intellectus, 67 ; causa formalis objectivationis in cogitatione et dynamismus, 90-91. — *b*) Formales typi specierum oppositi typis organisationis ap. Vialleton, 414. — *c*) Formæ argumenti, ad Deum probandum, 217-219.

Franciscani et demonstrabilitas Dei, 151.

Fraudes et origo religionis, 185, 197.

FROHSCHAMMER : theoria de cognitione mysteriorum, 102-105 ; impugnat arg. cosmologicum, 261.

Functiones variorum organorum et finalitas, 356.

Generatio : notio generalis, 387 ; et finalitas, 366-367.

Geometria : mens geometrica et cognitio obligationis, 491-493.

Germania : idea finalitatis in variis scien-

tiis in Germania moderna, 363 ; Phænomenologismus, 571-572 (juxta Przywara).
Germen an Fermentum in explicanda cognitione implicita, 254-255, 467 n.
Gioberti : et ontologismus, 529-530 ; de conscientia visionis ambiguus est, 544.
Gradus : argumentum ex gradibus entis et judicium, 79, 82.
Græci : eorum polytheismus, 169-170, 202 ; eorum sententia de arg. deontologico, 501-504,
Gratia : gratuitas absoluta gratiæ et ordinis supernaturalis, 99-102 ; gratia indeica, 578 et cognitio mystica, 587 ; inchoatio beatitudinis, 581-582.

Habitus principiorum, 144.
Hegel et argum. ontologicum, 614.
Heteronomia : et autonomia in obligatione, 448, 456-457 ; et determinismus, 456.
Husserl et phænomenologia, 569-572.

Idea : *a*) *Notiones* : intuitiva, factitia, propria, impropria, 608 ; ideæ innatæ, 549 ; ideæ et objecti identitas juxta Hegel, 614. — *b*) Idea *Dei* nostra vulgaris et scientifica, 127-130 ; origo ejus, 130-131 ; idea clara existentiæ Dei, 626 ; character privilegiatus nostræ ideæ Dei, 609 ; innatismus hujus ideæ apud Bonaventuram, 564-565 ; idea Dei et intuitio Dei, 609-610 ; idea Entis necessarii et perfecti, 628-630 ; entis et esse et existentiæ, 631-632 ; ideæ et actualitas juxta Thomam, 632-633.
Idealis : transitus de ordine ideali ad realem illegitimus in arg. ontologico, quibus conditionibus, 608-609, 619-620 ; actualitas idealis, 622 ; esse ideale et esse commune, 568-569.
Idealismus : problema criticum idealistarum, difficultas propria, 38-40, solutio, 55-57 ; idealismus absolutus, cum Brunschvicg, est atheus, 137, non vero cum Lachelier, 153, 345.
Identitas : justificatio principii identitatis ex τῷ Ego, 52 ; principium identitatis, juxta Maréchal, 59-60 ; exprimit formam intellectus, 69 ; principium et distinctio essentiæ et existentiæ, 78-79 ; non est absolute primum principium juxta Przywara sed principium contradictionis, 111 ; formula, vis et sensus, 115.
Ignorantia Dei : an Deus possit invincibiliter ignorari, quid scholastici senserint, 510-511 ; ignorantia Dei et vita moralis (Kant), 648.
Immanens, immanentia : Finalitas totaliter immanens modernorum, 332-342 ; causa intelligens mundi non ei est totaliter immanens, 376-379 ; immanentia opposita transcendentiæ, 220-221, 668-669 ; immanentia in obligatione, 485, 523 ; fautores immanentiæ favent argumento deontologico, 516 ; immanentia et argumentum ontologicum, 615 ; immanentia vitalis modernistarum, 667-669, 675-676.
Immediatum : distinguitur ab implicito, 62 n. ; apprehensio immediata τοῦ Ego, 49-52, 493 ; visio immediata Dei juxta ontologistas, 525-526, 528, 538, etc... ; perceptio immediata Dei, 574-588, 601.
Immensitas : præsentia Dei immensitatis, 593.
Immobilitas : absoluta entis necessarii, 247 ; immobilistæ adversantur argumento cinesiologico, 297.
Imperativum : *categoricum* Kantii, 461-462 ; et moralis laïca, 516-517 ; refutatur Kantius, 647-649 ; — imperativum conscientiæ et sensus dependentiæ, 488 ; distinguitur imperativum apud nos et apud Kantium, 515, 521-522.
Implicitum : probatio Dei ex implicito affirmationis, 62 ; implicitum formale et materiale, 93-95, 97 ; implicitum, germen an fermentum, 254-255 ; sensus verbi impliciti, 467. — Implicitum *Affirmationis* et *Cognitio* implicita : vide s. v.
Inconscium : finalitas inconscia, 377.
Indeterminismus : totalis opponitur arg. ex contingentia, 244 ; scientificus, 280-281 ; relationes istius cum philosophia contingentiæ, ibid.
Indeterminatio voluntatis, 477.
Indi : quid senserint de argumento deontologico, 501.
Individuatio : et cognitio intellectualis materiæ, 591-592 n.
Individuum : et universale, 110 ; utrum individuum sit inintelligibile ratione materiæ, 285 ; experientia mere individualis non potest fundare argumentum obligationis, 479-480 ; neque individualis experientia religiosa ullum arg. efficax, 675. 675.
Inertiæ principium, 296.
Infinitum : objectum formale intellectus juxta neothomistas, 78, 82-83, 93, 95-96 ; infinitum per accidens, 227 ; proportio finiti ad infinitum, 235 ; esse infinitum et esse ideale, 568-569 ; cognitio Infiniti et Ontologismus, 528, 537, 555-556 ; infinitum actu et æternitas mundi, 227-228.

Influxus seu influentia obscura Dei in animam, 550-551.
Innatismus ideæ Dei juxta Bonaventuram, 564-565 ; ideæ innatæ, 549.
Instinctus : arguit finalitatem, 363-366, 378 ; refutatur objectio contra eum, 441-442 ; instinctus naturalis Dei, 553-553 ; instinctus fidei, 591.
Intellectus : et ratio, 35 n., 564, 597 ; forma intellectus, 68-70 ; dynamice exigit Absolutum juxta Maréchal, 62 ; facultas entis aut facultas divini, 67, 114 ; appetitus Realitatis Absolutæ, 88 ; objectum formale ejus est transcendentale, non vero transcendens, 96. — Intellectus agens et Ontologismus, 545-546 ; activitas intellectus et voluntatis invicem comparata, 455 ; lumen intellectuale, 563.
Intelligibile : in actu est intellectum in actu, 78, 270-271 ; intelligibile metaphysicum et oppositio actus et potentiæ, 272. Exigentia *intelligibilitatis*, 54-55 ; intelligibilitas naturarum, 454-455 ; principium universalis intelligibilitatis justificatur, 52-54.
Intimus sensus : W. James tenet Deum (finitum) ex sensu intimo, 140 ; argumentum ex eo desumptum a protestantibus et modernistis, 664 sq.
Intuitio : *a*) Intuitio τοῦ Ego, 49-55 ; Kant et Maréchal, 61, 84 n., 540 ; varii sensus juxta Ontologistas, scholasticos, Bergson, Le Roy, Croce, 538-542 ; divisio juxta schol. : obscura, idealis, clara, confusa, 539-540 ; intuitio intellectualis, 540 ; quæstio possibilitatis et facti distinguitur in casu Ontologistarum, 542-543 ; intuitio non est facultas, sed actus, 546 ; rejicitur intuitio Ontologistarum, 543-549. — *b*) Intuitio Dei et obligatio, 461 ; intuitio esentiarum apud phænomenologos Germanos, 569-571 ; intuitio sensibilis et existentia objectiva, 643 ; intuitio Dei in contemplatione mystica perfecta, 583 ; intuitio Dei et idea Dei, 609-610 ; intuitio intellectualis juxta Lachelier, 346.
Intuitiva : idea et propria, 608 ; visio : cf. vocem *Visio*.
Inutilitas (apparens) multorum entium in mundo objicitur contra finalitatem, 437-439.
Inventio : theoria inventionis et finalitas juxta Le Roy, 337.
Involutio : opposita evolutioni, 406.
Irrationalitas et casus, 389-390.
Irritabilitas arguit finalitatem, 368.

James (W.) : pragmatismus ejus, 140, 670.
Japonenses : eorum polytheismus, 170-171, 174.
Jesuitæ : et peccatum philosophicum, 511-152 ; et Ontologismus, 530, 533-534.
Judicium : *a*) theoria classica, 64-73 ; juxta Maréchal, exponitur theoria, 59-62, crisi subjicitur, 73-86 ; est actus perfectus cognitionis, 64 ; supponit ens, non ponit illud, 66 ; judicia essentiæ et existentiæ dicunt relationem ad esse commune non ad esse divinum, 67, 76-78 ; judicia existentiæ nullam supponunt compositionem, 80 ; notio judicii juxta Boyer, 86 n. — *b*) Contingentia in actu judicii, nova theoria, 262-273 ; judicia synthetica a priori, 283 ; judicia necessaria et synderesis, 454. — *c*) Judicia *analytica* et *synthetica*, cf. voces. — *d*) Judicia dicta *valoris*, 322 ; apud Ritschl, 666.
Justificatio : in Critica, 40-44, 48-49 in Metaphysica, 67.

Kant (E.) : *a*) propugnat necessitatem hærendi realitati, 16 ; quid sentiat de dogmatismo, 45 n. ; idea Dei, 138 ; rejicit argum. cosmologicum, 243, 644-646 ; et cinesiologicum, 298 ; ejus prima et quarta antinomiæ, 256-258 ; ejus argum. de imperativo categorico, 461-462, 515-516 ; explicat bonum ex obligatione, 481-482 n. ; Kantius et finalitas, 431-432 ; arguit eam anthropomorphismo, 439-440 ; quomodo distinguatur ejus positio a nostra in arg. deontologico, 515, 521-522 ; initio tenuit argum. ontologicum ex possibilibus, 614, 639 ; — *b*) Instituitur crisis de ejus crisi argumentorum speculativorum : arg. ontologici, 637, 640-644 ; arg. cosmologici, 644-646 ; teleologici, 646-647 ; ejus argum. ex morali lege exponitur, 639-647-650 et rejicitur, 648-650. — *c*) Certitudo moralis existentiæ Dei, 647 ; ignorantia Dei et moralitas, 648 ; num sibi contradicat, 650. — *d*) Sensus copulæ apud eum 651.

Lachelier (J.) : objicit contra demonstrationem existentiæ Dei, 151-153 ; tantum habetur fides in Deum, 153, 345 ; finalitas, causalitas, inductio, 343-345 ; ejus refutatio mecanismi et scientistarum, 345-346 ; intuitio intellectualis

et methodus reflexiva, 346 ; idealismus radicalis, 347.
Laïcismus : moralis laïca moderna, 516-517.
Leibniz : virtualitas juxta eum, 308 ; contingentia legum mundi, 380 ; finalitas, 431 ; argum. ontologicum, 613-614 ; refutatur, 627-628 ; panlogismus, 622-623.
Le Roy (E.) : Deus implicat aliquod fieri, 129-130 ; præjudicia ejus contra omnem probationem metaphysicam, 222-223 n. ; impugnat arg. ex contingentia, 258-259 ; opponitur arg. cinesiologico, 297-298, 309-310 ; finalitas juxta eum exponitur, 336-339, et crisi subjicitur, 400-405 ; origo vitæ et biosphæra, 400-401 ; theoria continuitatis, 402, natura vitæ et materiæ, 403-404 ; evolutio viventis nempe spontaneitas (élan vital), conscientia in fieri, 404-405, demum negatio veræ finalitatis, 405 ; arguit nos anthropomorphismo, 439-440 ; pragmatismus, 140 et 671.
Lex : varii sensus : physica, moralis, æterna, psychologica, naturalis, positiva, 450-451 ; quonam sensu supponat legislatorem, 427, 459 ; lex moralis, norma boni, 444 ; lex naturalis et synderesis, 453 ; si sumitur ut abstractio, vel categoria idealis, non potest fundare obligationem, 481 ; obligatio est lex naturæ, 491 ; arg. ex lege morali juxta Kantium refutatur, 647-650. — Argum. nostrum ex lege morali, vide *Deontologicum argumentum*.
Libertas : *a*) in philosophia contingentiæ Boutroux, 276-278 ; contingentia et libertas, 283-284 et n., et determinismus juxta Gardeil, 284 n. — *b*) Libertas et moralitas, 448, et necessitas, 449 ; libertas præsupponitur arg. deontologico, 463 ; est activitas determinata, ibid. ; supponit necessitatem legis moralis obligantis, seu normam necessariam, 473-477 ; arg. metaphysicum pro libertate et obligatio, 475 ; libertas psychologica et moralis, 473 ; physica et moralis, 490.
Locus proprius, 305 n., 313 n.
Logicum : primum logicum et primum ontologicum, 550-551 ; ordo logicus et ontologicus, 43, 73 sq., 84, 93, 97, 630.
Lovaniensis schola : et obligatio, 459-460, 517 ; et Ontologismus, cum Ubaghs, 532.

Magia et origo religionis, 184, 197.
Malebranche : ontologismus, 527-529 ; num sit verus ontologista, 554-555 ; profitetur arg. ontologicum, 630.
Malum : malum et deordinationes in universo constituunt objectionem contra finalitatem 351 et n., 436-437 ; malum morale : notio et criterium, 444.
Manismus : duplex sensus : *a*) juxta Spencer, cultus majorum, 150, 173, 179-180 ; *b*) juxta præanimistas, ut Marett, cultus vis sat indeterminatæ, quæ est diffusa in natura et *mana* dicitur apud Melanesienses, quamque multæ res participarent gradibus diversis, 180 n.
Maréchal (J.) : *a*) *solutio problematis critici* : exponitur, 57-63 ; crisi subjicitur 63-114 : theoria de judicio non distinguit assensum et objectum, 73 sq. ; crisis ideæ nihili et referentia ad esse in judicio, 75-78 ; princ. identitatis et distinctio essentiæ et existentiæ, 78-80 ; dynamismus mentis, 83-86 ; num solutio explicet objectivitatem cognitionis, 87-89, et demonstratio Dei maneat possibilis, 89-96 ; præsuppositum theologicum : ordinatio naturalis ad visionem beatificam, 96-106. — *b*) Diversitas fundamentalis inter *metaphysicam* juxta M. et metaphysicam traditionalem thomisticam, 107-114. M. et *argum. ontologicum*, 98, 107-109, 616 ; et *cognitio mystica*, 575-576, 582-584.
Materia : non arguendum est directe ex contingentia materiæ, 250 ; materia et individuum, 285 ; intelligibilitas materiæ, 591 ; natura materiæ, 403-404.
Materialismus : opponitur argumento teleologico, 327, 436.
Mathematica : et metaphysica, 22-24 ; judicium mathematicum, 76 ; « esprit de finesse et de géométrie », 491-493.
Mecanistæ : adversantur arg. cinesiologico, 327 ; eis adversatur scientia moderna, 279-281 ; opponuntur arg. teleologico, 327 ; refutantur a Bergson, 394-395, a Vialleton, 414, a Lachelier, 345-346.
Mens : notio mentis apud S. Thomam et neothomistas, 114 ; mens geometrica et obligatio, 490-493.
Medium : in quo, quo, 561-562 ; ex quo vel in quo (conscientia moralis), 460-461.
Mercier (Card.), solutio problematis critici, 47-48 ; theoria de obligatione, 459-517.
Metabolismus et finalitas, 367.
Metaphysica : et mathematica, 22-24 ; metaphysica et probatio Dei in philosophia scholastica contra Brunschvicg, a Gilson propugnata, 221-223 ; duæ metaphysicæ irreductibiles intra Scholam : augustinismus et thomismus, 107-114 ; metaph. et scientiæ, 658-660.
Methodus : theodiceæ, 11-37 : cf. *Indic.*

synop. Introductio generalis, c. II; methodus comparativa historiæ religionum, 214 n.; methodus scientifica juxta evolutionistas, 411-413.
Mimetismus, et finalitas, 366.
Miraculum : rejicitur possibilitas a scientia, 412-413; oratio miraculosa, 589.
Mitochondriæ et cellulæ, 369.
Mobile (ens.) : 289.
Mobilitas entis : juxta mobilistas, Bergson, 242; præcipuum signum contingentiæ, 245-249.
Mobilistæ : adversantur arg. cinesiologico, 297; eorum argumenta, 309.
Modernismus : juramentum pianum antimodernisticum, 149; modernismus et probatio Dei, 667-669; agnosticismus modernisticus, 140, 669, 673-675; refutatur, 677-679.
Monistæ : negant Deum, 136; adversantur contingentiæ, 243, 260.
Monogenismus strictus et scientia, 420-421.
Monotheismus : primitivorum, 161-163, 192.
Moralis : *a*) *activitas* et relatio ad finem, 464-465; lex activitatis moralis, 455; — *b*) *Bonum* morale, 444-445, 447-448; norma constitutiva ejus, 444; bonum morale et convenientia cum natura, 465. — *c*) *Certitudo* moralis existentiæ Dei, 647; — *c*) *Conscientia* moralis, 451-452, distinguitur a consc. psychologica, 452. — *e*) *Dogmatismus* moralis, 649. — *f*) *Factum morale* et data conscientiæ, analysis et ejus valor ut est factum naturæ, 454-457, 489-492; ejus consequentiæ, 457; num ex eo possit probari Deus, alii negant, 457-459, alii affirmant, 460-461; varietates apud diversas gentes, 471. — *g*) *Lex* moralis : arg. Kantii, 639, 647, 650; Deus auctor legis moralis et naturæ physicæ, 482; lex moralis et Vitoria, 513-514. — *h*) *Malum* morale, 444-445, 447-448. — *i*) *Ordo* moralis et ordo physicus, 520-521; opinio P. Valensin, 650-651; universalitas cognitionis ordinis moralis apud SS. Patres, 505-506. — *f*) *Vita* moralis et ignorantia Dei, 648; actus primus pueri initio vitæ moralis, 507-510. — *k*) Moralis *laica* et imperativum categoricum, 516-517; sine sanctione et obligatione, 461; moralis et cultus initio apud primitivos sunt unum et idem, 470 n.
Moralitas : ejus fundamentum, num sit ratio recta, 445, finis ultimus, 445-446, 465-466; fons et norma, 445-447; moralitas et libertas, 448, et natura, 447, et pressio socialis, 480-481.
Motor immobilis primus; notio, 388; probatur dari talis, 293-300; historia argum. ex primo motore, 300.
Motus : Notio et divisio : realis, physicus, metaphysicus, localis, proprius, improprius, 286-288; utrum ex motu locali possit proficisci arg. cinesiologicum, 295; motus localis juxta Aristotelem et veteres, 312-313; experientia motus, 295-296; num motus sit essentialis corpori, 295-296; motus juxta Le Roy, 400; motus et obligatio, 468. — Arg. ex motu, vide *Cinesiologicum* argum.
Multitudo infinita per accidens, actu vel potentia, 228.
Mundus : æternitas mundi, 227-228; formatio mundorum, 434-436; initium mundi cum tempore, 257; num sit systema clausum, 656.
Mutatio : signum contingentiæ, 245-247; analysis mutationis sub quodam respectu non suppeditat arg. ad Deum probandum, 250, 4°; mutatio accidentalis, 287; substantialis, punctum a quo argumenti efficientiæ, 312.
Mutationismus : num explicet evolutionismum, 414-416.
Mystica Cognitio : 573-605. — Positio quæstionis, de natura hujus, 573-574. — *a*) Theoriæ **perceptionis immediatæ**, Dei obscuræ, 574-588 : scripta mysticorum, eorum valor et contentum, 575-576, explicatio, 576-578, variæ sententiæ : Picard, 578, Gardeil, 579-582, Maréchal, 582-584, Ruysbrœck, 584, Farges, 585-584, alii, 585-586. — *b*) Theoriæ **cognitionis mediatæ** : cognitio quasi experimentalis, R. de Maumigny, 599-589, cognitio fidei, M. de la Taille, 589-595, Garrigou-L., 595-598, ex effectibus, Saudreau, 599-602. — *c*) Mystica *naturalis*, 586-587; non christiana, 587-588. — *d*) *Certitudo* existentiæ Dei ex via mystica, 602; cognitio mystica et cognitio angelica, 589-590; et gratia supernaturalis, 587; elementum affectivum hujus cognitionis, 602; mystica et oratio pura, 603; universalitas viarum mysticarum, 603. — *e*) *Pseudo-mystici* Molinos, Bœhme et immanentia modernistarum, 675.
Mythismus et origo religionis, 186, 198.

Natura : *a*) *Finalitas* in natura, 51; necessitas naturæ et synderesis, 456; ordinatio naturæ ad effectus producendos, 351. — *b*) Supponimus dari *naturas* quæ sint non idola, sed in se intelligi-

biles, 454-455 ; num sufficiat natura rationalis ad fundandam obligationem : affirmant Mercier et alii post Vasquez, 459 ; negamus eam sufficere si spectatur vel in individuo vel in societate, 479-480. — *c*) *Obligatio* est lex naturæ, 490-491 ; convenientia cum natura non sufficit ad obligationem fundandam, 494 ; natura et supernatura apud thomistas et neo-thomistas, 112.

Naturalis : *cognitio* naturalis Dei, 7-10 ; *theologia* naturalis, 4-10 ; ordinatio naturalis ad visionem beatificam, 96-106 ; *appetitus* naturalis et potentia obedientialis, 101 ; quid supponamus ex *philosophia* naturali, 120.

Necessarium : *a*) *Notio*, 236-237 ; et possibile et hypotheticum et determinatum, 238-239 ; ens necessarium et a se probatur ex contingentia, 244-251 ; necessarium in rebus non opponitur contingentiæ, 259 ; non potest esse collectio contingentium, neque lex, neque fieri, 260 ; necessarium juxta Boutroux, 273-274, 282-283. — *b*) *Idea* necessarii, 555-556 ; idea Entis necessarii, 268-629, et possibilitatis, 619-620 ; « ens necessarium est ens realissimum » non constat a priori ut objectivum, 645.

Necessitas : absoluta et relativa juxta Boutroux, 273-274, in quo erret, 282 ; necessitas naturæ, 456, necessitas in nostra activitate, 463.

Neocriticistæ : negant Deum, 139 ; adversantur thesi de contingentia, 243-344.

Neothomismus : et Platonismus, 109-112 ; et S. Thomas, 109-114 ; formæ diversæ, 11-14 ; neothomismus et argum. ontologicum, 616-617.

NEWMAN (J.-H.) : difficultates habet ex deordinationibus mundi, 436-437 ; explicat obligationem modo speciali, 461, 483 ; speciales difficultates præbet, 484-485 ; experientia Dei, 592.

Nihilum : crisis ideæ nihili, 75-76, completur, 637 ; nihilum absolutum 251 ; juxta Bergson, 262.

Norma moralitatis, constitutiva et manifestativa : variæ sententiæ, 444-446 ; nostra, 447-448.

Numeri : « lex magnorum numerorum » et formatio mundi, 385-388.

Objectivitas : distincta a veritate in judicio, 66 ; conditio objectivitatis et objectivationis, 67 ; theoria Maréchal non videtur justificare objectivitatem, 87-89.

Objectum : formale intellectus est ens, 62, 67-73, 78, 96, non autem Divinum, 114 ; objectum proportionatum intellectus, 92-93 ; objectum affirmationis juxta Maréchal, 60, 65, 74.

Obligatio : *a*) **Notiones** 448 ; perfecta, imperfecta, 448-450, 465-466 ; objectiva et subjectiva, 499-500 ; hypothetica et categorica, 498-499 ; factum et jus, autonomia et heteronomia, 454-457. — *b*) **Cognitio** obligationis, imperfecta, perfecta, confusa, spontanea et reflexa, 465-468. — *c*) **Argumentum** ex obligatione, cf. *Deontologicum* argumentum. Obligatio est lex essentialis naturæ nostræ liberæ, 473-477, 490-491 ; juxta Billot et Nivard, obligatio non constituitur nisi habeatur cognitio explicita Dei, 457-459, 517-521 ; juxta Mercier nullam exigit cognitionem etiam implicitam, 459-460, 517 ; juxta Newman, quasi experimentaliter et directe apprehenditur in synderesi, 461. — *d*) Obligatio et litteræ, 515, et Antigone, 501-502 ; et apprehensio dependentiæ, 483 ; et arg. ex appetitu beatitudinis, 476 ; et arg. metaphysicum libertatis, 475 ; et consensus universalis, 469-472 ; et contingentia, 468 ; et dubium de existentia Dei, 496-498 ; et educatio, 474 ; et finalitas, 493 ; et influxus medii socialis, 469 ; et intuitio Dei, 461 ; et mens geometrica, 490-493 ; et motus, 468 ; et natura, 494 ; et Pythagoreus, 502 ; et primitivæ gentes, 470 ; et reflexio, 467 ; et relativitas, 518-519 ; et Socrates, 502-503 ; et sapientia æterna, 487 ; et S. Franciscus Xaverius, 514. — *e*) Immanentia obligationis, 485-523 ; sensus obligationis, 456 ; et transcendentia, 479-481 ; conscientia, fundamentum proximum obligationis, 523 ; moralis sine sanctione et obligatione, 461 ; Boutroux et argum. ex obligatione, 282.

Obscurum : cognitio obscura Dei, 584 ; influxus obscurus Dei, 550-551 ; intuitio obscura, 539.

Oculus : organum humanum arguit finalitatem, 356-357 ; oculi fidei, theoria P. Rousselot, 97-103, 113.

Officium : quid implicet juxta Boutroux, 277. Cf. *Obligatio*.

« Omne agens agit propter finem », 427, 456.

« Omne quod fit ab alio fit tamquam a causa efficiente », 312-313.

« Omne quod movetur etiam ab alio movetur », 290-293 ; objectiones contra hoc principium ex Scoto, etc., 306-308.

Ontogenesis : arguit finalitatem, 359-361, 375-376.

Ontologia : quid ex ea præsupponitur, 115-120; ejus scopus proprius et locus in doctrina tradenda, 120.
Ontologicum et logicum, 630; primum ontologicum et primum logicum, 550-551; reflexio ontologica, 544.
Ontologicum argumentum, 606-637 : cf. *Ind. Synopt.*, sect. III, cap. II. — *a*) Sensus, 608; nomen, 636-637; processus, 608-609; variæ formæ : S. Anselmus, 610-611; Scotus, 611; S. Bonaventura, 611-612; Descartes, 612-613; Leibniz, 613-614; Kant, 614; Hegel, 614; Moderni, 615. — *b*) *Refutatio* : directa, 619-624; indirecta, solutione variarum formarum, 624-632; impossibilitas, 633; falsæ interpretationes, 633-634; — *d*) Crisis Gaunilonis, 611; argum. et apriorismus, 620; et arg. teleologicum, 464-465; et dialectica synthetica Hamelin, 615; et immanentia, 615; et Kant, 614, 637, 640-644; et Maréchal, 98, 107-109, 616; et Bouyssonie, 616-617, 628-632; et Ontologismus, 609-610; et prima veritas, 611; et rationalismus mathematicus, 633; et essentiæ mathematicæ, 612-613.
Ontologismus : cf. *Ind. Synopt.*, sect. III, c. I, 525-605. — *a*) *Præsupposita*, 531-538; origo psychologica, 549-551; vera notio, 553-555; argumenta Ontologistarum. — *b*) *Refutatio*, 543-549 : opponitur factis, 543-545; contradicit naturæ cognitionis, 546-547; implicat visionem beatificam, 547-548; ducit ad pantheismum, 548-549; argum. minus rectum contra eum, 551-553. — *c*) *Diversæ formæ*, 527-530. — *d*) Ontologismus : et S. Augustinus, 557-559; et S. Bonaventura, 559-566; et S. Thomas, 566-567; et arg. ontologicum, 609-610; et cognitio quidditatum, 555-556; et intellectus agens, 545-546; et cognitio infiniti, 555-556; et veritates æternæ, 560-562; et novæ doctrinæ, 92-93; et Maréchal : non propugnatur ab eo, 84, 92 n., 111-112; rejicitur a Rousselot, 59 n.; negatur ap. Descartes, 109 n. — *d*) *Historia* : apud antiquos : Plato, 526, Neo-platonici, 527, Eunomius, 526, Umbilicarii, Beghardi, Ficinus, 527; apud modernos : Spinoza, Hegel, Malebranche, 527-529, Gioberti, 529-530, Fabre d'Envieu, 531-532, Rosmini, 534-535, 567-569; Branchereau, 530, 533, Ubaghs, 532, Martin, 530, 533-534.
« **Operari sequitur esse** », et dynamismus facultatum, 85; quattuor sensus, 118-119.
Oppositio : methodus oppositionis, 265 : oppositio contrarietatis in judicio, 265-272; oppositio contingentis et necessarii est oppositio privativa, non contraria, 265, 272; num implicet necessario existentiam per se unius e contrariis, 272-273.
Oratio : miraculosa, 589, quietis, 579, recollectionis, 579; pura, 603.
Ordo : *a*) in philosophia tradenda. 120 n. — *b*) Notio ordinis, 320. — *c*) Ordo mundi, non universalis sed particularis, sumitur tamquam punctum a quo arg. teleologici, 320-321; ordo meræ resultantiæ, 332; « ordo datur in mundo, ergo ordinator », arg. insufficiens, cum a priori spectatus ordo universi affirmari nequeat, 353, 424-427; multiplicitas entium mundanorum implicat quidem insufficientiam eorum in esse, ergo principium a quo in esse dependeant, non autem arguit a priori necessitatem ordinis relationum mutuarum, ergo principium subsistens intelligibilitatis ejus : hoc tantum concluditur, semel supposito Intellectu perfecto subsistente, 424-427; ordo in vivente implicat causam intellegentem : facta stabiliuntur, 354-370, et interpretationem accipiunt, 371 sq. — Ordo logicus et ontologicus, cf. *Logicum*.
Origo : vitæ, 400-402; corporis humani, 423.
Organa : corporis humani arguunt finalitatem, 356-359; organa utensilia, 358; organa reproductionis, 361-363, 366-367.
Organicæ : multiplicitas formarum organicarum, 407-408.
Organisationis typi opponuntur typis *formalibus* a Vialleton, 414; id. ap. Guyénot, 415 n.
« **Orpheus** », 177-178.

Palæontologicum argum. 402, 408, 421.
Paniogismus Leibnizii, 622-623.
Pantheismus : quo sensu eum refellimus in thesi de contingentia, 244; pantheismus et Bergson, 395-399; et ontologismus, 548-549; et idea perfecti, 630; et modernismus, 673; et demonstrabilitas existentiæ Dei juxta Lachelier, 153.
Pantheistæ : et problema Dei, 136; adversantur arg. ex contingentia cum Spinoza, 244; arg. ex motu, 297; et arg. ex finalitate, 327; pantheistæ et ontologismus, 527.
Participatio : et analogia, fundamentum

nostræ synthesis, 32 ; et causa finalis et formalis apud neothomistas, 112 ; ante probatam existentiam Dei theoria participationis poni nequit, quippe quæ supponat Deum causam exemplarem et efficientem, 351-352.

Peccatum : sententia S. Thomæ de peccato et obligatione, 507 ; peccatum philosophicum, 495-496, 511-515.

Perfectum : idea Entis perfecti, 626-630 ; perfectiones diversæ et unitas entis, 622 ; perfectio finita et infinita, 628.

Petitio principii : utrum arg. deontologicum talem contineat, 492-494.

Phænomenologia : religiosa, 569-571 ; in Germania, 571-572.

Philogenia, 409, 416.

Philosophia : christiana, 19 ; religiosa et religionis, 36-37 ; naturalis, quid ab ea accipiamus, 120.

Physicus ordo et moralis, 520-521.

PICARD (G.) : solutio problematis critici, 45-55 ; explicatio cognitionis mysticæ, 578-579 ; cognitionis obscuræ et subconsciæ Dei, 551-553.

Platonismus et neo-thomismus, 109-112.

Polygenismus et monogenismus, 421.

Polytheismus : non obstat consensui universali, 169-171, sed tamen difficultatem præbet, 174, 201-202.

Populare argumentum ex ordine mundi, 432-436, 356.

Populatio mundi, 173 n.

Positivistæ : et problema Dei, 138, 139 ; opponuntur arg. ex finalitate, 327-330.

Possibile : idem ac corruptibile juxta S. Thomam, 238 ; arg. ex possibilibus, 614 ; et Kantius, 639.

Potentia : obedientialis et appetitus beatitudinis, 101 n. ; activa et τὸ fieri, 308-309.

Possibilitas : intrinseca, extrinseca, positiva, negativa, 608 ; et actualitas idealis, 622, et ens necessarium, 619-620, et existentia, 621, 623-624.

Præadamitæ, 421-422.

Præadaptationes organicæ, 367.

Præanimismus, 180.

Præhistoria, 164, 408-409, 420-423.

Prælogismus : a Lévy-Brühl propugnatus, 182-184, 193-197.

Præsentia Dei in Deo et in anima juxta La Taille, 592-595 ; immensitatis, 593 ; sensus præsentiæ Dei, 576.

Pragmatistæ : et problema Dei, 140 ; et experientia interna, 669-671, 676-677 ; James, 670, Secrétan, 670-671.

Primatus Boni platonicus apud neothomistas, 113.

Primitivi : religio eorum, 161-163 ; bibliogr., 163-164 ; pervertitur eorum testimonium a Lévy-Brühl, 182-184, 193-196 ; ab evolutionismo, 176, 190-191 ; pariter ab animismo Tylor, 178-179, 191-192, et Durkheim, 180-182 ; conclusiones ex eorum testimonio tamen non sunt semper firmæ, 199 ; testimonia modernorum doctorum de eorum religione, 680-682.

Primum logicum et ontologicum, 529-530, 550.

Principia rationis : *a*) eorum *valor absolutus* postulatur et assumitur in theoria Maréchal, 89-90 ; principia prima et synderesis, 452-453, 455. — *b*) Pr. *causalitatis*, 116 ; *finalitatis* : varii sensus et formulæ, 118 ; causalitatis et finalitatis simul, 464 ; *identitatis et non-contradictionis*, id., 115, critice justificatur mediante τῷ Ego, 52 ; non-contradictionis absolute primum, non vero identitatis juxta Przywara, 111 ; *moralitatis*, seu rationis practicæ, 455, juxta S. Thomam, 485-488, num sit absolute primum, 522, collatum cum principio non-contradictionis, 455 ; *rationis sufficientis*, formulæ, 115-116, critice justificatur, 52-54, est cardo probationes Dei, 220, objectionis contra illud solvuntur, 254-256.

Probabilismus : locum non habet in casu athei, 497.

Probabilitas : calculus, 357 ; et origo mundi, 383-385.

Probatio : quid sit et ejus habitudo ad demonstrationem, 143 ; probatio Dei, vide *Ind. synopt.*

Problema criticum : in quo consistat, 39-40 ; negatur ab aliquibus suppositum ejus, 40-41, sed aliter fit hodie, 45 n. ; recolitur solutio ejus, 45-57 ; solutio Maréchal, 57-63, crisis ejus, 63-107.

Processus in infinitum : per se et per accidens, 226-227, in metaphysica, in physica, in mathematica, 227 ; ostenditur repugnare 227-233 ; num repugnet in quolibet ordine, 233-234 ; objectiones, 234-235.

Progressus : in philosophia, 22 ; idea progressus indefiniti et lex trium statuum, 176-177 cum notis ; gratuito assumitur in explicatione originis religionis, 190-191, 193.

Propositio per se nota : quoad se, quoad nos, 141-142 ; discrimen sensus apud S. Thomam et Scotum, 142.

Psychologia : quid ex psychologia assumat theodicea, 120-121 ; psychologia religiosa, 677.

Psychologicum : conscientia psychologica et moralis, 452 ; lex psychologica,

451 ; origo psychologica Ontologismi, 549-551 ; complexitas vitæ psychologicæ, 466.

Puer, ejus primus actus initio vitæ moralis, 507-510.

Pygmæi : eorum religio, 162, 190.

Quanta : theoria scientifica, 281-282.

Quidditas : cognitio quidditatum et ontologismus, 555-556.

Quietudo : oratio, 579.

Ratio : *a*) norma moralitatis, 455 ; ratio et intellectus, 35 n., 564, 597 ; et voluntas, 478. — *b*) Ratio sufficiens et principia rationis. Vide *Principia rationis*, *b*)

Rationalis theologia, 1.

Rationalismus : mathematicus, 22-24 ; et arg. ontologicum : originem ducit ab Anselmo, 633.

Rationes : *æternæ* et probatio Dei apud S. Bonaventuram, 561 ; *seminales* et evolutionismus ap. S. Augustinum, 410.

Reale : et intelligibile, 270, et ideale, 614-615.

Realismus, 14, 56.

Reditio completa intellectus in seipsum, principium methodi criticæ, 55.

Reflexio, 55, ontologica, 544.

Relatio : implicita ad Deum in cognitione non explicat objectivitatem, 87-89 ; cognitio relationis prædicamentalis supponit cognitionem explicitam termini, non vero cognitio relationis transcendentalis, 518-520 ; cognoscitur relatio implicita ex tendentiis, 467.

Religio : duo sensus vocis, 175 ; evolutio sociologica religionum, 158-159 ; gentes sine religione, 159-160, 201-203 ; elementa communia variis religionibus, 172-173 ; historia religionum, 159 ; methodus comparativa et historica in studio religionum, 199 ; statistica variarum religionum, 173 ; non neganda absentia probabilis cujusvis religionis apud quasdam gentes, 200 ; religio et metaphysica, 17-20 ; religio vel religiositas nota specifica hominis juxta Quatrefages, 470 n. ; philosophia religionis, 36-37, 159 n.

Religiosum : *a*) *cognitio* religiosa et religio juxta Ritschl, 665-666 ; juxta Otto implicat formam, seu categoriam specialem, 677 ; — *b*) *Experientia* religiosa, 671-672 ; individualis, 674-657 ; probatio Dei ex... 664-679 ; Luther et Protestantes et experientia religiosa, 665-667 ; — *c*) Phænomenologia religiosa, 569-572 ; philosophia religiosa et religionis, 36-37 ; psychologia religiosa, 677

Repræsentatio : conceptus entis repræsentat omnia, sed non actu implicite continet, 92 ; conceptus repræsentativus et significativus opponuntur, ibid.

Reproductio : arguit finalitatem, 361-363 ; organa reproductionis, 366-367.

Responsabilitas : quid sit et quid suppeditet ad arg. deontologicum, 472-473 ; ex ea arg. desumitur ad Deum probandum quatenus supponit dependentiam et autonomiam, 473, 477 ; responsabilitas et apparitio conscientiæ, 455-456.

Restitutio : facta restitutionis arguunt finalitatem, 368-369.

Revelatio : distinguenda est a philosophia pura, 4-7, 17-19.

Reversio æterna (retour éternel), 388, 660-663.

Romani : eorum polytheismus, 169, 202 ; quid senserunt de arg. deontologico, 504-505.

Rosmini : ontologismus, 534-535, 567-569.

Sapientia æterna et obligatio, 487.

Sceptici athei et problema Dei, 138.

Scepticismus : quomodo rejicitur, 45-65.

Scientia : notio, 2-3 ; et philosophia, 15-17, 24-25 n., 658-660 ; et fiducia seu fides, 34-36 ; et idea creationis, 418-419 ; et critica transformismi, 411-413 ; et ideæ ordinis et finis, 418-419 ; et monogenismus strictus, 420-421 ; scientia et theoriæ scientificæ, quid sint juxta modernos, 280-281, 411-413. scientiæ et metaphysica juxta modernos physicos Duhem, Cabannes, etc., 658-660.

Scientismus : reactio salutaris contre eum ex parte Boutroux, Bergson, Blondel, 279-281.

Scientistæ : et problema Dei, 139. — Cf. *Mecanicistæ*, *Materialistæ*, *Positivistæ*.

Scotus (Duns) : de analogia, 69 n. ; de propositionibus per se notis, 142 ; arg. ontologicum, 610 et 624.

Scopuli vitandi : omnia supponere in omnibus, — simplificatio, — confusio metaphysicæ et revelationis, 14-18.

Seminales rationes, apud S. Augustinum, 410.

Sensibilis intuitio et existentia, 643.

Sensus : religiosus, quid importet, 176 ; responsabilitatis, cf. vocem ; communis, ut criterium veritatis, 208-212.
Series circularis, 233.
Sigillatio divinarum personarum in anima humana, 580.
Simplicitas : non est criterium veritatis, 15-17.
Sinenses : eorum religio, 164-165, 191.
Sociale : medium et obligatio, 469 ; pressio socialis et moralitas, 480-481.
Societas : factum morale in variis societatibus, 471 ; non sufficit ad fundandam obligationem, 479-480.
Sociologismus : et obligatio juxta Durkheim, 179-180, 493-494 ; et origo religionis : juxta Durkheim, 180-182, 192-193 ; juxta Lévy-Brühl, 182-184, 193-197.
Species : partes in objectivatione cognitionis apud Maréchal, 88 ; species impressa et expressa, 596-597 ; specierum naturalium typi formales et organisationis, 414.
Spiritualitas : animæ negata a Janet, 120-121.
Statisticæ leges et ordo mundi, 388-390, non tollunt determinismum naturæ pure materialis, 281, 389.
Status : lex trium statuum juxta Comte, 176-177.
Stomachus : arguit finalitatem, 357-358.
Subconscium : finalitas subconscia, 376-377 ; subconscium, apud James ; 670 et subliminalis conscientia, ib.
Substantia : juxta Le Roy, 309-310, 400.
Suarezius : de ultimuo fundamento probationis Dei, utrum differat a S. Thoma, 316-318 ; crisis arg. cinesiologici, 291 ; actus virtualis, 308 ; arg. efficientiæ, 312-314.
Supernaturale : *a*) theologia naturalis et supernaturalis, 4-10 ; cognitio natur. et supern. Dei, 7-10. — *b*) Elevatio ad ordinem supernaturalem et problema cognitionis apud Maréchal, 95 ; finis ultimus supernaturalis affirmatur ab eo cognitus implicite in omni actu cognitionis, 97 ; gratuitas absoluta supernaturalis elevationis, 99.
Suppositum totale, 291.
Suppositio distributiva et collectiva : transitus ab una ad aliam, 234.
Synderesis : notio, 452-453 ; et judicia necessaria, 454 ; et necessitas naturæ, 456 ; et prima principia, 452-453, 455 ; distinguenda sunt principium et applicationes, 470-471 ; quid suppeditet synderesis ad arg. deontologicum, 472-473 ; natura absoluta synderesis, 485-488.
Synthesis : augustiniana et thomistica, 32 ; nostra, 31-34.
Syntheticum : judicia synthetica a priori, 283 ; num principium causalitatis sit syntheticum, 116-118 ; dialectica synthetica Hamelin, 615-616.
Systema in philosophia : quid sit, 25-27 ; conditiones systematis, 27-31.

Tactus interior, 577.
Teleologicum argumentum — De probatione ipsa : — *a*) rejiciuntur *facta incerta*, 350-351. — *b*) *Stabiliuntur facta certa* : assimilatio, 367-368, corpus humanum, 355-359, instinctus animalium, 363-366, irritabilitas, 368, ontogenesis, 359-361, phænomena physicochemica, 369-370, correlatio organorum, 361-363, restitutio biologica, 368-369, etc. — *c*) *Interpretatio* factorum : hæc exigunt causam per se intellegentem, quæ sit distincta et a se, 371-381. — *d*) Formæ minus validæ argumenti : « est ordo in mundo, ergo ordinator », 422-427 ; « Lex supponit Legislatorem, » 428 ; « omne agens necesse est agere propter finem, ergo datur causa intellegens », 427. — *d*) *Objectiones* contra arg. : deordinationes in mundo, 436-437, entia inutilia, 437-439, anthropomorphismus, 439-440, conditiones existentiæ, 440-441, negatio arg. ex instinctu, 441-442, finalitas externa, 442 ; finalitas et casus, 381-392 ; et evolutionismus, 395 sq. — *e*) *Historia* argumenti : antiquitas, pagani, 428-430, Patres Ecclesiæ, 430-431 ; Leibniz, 431, Kant, 431-432 ; refutatur crisis Kantiana de arg. teleol. 646-647. — *f*) Arg. teleologicum et cosmologicum, 353-354 et arg. deontologicum, 464-465, et arg. ontologicum apud Kant, 639. — Cf. *Finalitas*, et *Ind. synopt.*, sect. II, c. v.
Tendentia : signum relativitatis et contingentiæ, 467 ; natura nostræ activitatis ex ea cognoscitur, 494 n.
Theodicea : nomen 1, definitio 2, momentum, 8, methodus, 11-37.
Theologia : naturalis, 1-2 ; et supernaturalis comparantur, 4-7, 17-19 ; relationes juxta Maréchal, 112 ; problema theologicum de demonstrabilitate Dei, 148-157.
Thomas (S.) : *passim*. — *a*) De rela-

tione philosophiæ cum theologia, 5-7 ; quinque viæ, 156-157, 217-219 ; 2ª via, 312 ; 3ª via, 251-254 ; 5ª via, 464. — *b*) Appetitus beatitudinis, 105-106 ; sententia de obligatione, 485, 488, 506-507 ; modus rejiciendi arg. ontologici, 619. — *c*) S. Thomas et neothomismus franco-belga, 109-112.

Thomismus : et problema cognitionis, 54 ; et neo-thomismus franco-belga, 107-114.

Timor et origo religionis, 184-185, 198.

Totemismus, 173, 181, 192-193, 200-201.

« Totum aut nihil » : quid valeat principium istud in scientia, 419-420 ; totum et partes, 350-351.

Traditio primitiva et monotheismus, 207.

Traditionalistæ et problema Dei, 139-140.

Transcendens : et immanens, 220-221 ; et transcend*en*talis et transcend*an*talis, 73 n., 95-96 ; transcendentalismus Kantianus, 108 ; transcendentia supponitur ab obligatione, 479.

Transformismus : *a*) cur neget Deum, 9 ; probatio transformismi, juxta Le Roy, 337-338 ; et finalitas, 338-339 ; juxta Goury, 189-190 n. — *b*) Crisis : factum crisis, 405 ; dogma transformisticum, 407-409 ; crisis transformismi, 409-413, crisis a Vialleton instituta, 413-417 ; extensio ad corpus humanum, 420-423 ; transformismus et evolutio distinguuntur a Vialleton, 414-415 ; transformismus et finalitas, 370 ; mitigatus et extremus, 418-420.

Translatio, 287.

Unitas : transcendentalis et principium identitatis, 115 ; tendentia ad omnia reducenda ad unum, 18, 26 ; unitas viventis postulat intellectum ordinantem, 373-374 ; unitas et multiplicitas juxta Bergson, 397-398.

Ubaghs : errores de existentiæ Dei demonstratione, 159 ; ontologismus, 532.

Universale : et individuale, 110 ; dubitatio universalis, 46-47 ; universalis consensus in existentiam Dei, cf. *Consensus* ; suffragium, 212 n.

Vacuum et possibilitas motus, 313 n.

Valor : judicia valoris juxta Ritschl, 666.

Vaticanum Concilium et damnatio Frohschammer, 102-105 ; et probatio Dei, 219.

Velleitas erga visionem beatificam, 100-102.

Verbum : functio verbi, 80-83.

Veritas : sola interest in philosophia, 28 ; logica in judicio, distincta ab objectivitate, 66 ; et cognitio, 86 n. ; veritates æternæ et ontologismus, 560-562 ; veritas transcendentalis et principium rationis sufficientis, 115.

Viæ quinque S. Thomæ, 156-157, 217-219.

Virtualitas : perfecta, 307 ; virtualitas Leibnizii, 308.

Vis a tergo, vis a fronte ad finalitatem explicandam, 334.

Visio : *a*) *beatifica* : terminus dynamismi naturalis mentis juxta Maréchal, 78, 83, 84 ; naturalis appetitus ad visionem beatificam, 96-98, et crisis theoriæ quæ tenet possibilitatem cognitionis ejus naturalis, 98-106, transcendentia ejus absoluta, 102. — *b*) *Visio in Deo* ontologistarum 525-526 ; logice implicat visionem beatificam, 547-548 ; in statibus mysticis superioribus, æquivalens intuitio haberi potest, non permanens sed transiens, 583. — *c*) *Visio oculi* viventis supponit 13 conditiones, 356-357.

Vita : origo ejus juxta Le Roy, 400-402 ; natura, 403-404.

Vitalis : immanentia, 667-669, 675-676, idem juxta Piaget, 669-670 ; principium vitale, 378-379 ; spontaneitas vitalis (élan vital) juxta Bergson, 335, juxta Le Roy, 404.

Vivens : adaptatio ejus ad medium, 365-366 ; conscientia in vivente, 367 ; evolutio, 404-405 ; finalitas, 351 ; unitas, 373-374 ; activitas et fieri, 464.

Vocatio : universalis an non ad contemplationem mysticam, 599-600, 603.

Voluntas : ut natura, ut facultas, 463, 474-477 ; voluntatis bonitas, 444 ; regula, 444-445 ; activitas voluntatis collata cum intellectuali, 455 ; voluntas et ratio, 478 ; implicat absolutum, 477 ; indeterminatio voluntatis, 477.

Yahweh, nomen proprium Dei, 128.

INDEX RERUM SYNOPTICUS

MONITUM v

INTRODUCTIO GENERALIS

CAPUT I

Notiones

§ 1. — Quid sit theodicea seu theologia naturalis 1
1. Nomina diversa, 1 ; — 2. Definitio, 2.

§ 2. — De relationibus inter theologiam naturalem et supernaturalem 4
1. Oppositiones mutuæ, 4 ; — 2. De mutua habitudine earum, 5 ; — 3. De cognitione Dei naturali et supernaturali invicem comparata, 7.

§ 3. — Momentum theodiceæ 8

CAPUT II

Methodus theodiceæ

§ 1. — De methodo theodiceæ in genere 11
1. L'a priori dans la métaphysique scolastique contemporaine, 11 ; — 2. Nécessité de distinguer les points de vue pour éviter trois écueils : *a*) tout supposer à propos de tout, 14 ; *b*) simplification à outrance, 15 ; *c*) confusion de la métaphysique pure et de la religion révélée, 17 ; — 3. La philosophie chrétienne, 19 ; — 4. Sources à consulter : *a*) sur la méthode ; *b*) l'autorité, 20 ; — 5. Le progrès en philosophie, 22.

§ 2. — Mathématique et métaphysique 22
§ 3. — Note sur le système en philosophie 25
1. Ce qu'est un système, 25 ; — 2. Conditions d'un système, 27.
§ 4. — Notre Synthèse 31
§ 5. — Science et croyance 34
§ 6. — Philosophia religiosa et philosophia religionis 36

CAPUT III

Præsupposita

Art. I. — Quid supponimus ex Critica 38
1. Status quæstionis, 38 ; — 2. Recollectio de problemate critico : *a*) Problema solvendum, 38 ; une fin de non-recevoir, 40 ; critique, 41 ; deux instances, 42 ; — *b*) Solutio nostra positiva : difficultas sceptica, 45 ; problema idealismi, 55.
Art. II. — Solutio Patris Maréchal 57
§ 1. Exposé de la solution 57
1. Les points de départ ; — 2. Conditions a priori de l'affirmation, 59 ; — 3. L'objet d'affirmation, 60 ; — 4. La preuve, 60.
§ 2. Critique de cette solution .....
1. Nouvelle théorie du jugement, 63 : *a*) La théorie classique du jugement, 64 ; *b*) La théorie du P. Maréchal, 73 : elle mêle deux questions différentes, 73 ; le dynamisme de l'esprit, 83 ; — 2. La solution impuissante à justifier l'objectivité de la connaissance, 87 ; — 3. La démonstration de Dieu reste-t-elle possible ? 89 ; — 4. Présupposé théologique : *a*) L'ordination naturelle à la vision béatifique, 96 ; *b*) Critique, 98 : semble entraîner la négation de la gratuité absolue du surnaturel, 99, et du caractère transcendant de la vision béatifique, 102 ; — 5. Inefficacité des objections opposées à la solution Picard, 106.
§ 3. Deux Métaphysiques 107
1. Conclusions pratiques de la précédente discussion, 107 ; — 2. S. Thomas et le néothomisme franco-belge d'après le P. Przywara, 109 ; — 3. Thomisme et néothomisme, 112.
Art. III. — Alia Præsupposita 115
1. Ex Ontologia, 115 ; — 2. Ex Philosophia naturali, 120.
Divisio tractatus 121
Bibliographia generalis 122

LIBER PRIMUS
DE DEI COGNOSCIBILITATE

PARS PRIMA
DE COGNOSCIBILITATE EXISTENTIÆ DEI

Proœmium 127

§ 1. — De Conceptu Dei..... 127
1. De nomine Dei, 127 ; — 2. De notione Dei, 127 : vulgari, scientifica ; — 3. De Origine ideæ Dei.

§ 2. — Positio quæstionis..... 131
1. Quid quærimus, 131 ; — 2. Quomodo procedemus : punctum a quo, 131, punctum ad quod, 132 ; — 3. Ordo quem sequemur, 132.

SECTIO PRIMA
VIA AD ARGUMENTA

CAPUT I
De demonstrabilitate existentiæ Dei

Art. I. — De Possibilitate demonstrationis 135

THESIS I. — Propositio « Deus existit » dicenda est per se nota quoad se, si jam supponitur existentia certa Dei ; cum vero non sit per se nota quoad nos, necessario debet posse demonstrari, in hypothesi quod Deus sit. Præjudicia autem agnosticismi cujuslibet speciei contra possibilitatem hujus demonstrationis vana sunt.

Variæ solutiones : 1. Athei omnes : dogmatici, agnostici, sceptici, 136 ; — 2. Agnostici dogmatici : criticistæ, positivistæ, scientistæ, traditionalistæ, fideistæ, 138 ; — 3. Scholastici : immediatistæ, mediatistæ, 141.

Notiones variæ : 1. Propositio per se nota, 141 ; — 2. Discrimen inter probationem et demonstrationem, 143 ; — 3. Status quæstionis, 145 ; — 4. Nota thesis.

Demonstratio 146

Scholia 148

1. Objectiones ; — 2. Utrum, et quatenus affirmative, quodnam habeatur problema theologicum de demonstrabilitate existentiæ Dei, 148 ; — 3. Lachelier et demonstrabilitas existentiæ Dei, 151.

Art. II. — De variis argumentis ad probandam existentiam Dei. 153

1. De argumentorum partitione, 153 ; — 2. De natura argumentorum quæ usurpabimus, 155 ; — 3. De quinque viis S. Thomæ, 156.

CAPUT II

Argumentum Liminare pro Dei existentia ex Consensu Universali

Art. I. — Factum consensus declaratur 158

§ 1. De realitate facti 158

1. Dubia de hac realitate, 158 ; Bibliogr. de origine et historia religionum, 160 ; — 2. Quomodo constet hæc realitas facti : gentes et tribus primitivæ, 161 ; Bibliogr. de primitivis, 163 ; historia variorum populorum, 164 ; unitas conscientiæ moralis, 166 ; testimonium doctorum et bibl. de eodem, 166-167 ; — 3. Nec obstare videntur : *a*) Buddhistæ, 167 ; *b*) neque polytheistæ, 169 ; *c*) neque Annamitæ, 172 ; — 4. Conclusio.

§ 2. Delimitatio facti 173

1. Universalitas consensus, 173 ; — 2. Objectum consensus, 173 ; — 3. Proprietates consensus, 174.

Art. II. — Varia systemata quæ hoc factum explicare intendunt. 174

Prænotandum de religione in genere, 174. — 1. Evolutionismus, 176 ; — 2. Psychologismus seu Anthropologismus : *a*) Animismus, 178 ; *b*) Manismus et Fetichismus, 179 ; *c*) Præanimismus, 180 ; — 3. Sociologismus : *a*) Durkheim, 180 ; *b*) Lévy-Brühl, 182 ; — 4. Aliæ formæ : magia, timor, mythismus, 184.

Art. III. — Statuitur argumentum liminare 186

THESIS II. — Consensus moraliter universalis in adserenda existentia alicujus Numinis supremi, a quo mundus et omnia visibilia pendeant, explicari nequit variis systematibus quæ hanc existentiam ut non vere objectivam supponerent. Etsi per se solum non esse videtur argumentum apodicticum ad existentiam Dei probandam, — est certe factum quod eamdem existentiam ut vere objectivam vehementer inducit et suadet tamquam solam rationem sui sufficientem, quodque hanc existentiam, postquam aliunde probata fuerit, miro modo confirmat.

Prænotanda : 1. Argumentum dictum ethnologicum, 187 ; — 2. Historia argumenti ; — 3. Positio thesis, 188 ; — 4. Nota thesis.

Demonstratio, 189 : — 1ª Pars : refutantur : 1. Evolutionismus, 189 ; 2. Animismus, 191 ; 3. Sociologismus, 192 ; 4. Explicationes subsidiariæ, 197 ; — 2ª Pars : 1. Crisi subjicitur universalitas facti, 198 ; 2. et allegata necessaria infallibilitas consensus, 208 ; — 3ª Pars : factum prout datur est valde suasivum, 212.

Scholion : De theoria P. Schmidt dicta « les cycles culturels », 213.

Objectiones : 214. — *Conclusio,* 215.

SECTIO SECUNDA

ARGUMENTA VALIDA

Prænotandum 217

1. De nostro processu ; — 2. Formæ argumenti quas eligemus 217 ; — 3. De aliis argumentis, 219 ; — 4. Conclusio : solvuntur præjudicia : *a*) Transcendentia et immanentia, 220 ; *b*) sensus metaphysicus argumentationis scholasticæ in probatione Dei, 221.

CAPUT I

De repugnantia processus in infinitum

ASSERTUM. — Absolute repugnat processus in infinitum per se inter causas essentialiter causatas, sive sint per se ordinatæ, sive etiam per accidens ordinatæ. 224

Termini explicantur : 1. Causa causata ; 2. Causæ ordinatæ, 224 ; 3. Processus in infinitum, 226.

Status quæstionis : 1. Quæstio controversa, 227 ; 2. Positio quæstionis, 229 ; 3. Nota thesis, ib.

Demonstratio : 1. Pro causis causatis per se ordinatis, 229 ; — 2. Pro causis causatis sive per se, sive per accidens ordinatis simul, 230 ; — 3. Pro causis causatis quibuscumque, etiam supposita serie infinita per accidens, 231.

Scholion : De usu principii : « repugnat processus in infinitum », 233.

Objectiones, 234.

CAPUT II

Argumentum ex Contingentia

Art. I. — Argumentum cosmologicum stabilitur 236

THESIS III. — Deum existere tamquam ens necessarium seu a se, efficaciter probatur ex contingentia rerum mundanarum.

Notiones præviæ : 1. Necessarium, 236 ; — 2. Contingens, 237.

Status quæstionis : 1. Quid est probandum, 239 ; — 2. Ratio duplicis probationis, 240 ; — 3. Processus noster, 241 ; — 4. Adversarii : athei, criticistæ, neocriticistæ, pantheistæ, 243 ; — 5. Nota thesis, 244.

Demonstratio, 244 : probatur dari entia contingentia, 245.

Corollarium : mundus creatus est, 249.

Scholia : 1. De processu S. Thomæ in 3ª via Summæ, 251 ; — 2. Nota de principio rationis sufficientis, 254 ; — 3. Antinomiæ prima et quarta Kantii, 256.

Objectiones, 258.

Art. II. — La contingence dans l'acte du jugement 262

1. La nouvelle théorie, 263 ; — 2. Critique, 264 : *a*) Les présupposés de la preuve, 265 ; *b*) Le détail de la preuve, 265 : l'être comme tel et l'opposition de contrariété, ibid. ; l'inégalité des oppositions contraires, 269 ; principes et postulats, 272.

Art. III. — La preuve de Boutroux par la contingence 273

ÉLÉMENTS DE LA PREUVE 273

1. La notion de nécessité, 273 ; — 2. La notion de contingence, 274 ; — 3. Le fait de la contingence, 275 ; — 4. La philosophie de la contingence, 276 ; — 5. Dieu, 278.

§ 2. CRITIQUE 279

1. Part de vérité : *a*) La réaction contre le scientisme ; *b*) la notion de la contingence, 279 ; — 2. Erreurs : *a*) notion de nécessité absolue ; *b*) de nécessité relative, 282 ; *c*) preuves de la liberté et de Dieu, 283 ; *d*) notion de contingence, 284.

CAPUT III

Argumentum Cinesiologicum

Art. I. — Introductio 286

§ 1. NOTIONES PRÆVIÆ 290

1. Motus ; — 2. Motor immobilis primus, 288 ; — 3. Actus purus, 288 ; — 4. Mobile, 289.

§ 2. « OMNE QUOD MOVETUR ETIAM AB ALIO MOVETUR » 290

1. Sensus et usus axiomatis, 290 ; — 2. Declaratur, 292.

Art. II. — Stabilitur argumentum 293

THESIS IV. — Deum existere tamquam motorem immobilem et reductive tamquam Ens a se, efficaciter probatur ex motu reali quocumque.

Status quæstionis : 1. Quid quærimus ; 2. Quomodo procedemus, 294 ; 3. Adversarii, 297 ; 4. Certitudo thesis, 298.

Demonstratio : 1. Prob. ex motu quocumque motor immobilis ; 2. Hic motor est a se, 299.

Scholion : De historia argumenti : Anaxagoras, 300 ; Plato, 301 ; Aristoteles, 301 ; S. Thomas, 305 ; Scotus, 306.

Objectiones, 306.

CAPUT IV

Argumentum Efficientiæ

THESIS V. — Deum existere sub conceptu causæ primæ improductæ efficaciter probatur ex causis efficientibus ordinatis in operando 311

Prænotanda : 1. Positio quæstionis, 311 ; — 2. Principia demonstrationis, 312 ; — 3. Nota thesis, 314.

Demonstratio, 314.

Scholia : 1. De historia argumenti, 315 ; 2. Le dernier fondement de la preuve de Dieu : contingence ou distinction réelle d'essence et d'existence ? 316 ; 3. Objections, 319.

CAPUT V

Argumentum Teleologicum

Art. I. — Notiones præviæ 320

1. Ordo et ordo mundi, 320 ; — 2. Finis et « agere propter finem », 321 ; — 3. Finalitas, notio metaphysica finis, 322 ; — 4. Causa per se, per accidens et casus, 323 ; — 5. Bibliogr. de argumento, 326.

Art. II. — Variæ sententiæ de finalitate 327

§ 1. Qui negant omnem finalitatem 327

A. *Auctores :* 1. Materialistæ, 2. Pantheistæ, 3. Mecanicistæ et Positivistæ, 327, 4. Evolutionistæ, 328. — Ex. Leclerc du Sablon, 329 et Rabaud, ibid.

B. *Doctrina* eorum compendiose proponitur, 330.

§ 2. Fautores finalitatis immanentis 332

A. *Auctores :* 1. In Germania, spec. Eisler, 332 ; 2. In Gallia, spec. Renan, 333, Bergson, 333, E. Le Roy, 336, Richet, 339, Goblot, 341.

B. *Doctrina* compendiose proponitur, 341.

§ 3. Criticistæ 342

1. Kant, 342 ; 2. Lachelier, 343.

§ 4. Sententia Theistarum 347

Art. III. — Stabilitur thesis 348

THESIS VI. — Existere universi causam per se intellegentem seu sapientissimum ordinatorem, probatur efficaciter ex ordine et finalitate quæ manifestantur

in rebus mundanis, præsertim in viventibus. Hic autem ordinator, distinctus ab universo, arguit intellectum purum qui sit a se, ideoque Deus.

Status quæstionis : 1. Quid intendimus, 348 ; — 2. Quomodo procedemus, 350 ; — 3. Nota thesis.

Demonstratio : I^a^ Pars : Ordo mundi implicat causam per se intellegentem, 354 : 1. Stabiliuntur facta : *a*) Corpus humanum, 355 ; *b*) Organa, 356 ; *c*) Ontogenesis ; *d*) Lex correlationum organicarum, 361 ; *e*) Instinctus brutorum ; *f*) Organa reproductionis, 366 ; *g*) Phænomena assimilationis ; *h*) phænomena irritabilitatis, 368 ; *i*) facta restitutionis, 368 ; Compendium, 369. — 2. Interpretatio factorum metaphysica, 371. — II^a^ Pars, 374 : Hæc causa : 1. est distincta, 375 ; 2. non totaliter immanens, 376 ; 3. arguit Ens a se, 379.

Art. IV. — Insufficientia explicationis per casum 381

1. La thèse moderne du hasard, 381 ; — 2. Le calcul des probabilités n'explique pas la formation du monde, 383 ; — 3. ni la loi des grands nombres la « suréminence des effets d'ensemble » vis-à-vis de leurs causes individuelles, 385 ; — 4. Les lois statistiques, 388 ; — 5. L'objection des Epicuriens, 390 ; — 6. Résumé, 391.

Art. V. — Insufficientia doctrinæ Evolutionismi 392

§ 1. De insufficientia Evolutionismi in genere..... 392

§ 2. L'évolution d'après H. Bergson et la finalité..... 394

1. La critique du mécanisme évolutionniste, 394 ; — 2. Le panthéisme est-il impliqué dans l' « Évolution créatrice » de Bergson ? 395.

§ 3. La finalité selon E. Le Roy..... 400

1. L'origine de la vie : *a*) pas de commencement absolu, *b*) la biosphère, 401, *c*) la continuité, 402 ; — 2. Nature de la vie et de la matière, 403 ; — 3. Le développement du vivant : *a*) L'élan vital, 404, *b*) conscience ou devenir, ib. ; — 4. Négation de la finalité.

§ 4. La crise du Transformisme..... 405

1. Le fait de la crise, 406 ; — 2. Le dogme transformiste, 407 ; — 3. Critique : *a*) philosophique, 409, *b*) scientifique 411 ; — 4. Critique du Transformisme par Vialleton, 413 ; — 5. Conclusions, 417 : *a*) l'idée de création et la science, 418 ; *b*) le principe du « Tout ou rien » à proscrire, 419 ; — 6. Le transformisme étendu au corps de l'homme, 420.

Art. VI. — Argumenta minus valida 423

1. Est ordo in mundo : ergo ordinator, 423 ; — 2. Lex supponit Legislatorem, 427 ; — 3. Omne agens agit propter finem : ergo supponit intellectum, 427.

Art. VII. — De Historia argumenti 428

1. In antiquitate : *a*) apud Paganos : Anaxagoras, Plato, Aristoteles ; *b*) apud Patres Ecclesiæ : Minucius Felix, Gregorius Nazianzenus, Gregorius Nyssenus, Dionysius Alexandrinus, 430 ; — 2. Leibniz, 431 ; — 3. Kant, ibid.

Art. VIII. — Argumentum sub forma populari 432

1. Exponitur ; — 2. Crisis ; — 3. Sur la formation des mondes, 434.

Art. IX. — Objectiones 436

CAPUT VI

Argumentum Deontologicum

Art. I. — Notiones præviæ 444

1. Bonum et malum morale, 444 ; — 2. Obligatio, 448 ; — 3. Lex, 450 ; — 4. Conscientia moralis, 451 ; — 5. Synderesis, 452 ; — 6. Bibliogr.

Art. II. — Positio Problematis 454

1. Factum datur evidens, 454 ; — 2. Quid quærimus, 457.

Art. III. — Variæ solutiones 457

1. Alii negant quicquam firmum ex facto ethico concludi posse, 457 ; — 2. Alii solam naturam requirunt ad obligationem explicandam, 459 ; — 3. Alii tenent ex facto obligationis existentiam Dei posse valide concludi, 460 ; — 4. Extra Scholasticos.

Art. IV. — Stabilitur thesis 463

THESIS VII. — Deum existere, ut supremum legislatorem, qui sit a se, efficaciter probatur ex obligatione et responsabilitate quæ conscientia morali innotescit.

Prænotanda : 1. Positio thesis, ejusque nota, 463 ; — 2. Explicatur nostra sententia : *a*) rapports de cette thèse avec l'arg. téléologique, 464 ; *b*) connaissance de l'obligation : connaissance imparfaite et parfaite, 465 ; connaissance confuse, 466 ; connaissance spontanée et réfléchie, 467 ; *c*) rapports de la thèse avec la contingence, 468 ; — 3. Præoccupantur præjudicia : *a*) illegitimitas processus ; *b*) dependentia a consensu universali, 469 ; *c*) confusio synderesis cum suis applicationibus, 470 ; *d*) impossibilitas fundandi Ethicam, si Deus jam non probetur, 471.

Demonstratio. — Prima Forma : 1. Datur legislator supremus transcendens naturam, 472 : *a*) Datur sensus obligationis qui est lex naturæ, 473 ; — 2. Hæc obligatio exigit principium intelligibilitatis quod non est natura neque lex abstracta, sed voluntas superior, 478 ; — 2. Ille legislator est a se, 482. — Secunda Forma : juxta Newman, 483.

Scholion : Principium rationis practicæ : « bonum est faciendum, malum est vitandum », 485.

Art. V. — Compléments de la preuve 488

1. Différence entre les deux formes de l'argument, 488 ; — 2. La connaissance de la fin, 489 ; — 3. Résumé de l'argument, 489 ; — 3. Deux objections, 492.

Art. VI. — Argumentum indirectum ex casu athei 494

1. Exponitur, 495 ; — 2. Crisi subjicitur : *a*) prima hypothesis, 495, *b*) secunda hypothesis, 496 ; — 3. Conclusio, 498.

Art. VII. — Historia argumenti 499

1. Apud antiquos, 500 : *a*) apud Paganos : Indi, Ægyptii, Græci, Romani, 501 ; *b*) apud Christianos, 505 ; — 2. Apud

scholasticos, 506 : *a*) S. Thomas, ib. ; *b*) Scholastici a sæc. XIII ad XVIII : an teneatur puer initio sese convertere ad Deum, 507, an possit Deus invincibiliter ignorari, 510, an possit dari peccatum philosophicum, 511 ; — 3. Apud modernos : Kant, scholastici XIX[1] sæculi, 515.

Art. VIII. — Objectiones 517

SECTIO TERTIA

ARGUMENTA INVALIDA

CAPUT I

Intuitio Ontologistarum

Art. I. — Doctrina Ontologistarum 525

§ 1. CONSPECTUS GENERALIS 525

§ 2. VARIÆ FORMÆ ONTOLOGISMI 526

1. Præcursores, 526 ; — 2. Ontologismus pantheisticus Spinozæ, 572 ; — 3. Ontologismus rigidus : Malebranche, 527 ; Gioberti, 529 ; — 4. Ontologismus mitigatus : Fabre d'Envieu, 531, Ubaghs, 532, Branchereau, 533 ; — 5. Rosmini, 534 ; — 6. Bibliogr., 535.

Art. II. — Refutatur Ontologismus 537

THESIS VIII. — Existentia Dei non probatur ex intuitione seu visione Dei immediata quam propugnant Ontologistæ.

Prænotanda : 1. Principia et rationes Ontologistarum, 537 ; — 2. Notiones de Intuitione, 538 ; — 3. Positio thesis, 542 ; — 4. Nota thesis, 543.

Demonstratio : 1° hæc visio in Deo opponitur factis, 543 ; 2° contradicit naturæ nostræ cognitionis, 546 ; 3° implicat visionem beatificam, 547 ; 4° ducit ad Pantheismum, 548.

Scholia : 1. Origo psychologica Ontologismi, 549 ; — 2. Argumentum minus validum contra Ontologismum, 551 ; — 3. De vera notione Ontologismi, 553.

Objectiones, 555.

Art. III. — Compléments historiques 557

§ 1. LES AUTORITÉS INVOQUÉES PAR LES ONTOLOGISTES 557

1. *S. Augustin*, 557 ; — 2. *S. Bonaventure*, 559 : *a*) le principe de la solution bonaventurienne, 560 ; *b*) la preuve de Dieu par les « rationes æternæ », 561 ; *c*) théorie de l'abstraction et de

la contuition, 562 ; *d*) l'innatisme de l'idée de Dieu, 564 ; — 3. *S. Thomas*, 566.

§ 2. Rosmini 568

§ 3. La Phénoménologie religieuse 569

1. Notion, 569 ; — 2. Applications, 570 ; — 3. Le mouvement phénoménologique en Allemagne, 571 ; — 4. Bibliogr., 572.

Art. IV. — Connaissance mystique et Métaphysique 573

Position de la question, 573-574.

§ 1. Théories de la perception immédiate, bien qu'obscure de Dieu 574

1. La valeur des écrits ou relations des mystiques, 575 ; — 2. Leur contenu, ib. ; — 3. L'explication ; — 4. Exposés divers : *a*) P. Picard, 578 ; *b*) P. Gardeil, 579 ; *c*) P. Maréchal, 582 ; *d*) Ruysbrœck, 584 ; *e*) Farges, 584 ; *f*) Divers, 585 ; — 5. La mystique naturelle, 586.

§ 2. Théories de la connaissance médiate 588

1. Connaissance quasi-expérimentale : P. de Maumigny, 588 ; — 2. Connaissance de foi : *a*) P. de la Taille, 589 ; *b*) P. Garrigou-Lagrange, 595 ; *c*) Divers, 598 ; — 3. La connaissance par les effets : Saudreau, 599.

Conclusion, 602. — *Bibliographie*, 603.

CAPUT II

Argumentum Ontologicum

Art. I. — Exponitur argumentum 606

§ 1. Notiones præviæ 606

1. Demonstratio, 606 ; — 2. Possibilitas, 608 ; — 3. Ideæ, ibid.

§ 2. In quo consistat argumentum Ontologicum 608

1. Sensus generalis, 608 ; — 2. Processus argumenti, ibid. ; — 3. Confertur cum Ontologismo, 609.

§ 3. De variis formis argumenti 610

1. S. Anselmus, 610 ; — 2. Scotus, 611 ; — 3. S. Bonaventura, 611 ; — 4. Cartesius, 612 ; — 5. Leibniz, 613 ; — 6. Kantius, 614 ; — 7. Hegel, 614 ; — 8. Moderni : Cartesiani, Idealistæ, 615, Scholastici, 616.

Bibliogr. de argumento, 617.

Art. II. — Refutatur argumentum 619

THESIS IX. — Existentia Dei neque a priori, neque a simultaneo argumento quod dicitur ontologicum, probari potest efficaciter.

Prænotanda : 1. Positio thesis ; — 2. De diversis modis refutandi argumentum ontologicum, 619 ; — 3. Nota thesis, 620.

Demonstratio : I^a^ Pars : Deus non probatur a priori, 620 ; II^a^ Pars, neque a simultaneo, 621 : 1. Arg. directum, quia non constat possibilitas positiva ideæ entis a se, 621 ; 2. Arg. indirectum, refutatione : *a*) S. Anselmi, 624 ; *b*) Scoti, 625 ; *c*) Cartesii, 626 ; *d*) Leibnizii, 627 ; *e*) Modernorum scholasticorum, 628.

Conclusio, 633.

Scholia : 1. Falsæ interpretationes argumenti, 633 ; — 2. De vera mente S. Anselmi, 634 ; — 3. Cur denominatur ontologicum, 636 ; — 4. Crisis ideæ nihili absoluti, 637 ; — 5. Nota ad curiositatem, ibid.

CAPUT III

Argumenta Kantii

THESIS X. — Inefficaces sunt rationes quas affert Kantius contra argumentum ontologicum, contra cosmologicum et teleologicum. Principiis autem Kantii admissis, invalidum est etiam argumentum quo existentiam Dei ex lege morali deducere conatur.

Prænotanda : 1. Positio Kantii, 639 ; — 2. Positio thesis, 640 ; — 3. Nota thesis, ib.

Demonstratio : I^a^ Pars : Crisis objectionum Kantii : 1. Crisis argumenti ontologici, 640 ; — 2. arg. cosmologici, 644 ; — 3. arg. teleologici, 646. — II^a^ Pars : crisis argumenti Kantii ex imperativo categorico : 1. Exponitur hoc arg. ; — 2. Crisi subjicitur, 648.

Scholia : 1. Utrum Kantius in duabus « Criticis » sibi contradicat, 650 ; — 2. De sententia quadam P. Valensin circa res ordinis moralis, ibid. ; — 3. De sensu copulæ *est* apud Kantium, 651.

CAPUT IV

Argumentum Entropologicum

Art. I. — Rejicitur argumentum 652

THESIS XI. — Argumentum certo efficax non potest deduci ex entropia pro existentia Dei.

Prænotanda : 1. Etat de la question, 652 ; — 2. Notions élémentaires sur l'entropie, 653 ; — 3. Argument tiré de l'entropie, 655.

Demonstration, 655.

Art. II. — De quelques rapports de la théodicée et des sciences .. 658

1. Sciences et métaphysique, 658 ; — 2. Le Retour éternel, 660.

CAPUT V

Argumenta ex experientia religiosa et sensu intimo

THESIS XII. — Neque experientia religiosa, qualis a fideistis et protestantibus propugnatur, neque immanentia vitalis modernistarum, neque necessitates sub-

jectivæ a pragmatistis invocatæ possunt præbere ullum argumentum firmum ad Dei existentiam probandam.

Variæ sententiæ : 1. Protestantes veteres, 665 ; — 2. recentiores, ibid. ; — 3. Modernistæ, 667 ; — 4. Pragmatistæ, 669.

Status quæstionis : 1. Notiones, 671 ; — 2. Delimitatio thesis, 672 ; — 3. Nota thesis, 673.

Demonstratio : 1. Arg. generale, ex falsitate præsuppositorum, 673 ; — 2. Arg. speciale, ex insufficientia criteriorum in thesi enunciatorum, 674.

Objectiones, 677.

APPENDICE SUR LA RELIGION DES NON CIVILISÉS 680

INDEX ONOMASTICUS..... 683

INDEX RERUM ALPHABETICUS..... 695

INDEX RERUM SYNOPTICUS..... 713

ACHEVÉ D'IMPRIMER PAR L'IMPRIMERIE DE L'EST, A BESANÇON, POUR G. BEAUCHESNE ET SES FILS, A PARIS, LE 20 SEPTEMBRE 1932.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

20,723
210
D27
Descoqs, Pedro
Vol. I
20,
AUTHOR
Praelectiones Theologiae Naturàlis
TITLE

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY